

DIFFERENZ UND REVOLUTION

Aus dem stürmischen Jahr 1968 stammend ist Gilles Deleuzes *Differenz und Wiederholung* in gewissem Sinn ein ebenso stürmisches Werk. Als ein Versuch geplant, die Hegel'sche Dialektik methodologisch zu widerlegen, enthält Deleuzes frühes Opus Magnum vielfältige implizite Aspekte, die nachträglich immer expliziter gemacht werden. Mit der "Différance" Derridas bildet die Differenz Deleuzes eine begriffliche Front gegen die Begriffe der philosophischen Tradition zusammen, und zwar derart, dass man von einem neuen Differenz-Paradigma in der Philosophie sprechen kann. Inmitten dieses begrifflichen Aufstandes stehend, spielt Deleuzes "Differenz" eine nicht zu unterschätzende Rolle, deren politische Bedeutung berücksichtigt werden muss. Warum sollte die Methodologie der Differenz, durch die Deleuze den Titel des Philosophen der Differenz und sein Gedanke denjenigen der Differenzphilosophie verliehen bekommt, einen revolutionären Sinn konnotieren? Warum bringt ein derartiger Versuch zur methodologischen Erneuerung gleichsam die politischen Konsequenzen hervor, die von den realen Ereignissen nicht ganz getrennt werden können? Wie revolutionär ist dieser revolutionäre Sinn eigentlich? Warum tritt aus dieser revolutionären Dimension der Differenz gleichzeitig eine reaktionäre heraus, die erstaunlicherweise das bewahrt, was die Differenz ursprünglich stürzen möchte?

All diese Fragen können nur beantwortet werden, wenn man eine Lesart ausübt, die die Kategorie der Differenz gerecht politisiert. Denn diese politische Dimension ist vielleicht das Wesentlichste der Differenz. Sie bereitet methodisch einen Entwurf des Schreibens vor, den Deleuze dem Politischen immer widmet. Und die Differenz, soweit sie als echte Differenz gilt, könnte nichts anderes sein als eine "Kriegsmaschine", die einen neuen politischen Raum herstellt, der denjenigen im gewöhnlichen Sinn umwälzen würde.

Der Widerstand des Ansichseins

80

Wenn die Differenz ein Widerstand ist, wogegen ist sie dies dann? Unter der Differenz versteht Deleuze ein Projekt, das nichts minder als die ganze Tradition der westlichen Philosophie von Platon bis zu Hegel herausfordert. Während Derrida diese Tradition als diejenige der "Metaphysik der Präsenz"¹ charakterisiert, bezeichnet Deleuze sie als die Metaphysik der "Repräsentation".² Gerade einer solchen Regierung der Repräsentation unterliegt die westliche Metaphysik in ihren verschiedenen Formen. Was ist die Repräsentation?

Deleuze zufolge wurzelt diese Repräsentation in vier transzendentalen Illusionen, die das Vernunftsprinzip ausmachen, nämlich: die Identität im Begriff, der Gegensatz im Prädikat, die Analogie im Urteil und die Ähnlichkeit in der Wahrnehmung. Diese vier Wurzeln der Repräsentation drücken sich ihrerseits aus in Formen des Denkens, des Sinnlichen, der Idee und des Seins. Zusammen bilden sie eine begriffliche Herrschaft über die Differenz.

An erster Stelle steht das Identitätsprinzip, welches ein Bild des Denkens verkörpert, das nicht nur das Denken sondern auch seine Gegenstände auf ein Selbes reduziert. Gerade dabei setzt die Genese des Subjekts ein, weil das Identitätsprinzip nichts anderes ist als "die Setzung eines identischen denkenden

1 Siehe Jacques Derrida, *Grammatologie*, Surhkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983.

2 Während Derridas "Différance" die Möglichkeit einer unmittelbaren, nackten Präsenz zurückweist, insistiert Deleuzes "Differenz" auf die Singularität der Erfahrungen, die der "Repräsentation" nicht unterliegt. Zu diesem Unterschied siehe Denis Džanić, "Derrida and Deleuze: The Phenomenological Origin of Difference in Derrida and Deleuze", in: *Phainomena* XXIII/88-89, Juni 2014, S. 25-43.

Subjekts”.³ Die “Identität im Begriff” bedeutet deshalb, wie Heidegger aufzeigte, auf ein Subjekt als auf den “zureichenden Grund für die Gegenstände”⁴ zurückzugreifen. An diesen Ansatz Heideggers schließt Deleuze an, wenn er schreibt, dass man “der Differenz einen zureichenden Grund als *principium comparationis*” verleiht, ohne dabei “die Differenz an sich selbst zu denken”.⁵ Demgemäß ist die platonische Idee des Guten als des Urbildes das erste Selbe par excellence. Diesem Selben sei die Differenz untergeordnet.

Zweitens kommt die “Ähnlichkeit des Sinnlichen” vor, die ebenso die Differenz ausschließt, indem sie jede “quantitative Gleichheit” bzw. “qualitative Assimilation” als Maß setzt. Aufgrund dieses gleichen Maßes wird jedes Ungleiche ausgeglichen. Ein “gesunder Menschenverstand” mit einem “Gemeinsinn” nimmt dadurch einen zentralen Platz ein. Jedes davon Getrennte wird als ungesund verurteilt und ausgewiesen. Diesem Ähnlichen der sinnlichen Wahrnehmung ist die Differenz unterworfen.⁶

Drittens bestimmt der “Gegensatz im Prädikat” vorher einen Rahmen, in dem die Differenz als Entgegengesetzte aufgefasst wird. Die Differenz ist dabei aber als abstrakte Widersprüche schematisiert. Dieses Schema der Widersprüche findet seine höchste Form in der Hegel’schen Dialektik, die mit Widersprüchen anfängt und immer nach einem langen Prozess der “Negation” bzw. der “Negation der Negation” mit der Identität d. h. der dialektischen Einheit jener Widersprüche endet, wobei alle Gegensätze aufgehoben werden. Die Differenz wird somit durch diese abstrahierende Negativität negiert.

Letztlich ist es die “Analogie im Urteil”, welche der Differenz überlegen sei. Diese Analogie führt sich gleichermaßen auf die Identität zurück, die in jedem “Sein” oder in jedem “Ich bin” vorhanden ist. Gerade darauf beziehen sich die Prädikate. Diese Identität macht die “ursprünglichen Begriffe” aus, die sich als “Seinsgattungen” oder “Kategorien” auszeichnen, von denen die anderen Begriffe abgeleitet werden.⁷ Hiermit kommt ein bestimmtes Verteilungsprinzip

3 Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, Fink Verlag, München 1992, S. 333.

4 Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe Bd. 10, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1997, S. 114.

5 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, op. cit., S. 180.

6 Ibid., S. 333f.

7 Ibid., S. 337.

ins Spiel, das jedoch durch seine Analogisierung die Differenz als solche ganz neutralisiert.

Unter diesen vier Aspekten der Repräsentation wird die Differenz beherrscht. Gesetzt ist ein Grund bzw. Urgrund, auf dem alles gegründet würde. Bei Platon ist diese Dichotomie die "Unterscheidung zwischen Wesen und Schein" bzw. "zwischen Urbild und Abbild". Urbild sei die Identität d. h. das "Wesen des Selben", worauf die Abbilder sich bezögen. Jede Differenz, die "den Instanzen des Selben, des Ähnlichen, des Analogen und des Entgegengesetzten" nicht unterliegt, wird als "Trugbild" klassifiziert. Eben auf diese Weise werden die "Hierarchien einer repräsentativen Theologie" gestiftet.⁸

Die Differenz ist deswegen von Anfang an immer dasjenige, was zu verneinen ist. Sie ist das Moment des Ansichseins, das man überwinden müsste. Bei Hegel heißt diese Überwindung Aufhebung. Aufhebung ist Hegel zufolge zwar keine einfache Verneinung, denn das Moment, welches aufgehoben wurde, ist gewissermaßen immer im daraus folgenden Moment bewahrt. Allerdings ist in dieser schematischen Aufhebung die Differenz als solche, die sich unter einem solchen Schema der repräsentativen Begrifflichkeit niemals subsumieren lässt, grundsätzlich verworfen.

82

Die Differenz ist darum ein Ansichsein, das sich selbst nicht aufheben lässt. Es verweigert sich, dem hierarchischen Machtverhältnis der Dialektik unterworfen zu werden. Die Differenz löst "Kontinuitätsbrüche in der Reihe der Ähnlichkeiten", "unüberschreitbare Verwerfungen zwischen den analogen Strukturen" aus.⁹ Als dieses widerstehende Ansich lässt sich die Differenz nicht nach dem "Gegensatz der Extreme" anordnen, der letztendlich immer durch die Negativität eine Identität erreichen würde. Sie lehnt das Identitätsprinzip total ab, und macht somit die Welt der Repräsentation, die das Identitätsprinzip voraussetzt, "katastrophisch". Sie ist ein kompromissloser Aufstand, der die repräsentative Ordnung der Welt umstürzt, weil diese Ordnung als eine Fabrik der Illusionen nichts anderes als die Verfälschungen der Welt aufgründet und der "Flachheit des Negativen"¹⁰ produziert. Die Identität, die Gleichartig-

8 Ibid., S. 332f.

9 Ibid., S. 58.

10 Ibid., S. 77.

keiten bzw. die Gegensätze der Entgegengesetzten sind nur die Oberflächen, welche von einer tiefen Kraft, der differenzierenden Maschine der Differenz, produziert werden. Differenz ist eine These ohne "Antithese" sowie "Synthese". Statt sich dem dialektisch vermittelnden Prozess hinzuzufügen, der über das Ansichsein, die 'naive', 'latente' Unmittelbarkeit der "These", hinausgeht, verharret die Differenz in dieser Unmittelbarkeit, in diesem Ansichsein. Die Ontologie der Differenz ist die Ontologie des Ansichseins, die mit dem Hier und dem Jetzt anfängt und mit dem Hier und dem Jetzt unendlich voranschreitet. Das Hier-und-Jetzt gehört nicht zu den "leere[n] Identitäten", wie Hegel annimmt, sondern ist die Wahrheit "einer differentiellen Realität, die immer schon aus Singularitäten besteht".¹¹ Diese Ontologie rückt statt eines Seins der Seienden das Sinnliche der Singularitäten in den Vordergrund. Deswegen heißt sie "transzendentaler Empirismus oder Wissenschaft vom Sinnlichen".¹² In diesem Sinn ist Ontologie nach Deleuze die Ästhetik selbst, weil sie sich um das Sinnliche und das Sein des Sinnlichen kümmert. Sie ist auch die Ontologie des Nicht-Seins, das Nicht-Sein nicht im Sinne des Negativen, vielmehr gegen das Negative selbst. Nicht-Sein ist "das Sein des Problematischen, das Sein des Problems und der Frage".¹³ Es ist die Differenz.

Statt der Verneinung der Negation bejaht sich die Differenz. Sie ist die Bejahung des Abgrundes des Seins, indem sie das Nicht-Sein bejaht. Differenz ist grundlos, bildlos. Sie definiert sich als die Maschine der unpersönlichen, präindividuellen Singularitäten, welche der mächtigen Allgemeinheit der Repräsentation widerstehen. Als eine ewige revolutionierende Kraft produziert Differenz ewig die differenzierende Zeit und den differenzierenden Raum der Revolution. Differenz ist das ewige Pathos dieser Revolution.

Die differenzierende Wiederholung der Differenz

Der Irrtum in der bisherigen Auseinandersetzung mit der Problematik der Wiederholung besteht darin, dass man sie einer Ontologie des Identitätsprin-

11 Ibid., S. 78.

12 Ibid., S. 84.

13 Ibid., S. 92.

zips unterzieht. Dabei wird Wiederholung als die Wiederholung des Selben angesehen. Diese Auffassung der Wiederholung setzt immer ein Selbes voraus, das sich wiederholt. Dieses Selbe ist die "Nacktheit" der Wiederholung, und eine solche Wiederholung ist eine nackte, weil sie weiterhin zu diesem nackten Selben zurückkehrt. Ein Selbes ist nackt, weil hier der Glaube vorkommt, dass man es durch die Entlarvung seiner Masken letztendlich ergreifen könnte. Es stünde deshalb ein Urgrund in solcher Wiederholung, und die Wiederholung sei nichts als die Bestätigung dieses Urgrundes durch seine verschiedenen wiederholten maskenhaften Abbilder, die aber entlarvbar seien.

84

In der psychoanalytischen Behandlungsweise des Problems der Wiederholung heißt dieser Urgrund das "Verdrängte". Das Verdrängte ist das Selbe, das durch die vielfältigen Symptome, Träume, Agieren u. a. immer zurückkehrt. Jenes ergibt sich vor allem aus den unlustvollen Erfahrungen oder, richtiger gesagt, aus der unterdrückten Sehnsucht nach Lust, die das Unbewusste wieder ins Bewusste bringen möchte. Deleuze bezeichnet diese Sorte der Wiederholung, der dasselbe Verdrängte bzw. dieselbe Lust zugrundeliegt, als "horizontal". Sie ist "aktuell", "materiell", sich nur auf Abfolge bzw. auf Teile beziehend.¹⁴ Gerade hierbei liegt die Rede vom konservativen Wesen der Wiederholung nahe. Wiederholung in diesem Sinne fungiert nicht anders als die Konservierung eines ursprünglichen Verdrängten. Sie unterliegt dadurch der Macht des Lustprinzips. Unterzogen wird sie der Lacan'schen psychoanalytischen Hypothese eines nie vollständig zu erfüllenden "Mangels", dem Deleuze später die befreienden schizoiden Ströme des "Begehrens" aus der "schizoanalytischen" Perspektive entgegensetzt.¹⁵ Während die erstere versucht das Begehren zu disziplinieren und dadurch die Wiederholung als unter dem "Papa-Gesetz" zu pathologisieren, setzt die letztere die Wiederholung als schizo-revolutionäre Kraft gänzlich frei.

Eine echte Wiederholung muss deshalb eine Depathologisierung des Begehrens sein. Depathologisierung ist nicht die Verneinung des Pathos, sondern umgekehrt der Versuch, ihn zu enthüllen und zu einer eigentlichen Pathologie

¹⁴ Ibid., S. 116f.

¹⁵ Siehe Gilles Deleuze u. Félix Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977.

zu gelangen, die mit dem Lacan'schen negativen Sinn nichts zu tun hat. Einer solchen depathologisierten Wiederholung wohnt die Differenz und nicht die Identität inne. Die Differenz manifestiert sich in Wiederholung, und die Wiederholung ist die Wiederholung der Differenz. Jedes Gleiche ablehnend, ist Wiederholung "ein in jedem Augenblick dezentrierter und beständig unwuchtiger Kreis, der sich nur um das Ungleiche dreht".¹⁶ Sie ist das, was Nietzsche die "ewige Wiederkunft" nennt und durch den "Willen zur Macht" durchdrungen wird. Dieser Wille zur Macht entkräftet die Macht der Identität. Er krönt das "Werden" zur echten Produktivkraft der Geschichte: "Wiederkehren ist das Sein, aber nur das Sein des Werdens."¹⁷ Wenn es eine Identität gäbe, dann wäre diese Identität diejenige der Differenz, die Identität der Tatsache, dass es keine Identität gibt, und dass jede Identität nur eine verkleidete Maske der Differenz ist. Die Wiederholung der Differenz besagt in gewissem Sinn, dass es keine 'Wiederholung' gibt, sondern nur ein Werden, das der Differenz in jedem Augenblick entstammt. Sie ist die Wiederholung ohne Wiederholung. Die Macht des Werdens bedeutet, dass es sich der beherrschenden Ordnung der repräsentativen Welt entzieht, um eine identitätslose "chaotische Welt"¹⁸ zu befürworten. Die Wiederholung als Werden erkennen heißt daher eine anarchische Ontologie zu akzeptieren. Diese Ontologie destruiert das Verhältnis zwischen dem Ursprung und den Abgeleiteten, zwischen dem Urbild und den Abbildern. In dem abgründigen Sein des Werdens dieser Ontologie spielt sich nur die Wahrheit der Trugbilder ab: und wenn alles aus Trugbilder besteht, dann werden Urbild und Trugbild als Gegensatzpaar hinfällig. Die Ontologie des Selben wird durch diejenige des 'Trugbildes' ersetzt. Was auf dem Spiel steht, ist eine ständig "bekleidete" Wiederholung, diejenige "geistige" Wiederholung des "Ganzen", der "Koexistenz", die Deleuze als "vertikal" und "virtuell" charakterisiert.¹⁹ Die Univozität ist zwar die einzige Stimme des Seins. Diese Stimme aber sagt sich nicht "in ein und derselben Bedeutung" aus, sondern kommt von "all seinen individuierenden Differenzen". Das Wesen der Univozität des Seins besteht eigentlich darin, dass es nicht ein einziges Wesen des

16 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, op. cit., S. 82.

17 Ibid., S. 65.

18 Ibid., S. 84.

19 Ibid., S. 116f.

Seins gibt, denn das Sein "sagt sich von der Differenz selbst aus".²⁰ Gerade die Wiederkunft der Differenz verwirklicht dieses univoke Sein.

Diese vertikale, virtuelle Wiederholung ist also gegen das konservative Wesen derjenigen horizontalen, aktuellen Wiederholung gerichtet. Sie ist das Plädoyer für eine Revolution, die jeden Grund zerstört, um das Neue hervorzubringen. Der Ort der Wiederholung ist deshalb in der Einbildungskraft und ihr Wesen ist "imaginär".²¹ Die einzige wahre Wiederholung ist in der Tat diese imaginäre, virtuelle Wiederholung, die Wiederholung der differenzierenden Differenz. Es ist kein Zufall, dass es sich immer um einen Zusammenhang zwischen der Erotik und der Politik, zwischen dem Diskurs über das Unbewusste und demjenigen über die Revolution handelt.²² Dessen Ursache folgt daraus, dass die Libido der Revolution nicht anderswo als im Unbewussten liegt. Jede politische Revolution hat zu ihrer Energie jenen Pathos der "Befreiung des Eros", der im Unbewussten unterdrückt wird, niemals aber dieser Unterdrückung gehorcht. Ebenjenes Unbewusste ist die Wiederholung, und die "Wiederholung erscheint hier als das Unbewusste des freien Begriffs".²³ Allein diese Wiederholung des Unbewussten unterliegt nicht dem Bedürfnis-Befriedigung-Schema, wie Marcuse oder Lacan der Meinung sind. Eher ist sie eine autonome "Wunschmaschine", die sich selbst in Betrieb setzt, ohne die Lust zum Prinzip zu haben. "Jenseits des Lustprinzips" bedeutet daher, dass die Wiederholung jenseits des Lustprinzips liegt, dem Lustprinzip vorausgeht. Allgemeiner gesagt geht die Wiederholung jedem Prinzip voraus; Lust ist dabei nur eine der Wirkungen der Wiederholungsleidenschaft,²⁴ und nicht umgekehrt, wie die Lacan'sche Psychoanalyse dies vertritt. Diese Wiederholung hat zu ihrer Motivation die Differenz, die gewissermaßen nichts anderes ist als das wilde "Es" im Freud'schen Sinn, das die Aggressions- und Destruktionstribe hervorruft. All diese Triebe sind auf den "Todestrieb" zurückzuführen. Dieser Todestrieb muss aber in seinem positiven Sinn betrachtet werden. Vielleicht

86

20 Ibid., S. 60.

21 Ibid., S. 106.

22 Siehe Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1995.

23 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, op. cit., S. 31.

24 Ibid., S. 131f.

ist er der einzige Ort, von dem her ein Widerstand gegen die beherrschende repräsentative Welt noch möglich ist. Es ist kein Wunder, dass jede Revolution mit gewaltsamem Tod und Mord zusammenhängt. Der Todestrieb ist der Ruf der Differenz nach einer Revolution gegen die Repräsentation. Die Wiederholung ist die Bejahung zu diesem Ruf, die Bejahung zu allem “am Vielen, am Differenten, am Zufall”;²⁵ dabei ist sie der Widerruf gegen die Macht des Einen, des Selben und des Notwendigen.

Der differenzierende Raum der Differenz

Wenn die Wiederholung die ‘Zeitigung’ der Differenz ist, dann bedarf die Differenz einer Verräumlichung. Eben diese Verräumlichung der Differenz selbst lässt einen revolutionären Raum entstehen, der jeder Revolution eigen ist. Es ist nicht zufällig, dass Deleuzes späterer Umgang mit der räumlichen Problematik immer mehr an Bedeutung gewinnt. Gerade in *Differenz und Wiederholung* trat das Problem des Raumes schon auf. Entgegen dem Verteilungsprinzip des “nomos der Seßhaftigkeit” kommt dasjenige des “nomadischen nomos” vor, das eine neue Verteilung darstellt. Diese nomadische Verteilung findet statt “in einem unbegrenzten offenen Raum, in einem Raum, der zumindest keine genauen Grenzen kennt”.²⁶ Die Differenz bringt einen Raum hervor, der sich selbst differenziert. Die innere Logik der Philosophie der Differenz führt unvermeidlich zu einer sogenannten “Geophilosophie”.²⁷ Es kann sein, dass diese Geophilosophie die wesentlichste Konsequenz der Differenzphilosophie ist. Wenn Differenz in sich einen politischen Sinn enthält, dann wird diese Geophilosophie zugleich Geopolitik. Die Revolution der Differenz ist der geopolitische Angriff auf den identischen Raum des Selben, um eine neue Räumlichkeit herzustellen. Die Frage nach dem Politischen ist diejenige danach, wie man diesen neuen Raum der Differenz geschehen lassen kann.

Obwohl der Begriff der Differenz selbst in Deleuzes späteren Werken zwar im Hintergrund stand, wurde die räumliche Konsequenz der Differenz immer

25 Ibid., S. 153.

26 Ibid., S. 60.

27 Siehe Gilles Deleuze u. Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2014, S. 109.

expliziter gemacht. Die Differenz verräumlicht sich nun im Raum der "tausend Plateaus". Seine Architektur ist rhizomatisch. Diese Rhizomatik setzen Deleuze und Guattari mit der "Schizoanalyse" bzw. der "Mikropolitik" gleich. Horizontal verkörpert setzt sie sich derjenigen Architektur des "Wurzel-Baums" entgegen, die das vertikale Machtverhältnis aufbaut. Der rhizomatische Raum ist der Raum der Mannigfaltigkeiten, der Linien, der Schichten, der Segmentaritäten, der Fluchtlinien, der Intensitäten usw. Er wendet sich gegen die Dichtonomie des Wurzel-Baum-Modells. Gerade diese sich selbst differenzierende rhizomatische Architektur inkarniert die Differenz in ihrer Differenzierung. Sie ist das horizontale Werden der Konnexionen, die sich ganz frei miteinander verbinden. Diese Verbindung ist eine heterogene und hat keineswegs mit der Homogenität zu tun, die der Ordnung der Identität zufällt. Sie ist die Verbindung der Mannigfaltigkeiten bzw. der Singularitäten, die jedes Subjekt-Objekt-Verhältnis ablehnen. Als eine Kriegsmaschine zerstört die "Mikropolitik" des Rhizomatischen die "Makropolitik" des repräsentativen Staatsapparats. Rhizomatik neutralisiert die Macht der Repräsentation, um die Differenz zur echten ontologischen Macht zu krönen. Als ein Widerstand gegen die Repräsentation, die der Signifikant-Signifikat-Dichtonomie zugrundeliegt, gilt das Rhizomatische als ein Asignifikant, der sich jeder signifizierenden Struktur entzieht. Das Rhizomatische ist eine "Anti-Genealogie" und zwar zugunsten einer "Kartographie", eines Experimentierens der Wirklichkeit. Ein rhizomatisches Netzwerk ist ein System ohne Zentrum. Seine Mannigfaltigkeiten sind mit " n Dimensionen" versehen, die in der Tat die "beweglichen Richtungen" sind.²⁸ Wie die Plateaus, die Intensitätszone, hat es "weder Anfang noch Ende", denn "es ist immer in der Mitte, zwischen den Dingen, ein Zwischenstück, *Intermezzo*".²⁹ Gerade im Rhizomatischen wird das Unbewusste ganz befreit. Es gilt kaum noch als eine baumartige Tiefe, die auszugraben ist, sondern als ein "azentrisches System", das "zu produzieren" ist.³⁰ Nur durch die Rhizome kann das Begehren frei durchströmen.

28 Gilles Deleuze u. Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, Merve Verlag, Berlin 2015, S. 36.

29 Ibid., S. 41.

30 Ibid., S. 31.

Diesen nomadischen Raum der sich selbst differenzierenden rhizomatischen Architektur bezeichnen Deleuze und Guattari als den "glatten Raum", der als eine Kriegsmaschine dem Staatsapparat des "gekerbten Raums" der Sesshaften wechselseitig entgegensteht. Dieses Entgegenstehen ist nicht so sehr eine Grenze als vielmehr ein Übergang vom einen zum anderen. Veranschaulicht sich der gekerbte Raum durch das "Gewebe", das eine Vorder- und eine Rückseite hat und "zumindest an einer Seite geschlossen" ist, lässt sich der glatte Raum als "Filz" charakterisieren, der weder Vorder- noch Rückseite hat und offen, unendlich, unbegrenzt, heterogen ist.³¹ Ist der gekerbte Raum "Stickerei", dann ist der glatte Raum ein "Patchwork", das keinen Mittelpunkt und kein Grundmotiv besitzt. Er ist ein "amorpher", "informeller" Raum, der Raum der Geschwindigkeit bzw. der Bewegung.³² Ist der gekerbte Raum derjenige der Sesshaften, der den Körper in einem unbeweglichen Haus verschließt, dann ist der glatte Raum derjenige der Nomaden, der als ein Außenraum den Körper sich bewegen lässt. Musikalisch gesagt stellt der gekerbte Raum die horizontalen Melodielinien und die vertikalen Harmonieebenen dar, während der glatte Raum die kontinuierliche Variation bzw. die Verschmelzung von Harmonie und Melodie ist. Der gekerbte Raum verweist auf einen Punkt, er ist extensiv, von den Dingen besetzt, während der glatte Raum auf eine Linie verweist; er ist der "Affekt-Raum", der intensive Raum, der Raum der Richtungsänderung, der sich mit den Ereignissen ausdehnt.³³ Der gekerbte Raum ist ein optischer Raum der fernsichtigen Anschauung, der glatte Raum ist dagegen ein haptischer Raum der nahsichtigen Anschauung. In dieser Nähe des glatten Raums gibt es keine Linie zwischen Himmel und Erde, keinen Horizont, keinen Hintergrund, keine Perspektive, keine Grenze, keine Form, kein Zentrum mehr. Was übrig bleibt, ist nur das Werden, das als eine abstrakte Linie keinen festen Umriss mehr umgrenzt.

Dieser Gegensatz zwischen dem gekerbten Raum und dem glatten Raum ist aber zu einfach. In der Tat geht der eine in den anderen über. Diesen Übergang ineinander nennen Deleuze und Guattari den Doppel-Vorgang der Territori-

31 Ibid., S. 659.

32 Ibid., S. 660f.

33 Ibid., S. 663f.

alisierung und Deterritorialisierung. Der glatte Raum ist nicht nur mit “Meer” oder “Wüste” verbunden, sondern kann auch die Stadt, die sich normalerweise als den gekerbten Raum bezeichnen lässt, erobern und deterritorialisieren, damit die Stadt-Nomaden entstehen können. Umgekehrt ist der gekerbte Raum nicht nur jener der Stadt, sondern kann auch Meer und Wüste, die als “Archetypus” des glatten Raumes gelten, territorialisieren. Dieser unendliche Übergang bestätigt die Macht des unendlichen Werdens, das Werden jener Differenz, die der ewige Pathos der Revolution ist. Deshalb hat jede Revolution etwas mit Utopie zu tun, weil “sie die absolute Deterritorialisierung” ist.³⁴ Versucht Revolution, “Erewhon”, “No-where”, “Nirgendwo” zu suchen, dann entfaltet sie nichts anderes als die Ontologie von “Now-here”, “Hier-und-Jetzt”, die Ontologie der Differenz. Die Utopie der Revolution ist darum “eine Utopie der Immanenz”, die Utopie von “Hier-und-Jetzt”, die sich den “autoritären Utopien”, den “Utopien der Transzendenz”,³⁵ entgegenhält bzw. “gegen den Kapitalismus an Realem” kämpft, um somit “immer wieder neue Kämpfe [zu] entfachen, sobald der vorhergehende verraten ist”.³⁶

90

Nicht woanders als in dieser utopischen Kartographie der Deterritorialisierung befindet sich die Wiederholung der Differenz, die Wiederholung der Kämpfe, der Entgrenzungen, die den Raum unendlich differenziert, um die neuen Räume zu produzieren.

Zum [Un]schluss: Konterrevolution der Differenz

Deleuzes Begriff der Differenz, die ihre Zeitigung in Wiederholung und ihre Verräumlichung in der Ausdehnung der “tausenden Plateaus” findet, enthält in sich viele implizite politische Konsequenzen, deren Explizitmachen erforderlich ist. Richard Barbrook zeigte auf, wie hinter Deleuzes “Nomadologie” ein intellektueller Elitarismus stecke, der mit sich selbst nichts anderes bringe als eine “revolutionäre Avantgarde”, die Lenin vertritt.³⁷ Der Einsatz

34 Deleuze u. Guattari, *Was ist Philosophie?*, op. cit., S. 115.

35 Ibid.

36 Ibid., S. 116.

37 Richard Barbrook, “The Holy Fools: Revolutionary Elitism in Cyberspace”, in: Patricia Pisters (Hrsg.), *Micropolitics of Media Culture: Reading the Rhizomes of Deleuze and Guattari*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2001, S. 159–75.

dieser Avantgarde bringe dennoch in der Tat entweder eine neue herrschende Autorität, wie es im Stalinismus der Fall ist, oder eine terroristische Anarchie, wie die Kulturrevolution in China ein Beispiel ausmachte, hervor. Überdies führe die Verwirklichung der Nomadologie unvorstellbar zum Regime der Roten Khmer. Die Deterritorialisierung werde in diesem Fall genau zur Guerillabewegung und zur Zerstörung der Stadt im wortlichen Sinn, "Anti-Ödipus" zur Zerstörung der Familienverhältnisse in der "Kommune". Die reale Revolution der Differenz wird sozusagen zum Albtraum des Realen. Ich versuche jedoch nicht dieser kritischen Richtung zu folgen, sondern einer anderen, die aufweist, wie die Differenz in ihrer inneren Logik eine Konterrevolution ist.

Im gewissen Sinn kann man die Differenzphilosophie als eine Medienphilosophie auszeichnen. Die unendliche Verschiebung jenes Werdens, dem die Differenz innewohnt, die unendliche Verkleidung der Wiederholung, in der man niemals die nackte letzte Instanz erreichen kann, die unendliche Verkettung, in der kein Moment sich als die absolute Identität identifiziert, all diese drei verkörpern eine neue Ordnung, die Ordnung der unendlichen Medialisierung. Mit dem Hegel'schen System den Charakter der langfristigen Vermittlung teilend, ist sie ein Hegelismus ohne das Absolute bzw. ohne die Aufhebung, so sehr sie sich auch vom Hegelismus abzutrennen pflegt. In dieser neuen Medialität der Differenz, in der jedes Moment in seinem Ansichsein sich bewahrt, tritt ein neues System hervor, ein System ohne Zentrum, ein System, das sich selbst zu differenzieren vermag, d. h. ein System, das selber seine Alternative produzieren kann. So sehr all diese Eigenschaften dem Kapitalismus zu widerstehen scheinen, verleiblichen sie eine neue Evolution des kapitalistischen Körpers, der sich selbst nun zugunsten einer so radikalen Andersheit modifizieren kann. Anders gesagt kann der kapitalistische Körper sich selbst nun sein Anderes einverleiben. Die Selbstheit verfügt schon über die Fähigkeit, ihr Anderes selbst herzustellen.

Es ist kein Wunder, dass Deleuzes Raumauffassung eine Vorhersage der späteren Fortschritte der informatischen Technik ist. Rhizomatik ist die Grundarchitektur des heutigen sozialen Netzwerks. Sein virtueller Raum verwirklicht sich längst als die virtuelle Realität, welche unsere Gesellschaft jetzt in jeder Hinsicht durchdringt. Erstaunlicherweise wird jene Philosophie, die eine anarchische Revolution gegen den Kapitalismus beansprucht, zu einer

beinahe unumkehrbaren Konsolidierung des Spätkapitalismus in seiner feinsten, subtilsten Form. Diese neue, scheinbar milde, gewaltlose Form des Kapitalismus ist aber in der Wahrheit die Gewaltsamste, weil sie jeden Widerstand neutralisiert, indem sie alle realen Widerstände virtuell medialisiert. In einer solchen virtuellen, medialen Ordnung erlangt jeder Widerstand keine reale Bedeutung mehr.

Ein möglicher Widerstand kommt heutzutage deshalb mit einer Rückkehr zusammen, der Rückkehr der Natur, die mit dem Auftritt der Ideologiekritik vom Marximus bis zur Dekonstruktion entmythologisiert wurde und keinen Platz mehr in der gegenwärtigen medialisierten Ordnung findet. Wenn jede Revolution zu ihrem Wesen ein Ereignis hat,³⁸ das die bestehende Ordnung zusammenbrechen lässt, dann ist unser einziges Ereignis heutzutage das der Natur; nicht die Natur im Sinne der Natürlichkeit, die schon begraben wurde und für immer begraben werden soll, sondern die Natur im Sinne des einzigen wahren Anderen der Medienordnung, das sich selbst nicht medialisieren lässt. Wenn die Differenz noch eine revolutionäre Bedeutung im Kampf gegen die medialisierte Welt hat, die sie selbst entstehen lässt, dann ist diese Bedeutung in der Natur zu finden.

Gerade an diesem Ort des Ereignisses der Natur, sehr wahrscheinlich einem Nicht-Ort, würde eine neue echte Revolution anfangen.

38 Zum ereignishaften Wesen der Revolution, das sowohl die Medienordnung scheitern lasse bzw. die Entstehung einer neuen revolutionären Gemeinschaft ermögliche, siehe Peter Trawny, *Medium und Revolution*, Matthes & Seitz Berlin Verlag, Berlin 2011.

Literaturverzeichnis

Barbrook, Richard: "The Holy Fools: Revolutionary Elitism in Cyberspace", in: Pisters, Patricia (Hg.): *Micropolitics of Media Culture: Reading the Rhizomes of Deleuze and Guattari*. Amsterdam: Amsterdam University Press 2001.

Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung*. Übers. v. Joseph Vogl. München: Fink 1992.

Deleuze, Gilles u. Guattari, Félix: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Übers. v. Bernd Schwibs. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.

Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II. Übers. v. Gabriele Ricke u. Ronald Voullié. Berlin: Merve 1997.

Was ist Philosophie?. Übers. v. Bernd Schwibs u. Joseph Vogl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2014.

Derrida, Jacques: *Grammatologie*. Übers. v. Hans-Jörg Rheinberger u. Hanns Zischler. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.

Džanić, Denis: "Derrida and Deleuze: The Phenomenological Origin of Difference in Derrida and Deleuze", in: *Phainomena* XXIII/88-89. Juni 2014.

Heidegger, Martin: *Der Satz vom Grund*. Gesamtausgabe Bd. 10. Hg. v. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: V. Klostermann 1997.

Marcuse, Herbert: *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*. Übers. v. Marianne von Eckardt-Jaffe. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995.

Trawny, Peter: *Medium und Revolution*. Berlin: Matthes & Seitz Berlin 2011.