

# From Philosophy to Spiritual Science – Yeshayahu Ben-Aharon on Gilles Deleuze and Rudolf Steiner

Torbjørn Eftestøl

► GERMAN TRANSLATION

## Abstract

Rudolf Steiner conceived of his work as a ‘spiritual science’. In his book on the history of philosophy *The Riddles of Philosophy*, he writes that one can expect philosophy in the future to develop in the direction of a spiritual science. Hundred years after Steiner the question arises whether such a development can be seen. The following article explores this question on the basis of the work of philosopher and anthroposophist Dr Yeshayahu Ben-Aharon. Ben-Aharon claims that in the philosophy of Gilles Deleuze such a development can be perceived. Taking Ben-Aharon’s work as point of departure, the article explores this claim by focusing on Steiner’s idea of a living death process constitutive of human consciousness and shows how this can be found also in Deleuze’s thinking. According to Steiner, what he terms an ‘imaginative cognition’ is related to the experience of this process. The notion of a spiritual science is then discussed with regard to the works of Deleuze and his co-author Félix Guattari and their notion of a ‘nomad’ science of intensity and the virtual. Ben-Aharon’s reading of Deleuze and Guattari is contextualized by Ben-Aharon’s own account of the creation of imaginative cognition. This shows how the idea of an immanent relation between life and death can be brought to bear on Deleuze and Guattari’s claim that philosophy creates a *new* virtuality. The article ends by outlining Ben-Aharon’s

critique of Deleuze, pointing to a difference between Steiner's spiritual science and Deleuze and Guattari's philosophy of impersonal intensive individuation without any identity.

*Keywords:* Spiritual Science, Rudolf Steiner, Gilles Deleuze, Yeshayahu Ben-Aharon, Philosophy, Life and Death.

## 1. Introduction:

### From Philosophy to Spiritual Science

In *Riddles of Philosophy* Rudolf Steiner writes that the future development of philosophy requires it to take a new step. The conception and experience of thinking, understood and practiced as a reflection and representation of the world, will have to give way to a radical transformation through which philosophy metamorphoses into a spiritual science. Such a development lies inherent in tendencies of the philosophical tradition itself, Steiner suggests, and "a pursuit of these innate tendencies leads the soul to the recognition of its own supersensible nature" (GA 18, 627). Steiner writes that

observation seems to show that it is characteristic of these philosophies and their historical trajectory that they do not consistently continue their direction toward the goal they are seeking, and that this direction must lead to the world view outlined at the end of this book. They seek to become a real 'science of the spirit'. (GA 18, 324)

Such a spiritual science requires a radical transformation of the forces of cognition, and Steiner claims his own work to be based on a methodologically grounded transformation of thinking and perception, outlined in his philosophical-anthroposophical works. There is thus understood an inherent continuity between the philosophical-epistemological work and the form of a spiritual empiricism that Steiner claims Anthroposophy to be an expression of. Philosophical thinking, when developed according to the principles laid out in Steiner's epistemology, is said to give way to an esoteric spiritual science. As Hartmut Traub writes, one "may even interpret this transformation from philosophy to esotericism as a metamorphosis of Steiner's philosophy. However, the philosophical and intellectual basis of this transfor-

mation must not be abandoned or even thrown off: it is a constitutive-stabilizing factor in the new form”.<sup>1</sup>

Steiner terms the ensuing new spiritual form of research ‘imaginative cognition’ and qualifies it as a direct perception and participation in the living forces constitutive of ordinary human consciousness.<sup>2</sup> These forces in turn are characterized as an ‘etheric life’ which expresses itself in all living phenomena, but is, in itself, a supersensible realm permeating all material-physical and psychological processes.<sup>3</sup> In the book *Cosmology, Religion and Philosophy* Steiner claims ancient philosophy to have originated from an experience of this spiritual life, and expects philosophy in the future to regain a direct relation to it:

‘imaginative knowledge’ is the means whereby we can recall the very substantial reality of ancient Philosophy, but we can also conceive a new Philosophy, and a real conception of Philosophy can only come into being by means of this imaginative knowledge. (GA 25, 17)

This leads to the question whether any such philosophical development can be perceived today and brought in relation to the fundamental ideas behind Steiner’s concept of a spiritual science.

The following article sets out to critically answer this question in the affirmative. It does so by taking the work of the philosopher and anthropologist Yeshayahu Ben-Aharon as point of departure, and on this basis shows that Rudolf Steiner’s concept of a spiritual science can be related to the philosophy of Gilles Deleuze and his co-author Félix Guattari.<sup>4</sup> Thus, a kind of

1 Traub (2023), 52.

2 Terje Sparby (2020) gives an overview of characteristics of imaginative consciousness in Steiner’s work, showing its complexity. However, the crucial aspect to be dealt with below of how Steiner claims a living death-process underlies the constitution of normal consciousness, and how the assimilation of this death-process into the life of pure thinking constitutes the formation of imaginative consciousness, is not discussed by Sparby. This is because in this article his aim is not to treat “the actual transformation of regular mental activity into imagination as described in Steiner’s writings on cognitive development.” Sparby (2020), 9.

3 The differentiation between spiritual forces and their ultimate origin and expression in spiritual Beings (Wesen) that Steiner develops, naturally makes this issue much more complex. This differentiation will be briefly returned to in the closing section.

4 In this article the focus lies on Deleuze and Deleuze & Guattari’s texts, and I don’t differentiate between Deleuze’s solo and co-authored works. I also don’t consider the solo works of Guattari.

triangulation between Rudolf Steiner, Yeshayahu Ben-Aharon and Gilles Deleuze will form the conceptual basis for the present article. While Steiner's idea of a spiritual science is the underlying topic, the textual basis will be Ben-Aharon's publications on the philosophy of Deleuze as it relates to Rudolf Steiner's ideas about spiritual science, and central works of Deleuze and Guattari. Yeshayahu Ben-Aharon published an extensive treatment on the question of how a spiritual science can be created based on the works of Steiner in 1995 in *The New Experience of the Supersensible*. Since then, a number of publications that treat this topic has emerged from Ben-Aharon, and within the scene of anthroposophical literature, his works arguably stands out as the most rigorous and systematic treatment of this question, while at the same time making claims to a realization of spiritual cognition. In his review of Ben-Aharon's book *Cognitive Yoga*, David Adams described it as "a most extraordinary book – probably the most extraordinary book that has been written within anthroposophy since the original work of Rudolf Steiner."<sup>5</sup> Others have voiced critical concerns about Ben-Aharon's work, notably among them Andreas Neider and Franz Hofner in their review of *The Spiritual Event of the 20th Century* in *Die Drei*, claiming Ben-Aharon's account of his spiritual cognition to be inadequate<sup>6</sup> or based on a subjective projection.<sup>7</sup> In Ben-Aharon's work the conception of spiritual science developed by means of Steiner's work has also been brought in connection to contemporary philosophy from the 20th Century, and this makes the basis for the present study. In the context of Steiner research, this study can be placed in relation to what Hartmut Traub and Marcelo da Veiga point to as a fundamental question, namely "the possibility of autonomous spiritual or supersensible cognition developed according to the specific principles postulated by Steiner."<sup>8</sup> The article approaches the question of such a possibility by means of a comparative reading of Ben-Aharon and Deleuze in order to bring to light converging lines of thought. By this means it also contributes to a contemporary contextualization of Steiner's idea of a spiritual science.

While both Deleuze and Guattari's work developed during their respective careers, not least due to their intellectual encounter, there is clearly a continuity of Deleuze's philosophical position across his work.

5 Adams (2018), 30.

6 Neider (1994).

7 Hofner (1994).

8 Traub & da Veiga (2023), 21.

After situating Deleuze in relation to esoteric and occult philosophy and tradition, Yeshayahu Ben-Aharon's treatment of Deleuze's philosophy will be outlined. This section will focus on the notion of a spiritual death-process behind the constitution of human consciousness, and how a spiritual science is depicted as dependent on a thinking that can attain this individuating process so as to be able to research the relation between empirical and supersensible consciousness. A discussion of central texts by Deleuze and Guattari follows which aims to show how Deleuze and Guattari's philosophy and their notion of a 'nomad' or 'minor' science can be understood in relation to the idea of a spiritual science. The article ends by discussing how Ben-Aharon's interpretation of Deleuze and Guattari's philosophical apparatus can advance our understanding of this philosophy with regard to central problems of spiritual science.

## 2. Situating Deleuze in relation to Esoteric Philosophy and Steiner's 'Spiritual Science'

The French philosopher Gilles Deleuze has received widespread attention in the anglophone academic world, especially in the last twenty years, and the English commentary has grown exponentially. As part of this, the work to unearth Deleuze's many unorthodox and previously less well-known sources and influences has led to his esoteric and occult leanings also being brought to light. While Deleuze's thinking primarily engages the philosophical canon, his work also references and draws on a number of esoteric and occult thinkers and strands of thought. In the article 'The Somnambulist and the Hermaphrodite: Deleuze and Johann de Montereaggio and Occultism' Christian Kerslake points out that Deleuze's own concession to an "esoteric history of differential philosophy"<sup>9</sup> has been overlooked in scholarship.

It has been assumed that by 'esoteric' Deleuze simply means 'obscure'; and of course it is true that the figures of Solomon Maimon, Hoëne Wronski and Jean Bordas-Desmoulin are rarely referred to in standard histories of the mathematical calculus.

9 Deleuze (1994), 170.

But it is also true that both Malfatti's mathesis and Wronski's use of the calculus played important roles in the birth of modern occultism.<sup>10</sup>

Kerslake writes that according to the historian and philosopher Sarane Alexandrian, the notion of a *mathesis universalis* that Malfatti and Wronski employ was used "to denote the conjugation of metaphysics and mathematics in a *scientia Dei*, or science of God" and that "Deleuze explicitly says that there is a *mathesis universalis* that corresponds to his theory of Ideas".<sup>11</sup>

In addition to Kerslake, who also published the book *Deleuze and the Unconscious* (2007a) which unearths a number of other esoteric and occult authors' influence on Deleuze, Joshua Ramey has studied Deleuze's philosophy in light of the western hermetic tradition in *The Hermetic Deleuze: Philosophy and Spiritual Ordeal* (2012). While these studies show that Deleuze's philosophy draws on several thinkers that belong to an esoteric strand of thought, there is in his writings no sign that he read or related to the anthroposophy of Rudolf Steiner. On a textual basis, the closest may be Deleuze's reference to D. H. Lawrence's book *Fantasia of the Unconscious* (1923) in which an account of the anatomy of subtle etheric and astral bodies is given. In an essay called 'To have Done with Judgement', Deleuze writes that the body without organs – a name taken from the playwright Antoine Artaud – "is an affective, intensive, anarchist body that consists solely of poles, zones, thresholds, and gradients. It is traversed by a powerful, non-organic vitality".<sup>12</sup> He then continues to relate this body with Lawrence's account who, Deleuze writes, "paints a picture of such a body, with the sun and moon as its poles, with its planes, its sections, and its plexuses".<sup>13</sup> Lawrence's ideas are themselves in part derived from *The Apocalypse Unsealed* (1910) by James Pryse, who was an associate of the group of theosophists around Helena Blavatsky.

In the context of Steiner studies, Deleuze's thinking has first been explored by Yeshayahu Ben-Aharon. The main texts in which Ben-Aharon discusses Deleuze and Guattari's philosophy is the essay 'Spiritual Science and Contemporary Philosophy in Dialogue' published in *Spiritual Science*

10 Kerslake (2007b).

11 Kerslake (2007b). See Deleuze (1994) page 181 and 190 for this claim.

12 Deleuze (1997), 131.

13 Ibid.

in the 21st Century, and the book *The Event in Science, History, Philosophy & Art*. In ‘Spiritual Science and Contemporary Philosophy in Dialogue’ Ben-Aharon contextualizes Deleuze in relation to anthroposophical ideas more generally, while the treatment in *The Event in Science, History, Philosophy & Art* is a more systematic exposition. In this book, the philosophy of Deleuze and Guattari is used to portray what Ben-Aharon describes as a “science of the event”.<sup>14</sup>

In addition to these explicit treatments of Deleuzian thought there are also implicit connections in Ben-Aharon’s work. In *The Event in Science, History, Philosophy & Art*, Ben-Aharon announced that in his forthcoming book *Cognitive Yoga* he will go more into detail of what is outlined as the science of the event.<sup>15</sup> Ben-Aharon writes in this connection that what Deleuze and Guattari name a ‘body without organs’ is “one of the first virtual creations actualized through the virtual actualization” and that the “process of virtual actualization outside of the organic body will be described in detail in my book on *Cognitive Yoga*”.<sup>16</sup> However, in *Cognitive Yoga* the term ‘body without organs’ is no longer used and has been exchanged with the anthroposophical expression ‘etheric body.’ This exchange thus implies a connection between Deleuze and Guattari’s notion of a body without organs of non-organic intensive life, and the concept of an etheric formative body of living time. We can also note the similarity between the subtitle of *Cognitive Yoga – Making Yourself a New Etheric Body and Individuality* – and the chapter (or ‘plateau’ as it is called) ‘How Do You Make Yourself a Body Without Organs?’ in *A Thousand Plateaus* where Deleuze and Guattari treat this question. Thus, even though *Cognitive Yoga* has almost no reference to Deleuze and Guattari, and uses a different terminology, we can note that there remains a continuation between Ben-Aharon’s work with Deleuze and Guattari in *The Event in Science, History, Philosophy & Art* and the account of his own creation of a spiritual science in *Cognitive Yoga* based solely on the works of Rudolf Steiner.<sup>17</sup>

14 Ben-Aharon (2018), 116.

15 Ibid.

16 Ibid., 133.

17 Ben-Aharon writes that his method is developed from combining Steiner’s *Philosophy of Freedom* (SKA 2: PF) and the lecture cycles *The Mission of Michael* (GA 194) and *Boundaries of Natural Science* (GA 332) in which the creation of and mutual relation between pure thinking and pure perception is outlined.

In addition to Ben-Aharon's work, the scholars Frederick Amrine and Bo Dahlin has also connected Deleuze's philosophy to Rudolf Steiner. In 'The magic formula we all seek: Spinoza + Fichte = x' Amrine writes that "Deleuze's 'plane of immanence' must be what Rudolf Steiner termed in his own late work a realm of 'living working', as opposed to the realm of 'finished work'".<sup>18</sup> In another context, Amrine has also brought Deleuze in relation to Goethean ideas of "an alternative scientific method in which an imaginative faculty previously restricted to aesthetics – *anschauende Urteilskraft*, or 'intuitive judgment' – is transformed into the rigorous instrument of an expanded science." According to Amrine Deleuze is "aligning himself directly with this Goethean counterparadigm".<sup>19</sup> Bo Dahlin has discussed Deleuze and Guattari's philosophy in relation to Steiner in several texts, especially in connection to educational philosophy. In the article 'Gloves of Ice or Free Hands?' Dahlin argues that "some of Steiner's ideas are compatible – or resonate in harmony – with the nonrepresentational epistemologies of Deleuze".<sup>20</sup> Dahlin here focuses on the virtual nature of the concept in Deleuze's philosophy, comparing it to Steiner's epistemology on the one hand and its relevance for our understanding of education and the process of open-ended learning related especially to aesthetics on the other. Mentioned should also be made of Scott E. Hicks' *The Resurrection of Thinking* (2018) which engages with Badiou, Deleuze, Derrida and Levinas in relation to Steiner's thinking.

### 3. Ben-Aharon on Deleuze and the Encounter with 'Living Death'

In the lecture 'Spiritual Science and Contemporary Philosophy in Dialogue' Ben-Aharon gives a short overview of French philosophy in the 20<sup>th</sup> Century, tracing its roots to the German thinkers Hegel, Nietzsche, Husserl and Heidegger, before he arrives at the French philosopher Gilles Deleuze, characterizing him as

<sup>18</sup> Amrine (2015a), 186.

<sup>19</sup> Amrine (2015b), 46–47.

<sup>20</sup> Dahlin (2013), 68. See also Dahlin (2017) and (2013) for further discussions of Deleuze's concepts in relation to Steiner.



a sun which outshines all the French intellectual stars but also contextualizes them, giving them their historical formation and placing thinking on its way in the trajectory and direction of its future cosmic destination ... It was Deleuze, alone and together with Félix Guattari, who pointed out philosophy's future role and task, in all his writings.<sup>21</sup>

In order to approach how this future role and task comes to expression, Ben-Aharon quotes Deleuze and Guattari saying that "The sole purpose of philosophy is to be worthy of the event" – a statement which, he says, can serve as "a symptomatic signpost in the evolution of philosophy".<sup>22</sup> In *The Event in Science, History, Philosophy & Art* Ben-Aharon repeats this quotation and writes that this statement

expresses a profound shift of the whole nature and practice of thinking. We can even say, without exaggeration, that it expresses a real reversal and inversion, inside out and outside in (the German language expresses this in one word: *Umstülpung*), of what used to be understood and experienced as thinking in the modern age as a whole.<sup>23</sup>

But what is the event to which philosophy's sole aim is to become worthy of? In 'Spiritual Science and Contemporary Philosophy in Dialogue' Ben-Aharon characterizes the event as the experience of living time, "the ever pulsating, breathing, vibrating movement of universal immanent life".<sup>24</sup> A philosophy whose aim is to become worthy of the event thus aspires to think life in its immanent immediate flux, as a universal, intensive and nonorganic reality. To think life in this way 'expresses a profound shift of the whole nature and practice of thinking' because thinking attains and becomes itself this intensive life. Deleuze's many central concepts – such as difference, intensity, virtuality, the plane of immanence, the body without organs, and the Event – can thus be understood in relation to this transformation of thinking and new conception of life.

21 Ben-Aharon (2017), 13.

22 Ibid. In Burchell and Tomlinson's translation of *What is Philosophy?* the statement is rendered as "Philosophy's sole aim is to become worthy of the event." Deleuze & Guattari (1996), 160.

23 Ben-Aharon (2018), 114.

24 Ben-Aharon (2017), 14.

When thinking is spiritualized, Ben-Aharon claims, one experiences the essence of life as immanent, universal reality.<sup>25</sup> The vitalist and panpsychist image of the world that Deleuze's philosophy gives expression to then becomes more than a merely theoretical postulate.<sup>26</sup> One *lives* this immanent life according to Ben-Aharon, and in Deleuze's texts, he writes, we find an authentic expression of this transformation and *Umstülpung* of thinking into intensive, cosmic life.<sup>27</sup> However, Ben-Aharon stresses that this intensive experience of life has

flip side that comes organically woven with it. If one has come so far as to experience the essence of pure life, one has begun at the same time also to lift into consciousness the unconscious and real (that is *living*) death process that underlie ordinary thinking.<sup>28</sup>

In order to show this aspect is present in Deleuze's thinking Ben-Aharon connects the first 'signpost' with a longer quotation, taken from an earlier book, *The Logic of Sense*, published in 1969. From the chapter 'Twenty-First Series of the Event' Ben-Aharon compiles the following quotation as an expression of what it means that philosophy becomes worthy of the event:

Every event is like death, double and impersonal in its double ... Only the free man ... can comprehend ... every mortal event *in a single Event* which no longer makes room for the accident ... It is at this mobile and precise point, where all events gather together in one that transmutation happens: this is the point at which death turns against death; where dying is the negation of death, and the impersonality of dying no longer indicates only the moment when I disappear outside of myself, but rather the moment when death loses itself in itself, and also the figure which the most singular life takes on in order to substitute itself for me.<sup>29</sup>

This brings us to the central problem of how, from this vantage point, death is no longer a negation of life, but an immanent part of it, and how the relation between life and death itself undergoes a transmutation in the Event.

25 Ibid., 33.

26 John Protevi (2011) terms Deleuze a 'process panpsychist'.

27 Ben-Aharon (2017), 34.

28 Ibid.

29 Deleuze (2004), 173–174.

In Deleuze's words, at this moment "death turns against death" such that it is death itself that dies and reveals "the figure which the most singular life takes on in order to substitute itself for me". This transmutation and transubstantiation is central to Ben-Aharon's reading of Deleuze because it expresses the very threshold in which the forces of life and death can be studied in their immanent relationship. Thus, what is significant is not merely the association of thinking with an intensive, non-organic life, but the relation this has to the constitution of normal human consciousness. If what distinguishes mystical and visionary experiences from a spiritual science is whether the spiritual experience produced can be used also to research how these experiences relate to the normal, organically bound human consciousness, then a spiritual science needs to find a way to empirically charting this domain of the threshold. That requires the researcher to see and study *how* this intensive life conditions normal empirical thinking and the consciousness bound to the organic domain, and observe what happens in and on this threshold.

Thus, this quote is read by Ben-Aharon as exemplifying the central problem in the constitution of an imaginative cognition and spiritual science. When thinking is metamorphosed into etheric life, the dying of this life into the constitution of human consciousness and representational thinking can be perceived and studied. And as we will see, Steiner describes the problem of how ordinary human consciousness emerges from the suppression and 'dying' of a superconscious spiritual vitality to be at the heart of the creation of 'imaginative cognition' and spiritual science.

#### 4. Steiner on Spiritual Science and the Living Death

In Steiner's book *The Riddles of the Soul*, (originally translated as *The Case for Anthroposophy*) Anthroposophy or spiritual science is outlined as a form of cognition capable of perceiving representational cognition and thinking – or human consciousness in general – as based upon a spiritual death-process. The content of consciousness, or 'representations,' are spiritual life and experiences that have been 'benumbed' and 'devitalized' so as to emerge as conscious representations:

They have to suppress (herabdämpfen) their own life in order to become conscious experiences of normal consciousness. This suppression is effected by every sense perception. Consequently, when the mind receives a sense impression, there is a numbing (Herablähmung) of the life of the representation, and it is this benumbed representation which the psyche experiences as the medium of a cognition of outer reality. All the representations and ideas that are related by the mind to an outer sense reality are inner spiritual experiences, whose life has been suppressed. In all our thoughts about an outer world of the senses, we have to do with deadened representations. And yet the life of the representation is not just annihilated; rather it is disjoined from the area of consciousness but continues to subsist in the nonconscious provinces of the psyche. That is where it is found again by the organs of the spirit. Just as the deadened ideas of the soul can be related to the sense world, so can the living ideas apprehended by spiritual organs be related to the spiritual world. (GA 21, 26)

Following this quote, all knowledge that comes about from sense-perception and normal thinking is based upon an unconscious death-process. This claim lies at the basis for Steiner's anthropology and is all-pervasive in his thinking. In everything from the pedagogical and medical to epistemological and cosmological ideas, the three-fold human being with its polarity between thinking and will, corresponding to that between death and life, can be found.

This distinction between consciousness emerging from a death-process, and the metabolic and will process as being fully immersed in the spiritual life of the cosmos, is given a more general articulation in Steiner's late *Leading Thoughts* where he characterizes this process philosophically as the emergence of non-being or 'picture-being' within 'the ocean of being':

in his momentary ideation or *forming of ideas* man lives not in an element of real being, but only in a mirroring of being – in a picture-being. In this fact the possibility of development of freedom lies inherent. All that is *being* in consciousness is a compelling power. But a *picture* cannot compel. If anything is to be brought about through the impression of the picture, it must happen quite independently of the picture. Man becomes free through the fact that with his consciousness-soul he rises out of the ocean of being and emerges in the picture-existence *which has no being*. (GA 26, 216)

Finally, one of the mantras for the esoteric lessons of the ‘Michael school’ that Steiner installed towards the end of his life encapsulates the above problem in the phrase “Because you lose the power of thinking / In time’s annihilating stream” (GA 270a, 153).<sup>30</sup> Thus, the deadened ideas of the soul that form the relation to an outer, sense-perceptible reality, are part of a stream of living time’s annihilation through which the living forces of thinking are lost. And in Steiner’s view, this constitution of human consciousness is the emergence of non-being withing the ocean of being.

This ontological dimension has deep implications for epistemology. Deadened representations constitute normal, every-day consciousness, and to engage with knowledge-processes, the living dimension must also be understood and experienced. To think not only has a logical dimension of content, thinking also has a vital dimension of movement and rhythm which has to do with a life-process and, ultimately, a moral-ethical dimension. If the truth of the first aspect depends on representational coherence and conceptual consistency, the second dynamic dimension cannot be fully determined by these parameters. As a process taking place in the world, the very *production of thought* must be evaluated and perceived alongside the conceptual and representational content. This would imply to need to find again the life that, as Steiner says, is ‘suppressed’ in the formation of a normal representation – or normal consciousness in general – and relate this spiritual life to the dying life of consciousness: “Just as the deadened ideas of the soul can be related to the sense world, so can the living ideas apprehended by spiritual organs be related to the spiritual world” (GA 21, 26).

In *Riddles of the Soul* Steiner writes that the new form of cognition that arises in this way can be termed ‘imaginative’ (Ibid., 27). Imaginative cognition constitutes the first stage of a spiritual science, and its development is based on a transformation of thinking into living forces in which a central issue is the experience and perception of the death-process constitutive of normal, representational consciousness. This belongs to the central problem of the creation of a spiritual science in Steiner’s view.

In several of Ben-Aharon’s books, this process discussed and described as the central issue with regard to Steiner’s idea of a spiritual science. In addition to the conceptual outline of this process, Ben-Aharon also portrays it

30 The original phrase in German is ‘Weil du des Denkens Kraft / Verlierst im Zeitvernichtungsstrome’.

from an experiential point of view. So, for example in *Cognitive Yoga* where Ben-Aharon writes about the experience of a living death in the following way:

In this dusk between the worlds, in between the dying out of the light of ordinary cognition, based on clear-cut and dead representations, and the stream of living cognition, still in a state of potential, the forces of death become alive and animated. It is a very special kind of life, this life of death in which we participate now, as these forces are the forces of our own (dying) being. But our active participation infuses it with new life, and makes it increasingly concrete and substantial. The important point is to realize that it is *we* that become the *whole* process and event. We enliven this death and we become this resurrection as an individualized spiritual self-conscious activity.<sup>31</sup>

As we saw above, Ben-Aharon also interprets Deleuze as giving expression to a similar experience, and he thus understands Deleuze's thinking to push philosophy towards a spiritual science, exemplified by the quotation from the 'Twenty-First Series of the Event' in *The Logic of Sense*. In effect, Deleuze's philosophy thus appears to confirm Steiner's expectation that philosophy in the future would move towards a spiritual science. But to critically affirm this, we need to look more closely how the relation between life and death figures in Deleuze's thought, and explore in some detail what conceptions Deleuze and Guattari have of the relation between philosophy and science.

## 5. Death Present in the Living as Individuating Factor in Deleuze's Philosophy

Ben-Aharon quotes from *Logic of Sense* as exemplification of a thought that has attained its own differential relation between life and death. But does this process figure in Deleuze's philosophy in a systematic way? One could object that Ben-Aharon relies on a statement that can be interpreted metaphorically, as a literary trope or idea that should not be taken as the expression of a factual experience. One way to approach this question is to see to

<sup>31</sup> Ben-Aharon (2016), 93–94.

what degree the idea of a living death immanent to life figures in Deleuze's philosophy more generally and systematically.

In *Difference and Repetition*, Deleuze portrays the theme of death from two different aspects or point of view. The first concerns the idea of "death present in the living" as individuating factor.<sup>32</sup> The other is encapsulated in his claim that "there is an experience of death" connected to the creation of thinking in thought.<sup>33</sup>

In a dense and complex section in the second chapter of *Difference and Repetition* Deleuze develops an account of individuation where he reinterprets a number of psychoanalytic concepts according to his own ontology. The central issues here is how he describes the formation of the ego and the thinking cogito as emerging from the birth of a (third) synthesis of time which is characterized as a pure and empty form of time. Eventually this pure and empty form of time is equated with a death present in the living:

Death does not appear in the objective model of an indifferent inanimate matter to which the living world would 'return'; it is present in the living in the form of a subjective and differentiated experience endowed with its prototype. It is not a material state; on the contrary, having renounced all matter, it corresponds to a pure form – the empty and pure form of time.<sup>34</sup>

The pure and empty form of time emerges in the third synthesis on the basis of which the ego and the cogito gradually establishes itself. As such, he presents the image of human individuation grounded upon a death present in the living. This death present in the living is an intensive death or a cancellation of the intensive differences that animate all temporal and living processes. From the virtual plane an intensive field of individuation, in which intensive difference relate to intensive difference, drives all individuating processes.

But within this field that produces the actual, human self-consciousness is individuated when the death present in the pure and empty form of time is folded upon itself. The human ego emerges when a form of time is abstracted from the sentient and living actualizing time, folded upon itself,

<sup>32</sup> Deleuze (1994), 112.

<sup>33</sup> Ibid., 114.

<sup>34</sup> Ibid., 112

and becomes narcissistic. This narcissistic ego, Deleuze writes, is “the phenomenon which corresponds to the empty form of time without filling it”.<sup>35</sup> Human individuation is grounded upon this living death-process because, as Deleuze writes, death “is inscribed in the I and the self, like the cancellation of difference in a system of explication, or the degradation which compensates for the processes of differentiation”.<sup>36</sup> The cogito, as the center of thinking self-consciousness, emerges by means of a ‘crucifixion’ of this intensive difference, or nonorganic life:

The ‘I think’ is the most general principle of representation – in other words, the source of these elements and of the unity of all these faculties: I conceive, I judge, I imagine, I remember and I perceive – as though these were the four branches of the Cogito. On precisely these branches, difference is crucified.<sup>37</sup>

Deleuze thus presents an elaborate account of individuation that share a resemblance to Steiner’s explanation of how human consciousness emerges from a devitalization and suppression of life. Thinking and ordinary human consciousness is “a flower of continuous unconscious death”, to use an expression of Ben-Aharon,<sup>38</sup> because a dead time becomes the foundation for thinking: “It is the empty form of time ... which causes thought to function – in other words, the entire machine of determination and the indeterminate”.<sup>39</sup>

But if ordinary consciousness is a life is begotten from a spiritually living death process, then the opposite happens in the constitution of a transcendental empiricism, which Deleuze portrays in *Difference and Repetition* as the true act of creation which engenders “‘thinking’ in thought”.<sup>40</sup> Above we saw how Ben-Aharon reads the passage from *Logic of Sense* on the Event as expressing a transmutation of the living death process underlying the formation of ordinary thinking consciousness. When Deleuze writes that “death turns against death” and “loses itself in itself” and a “most singular

35 Ibid., 110.

36 Ibid., 259.

37 Ibid., 138.

38 Ben-Aharon (1995), 68.

39 Deleuze (1994), 276.

40 Ibid., 147.



life substitutes itself for me”,<sup>41</sup> he gives expression to the very metamorphosis of thinking, from thought as acts of determination grounded upon the pure and empty form of time, to an *experience* of the creation of this empty form of time underlying thought. In the account in *Difference and Repetition*, Deleuze therefore writes that in the creation of thinking in thought, the thinker is “abstracting time from all content in order to separate out the pure form”.<sup>42</sup> Because this is the very foundation for the ego and the cogito, the releases of the pure and empty dead form of time at the heart of the subject implies a radical metamorphosis of thinking and consciousness into intensive, differential life. And from this vantage point, the third synthesis of time is lived through, which is why Deleuze also writes that there “is an experience of death which corresponds to this third synthesis”.<sup>43</sup>

The differential of life and death that constitutes human consciousness, and which is the experimental and experiential problem to be lived through in the creation of imaginative cognition can thus be found also in Deleuze’s *Difference and Repetition*. A death immanent to life, present in the living, is the central individuating factor, and this factor is experienced and individuated when transcendental empiricism becomes operative.

In Deleuze’s oeuvre he returns to this theme several places, and it constitutes a central topic not only in his account of the creation of a transcendental empiricism, but also in his ontology. Taking up ideas from Spinoza, Nietzsche, Bergson and Dun Scotus, Deleuze develops an ontology of being as becoming. This ontology of becoming is conceptualized as process taking place between a virtual plane of immanence, an intensive field of differentiation and individuation, and the actualized forms and differences. In this ontology Life is no longer tied to the living, to organic form, but is co-extensive with becoming itself. The virtual and intensive plane of immanence is a powerful non-organic Life implicated in all actualization and individuation. As a consequence, death can no longer be conceived of primarily as “an indivisible and decisive event”, as he writes in the book *Foucault*.<sup>44</sup> Before and beyond the death of the living being and individual person there is a more fundamental dimension of death “as being coextensive with life and

41 Deleuze (2004), 173–174.

42 Deleuze (1994), 114.

43 Ibid. See Eftestøl (2016) for a discussion of the creation of thinking in thought in Deleuze’s philosophy as a process of *Stirb und Werde* (die and become).

44 Deleuze (1999), 79.

as something made up of a multiplicity of partial and particular deaths”.<sup>45</sup> Similarly, in *What is Philosophy?* death “appears as a pure event whose variations are coextensive with life”.<sup>46</sup>

In *A Thousand Plateaus* the theme occurs a number of times, and in the plateau ‘November 20, 1923: Postulates of Linguistics’ Deleuze and Guattari develop a semiotics of this vitalism in which language, or the enunciation of a statement, is treated as a ‘death-sentence’: “Language is not life; it gives life orders. Life does not speak; it listens and waits. Every order-word . . . carries a little death-sentence – a Judgement, as Kafka put it”.<sup>47</sup> Because this ‘dead’ virtuality of sense is everywhere inserted into becoming by means of language, in effect, “death is everywhere, as that ideal, uncrossable boundary separating bodies, their forms, and states, and as the condition, even initiatory, even symbolic, through which a subject must pass in order to change its form or state”.<sup>48</sup> However, to the death-sentence of beings who inhabit and master language there also belongs a counter-pole or opposite side. Language is not only the death of the order-word, ordering the world in representation, and exerting power, but also a freeing of thought through which death can become a line of flight. Therefore, the task is “not to eliminate death, but to reduce it or make it a variation itself”.<sup>49</sup>

In connection with this polarity of language as a death-sentence and a line of flight – death as the expressed of the statement, and line of flight as the potentiality of becoming at the limit of language – Deleuze and Guattari write that this “is an appropriate place to bring up the opposition between minor sciences and major sciences”.<sup>50</sup> The problem of a death immanent to life in Deleuze and Guattari’s ontology, and how this differential limit between life and death figures in language and science, thinking and ‘experience’, thus brings us to the next section; namely how they portray philosophy as

45 Ibid. Compare Rudolf Steiner’s similar formulation: “What is called death is not just the one-time event that people go through at the end of their life, but death is continuously effective in man, so effective that the living is continually fought, so that death always takes place, takes place in small partial effects. And since death works from birth onwards, or rather from conception on, so that its effects are continuously balanced out, life and death continually intertwine and work on each other.” (GA 66, 34).

46 Deleuze & Guattari (1996), 161.

47 Deleuze & Guattari (2007), 76.

48 Ibid., 107.

49 Ibid., 108.

50 Ibid., 109.

a ‘minor’ or ‘nomad’ science whose operation coincides with the creation of intensive concepts capable of retaining the intensive life of the Event.

## 6. Deleuze and Guattari’s Philosophy as ‘Nomad’ and ‘Minor’ Science

In *What is Philosophy?* Deleuze and Guattari differentiates philosophy from science and art and determine their respective activities and their mutual relationships. While philosophy is said to be the domain of the creation of *concepts*, and art the creation of *sensations*, science establishes “functions that are presented as propositions in discursive systems”.<sup>51</sup> Concepts, functions and sensations are thus the three domains corresponding to the activities of philosophy, science and art.

These three activities are further distinguished by the fact that philosophical concepts are said to be intensive and virtual events, the sensations created by works of art ‘monuments’ that ‘incorporate’ the event, while functions presented in discursive systems relate to empirical relations, or states of affairs.<sup>52</sup> Thus, a distinction is here made between science as an activity which creates functions, relating primarily to empirical states of affairs – presented in discursive systems and as such representational in nature – and philosophy (and art) whose object is the virtual and intensive state of the event, and whose form of thought is explicitly said to be non-representational and intensive.

Deleuze and Guattari explain philosophy and science’s difference in the relation to the infinite movement of the virtual. Whereas philosophy takes place within the virtual’s infinite movement, science relates to the material actualizations of the virtual, which proceeds by means of a “fantastic slowing down”:

By retaining the infinite, philosophy gives consistency to the virtual through concepts; by relinquishing the infinite, science gives a reference to the virtual, which actualizes it through functions. Philosophy proceeds with a plane of immanence or consistency; science with a plane of reference. ... In the case of science it is like a

<sup>51</sup> Deleuze & Guattari (1996), 117.

<sup>52</sup> Ibid.

freeze-frame. It is a fantastic *slowing down*, and it is by slowing down that matter, as well as the scientific thought able to penetrate it with propositions, is actualized.<sup>53</sup>

Philosophy operates with thought at infinite speed, while science establishes functions that depend on the slowing down of intensive movement, an operation that corresponds to the very actualization of matter. Science thus establishes reference to the actual as well as the virtual as the transcendental plane of intensive forces conditioning the sensible or states of affairs, while philosophy makes thought travel on a plane of immanent movement. Science extracts its data from experiments, thereby creating scientific functions that capture the “pressure of the virtual” in actualization,<sup>54</sup> while philosophy, which depends no less on experimentation, “wants to know how to retain infinite speeds while gaining consistency, by *giving the virtual a consistency specific to it*”.<sup>55</sup>

Thus, scientific thought depends on a plane of reference and discursivity, while philosophical thought is a creativity immanent to the infinite movement of the virtual. For philosophy, the question then becomes *knowing how* to retain infinite speed while gaining consistency in the creation of a *new* virtual. This element of philosophy as a spiritual practice of creativity thus makes a difference with regard to the virtual itself. The virtual infinite movement that conditions the sensible – intensity as “the being *of* the sensible”<sup>56</sup> in *Difference and Repetition* – Deleuze and Guattari also designate as chaos. Chaos, they write, “is a void that is not a nothingness but a *virtual*, containing all possible particles and drawing out all possible forms, which spring up only to disappear immediately, without consistency or reference, without consequence”.<sup>57</sup>

The infinite potential of the chaotic virtual is distinguished from the virtual that has gained consistency. If science relates to a descending line from this chaotic virtual to states of affairs, creating scientific functions that express the pressure of the virtual in actualization, philosophy moves in the opposite direction, from states of affairs to the virtual plane of immanence, introducing novelty on this virtual plane itself:

53 Ibid., 118.

54 Ibid., 156.

55 Ibid., 118.

56 Deleuze (1994), 56.

57 Deleuze & Guattari (1996), 118.

Now, if we go back up in the opposite direction, from states of affairs to the virtual, the line is not the same because it is not the same virtual (we can therefore go down it as well without it merging with the previous line). The virtual is no longer the chaotic virtual but rather virtuality that has become consistent, that has become an entity formed on a plane of immanence that sections the chaos. This is what we call the Event.<sup>58</sup>

Philosophy follows the ascending line of counter-actualization that goes from the empirical states of affairs to the virtual plane of immanence, creating a concept that gives consistency to infinite movement, thereby creating a new virtuality. The operation of philosophy is different from science in that it goes in the opposite direction, but as we will see, following Ben-Aharon it is itself a form of spiritual science of the event in that it develops the means to retain the event in its virtual state.

This becomes evident when we relate the distinction between philosophy and science in *What is Philosophy?* to the distinction between two forms of science developed in *A Thousand Plateaus*. In this book, Deleuze and Guattari writes that

a distinction must be made between two types of science, or scientific procedures: one consists in 'reproducing,' the other in 'following'. . . . Reproducing implies the permanence of a fixed point of view that is external to what is reproduced: watching the flow from the bank. But following is something different from the ideal of reproduction. Not better, just different. One is obliged to follow when one is in search of the 'singularities' of a matter, or rather of a material, and not out to discover a form; when one escapes the force of gravity to enter a field of celerity; when one ceases to contemplate the course of a laminar flow in a determinate direction, to be carried away by a vortical flow; when one engages in a continuous variation of variables, instead of extracting constants from them.<sup>59</sup>

In *A Thousand Plateaus*, the distinction between philosophy and science does not occur. But if we look at their determination of the two types of science, this distinction comes close to what in *What is Philosophy?* is distinguished as philosophical creation of concepts and scientific creation of func-

<sup>58</sup> Ibid., 156.

<sup>59</sup> Deleuze & Guattari (2007), 372.

tions. Both accounts operate with the same essential distinction between representation, reproduction and discursive system on the one hand, and immanent following and retaining of infinite movement on the other. In the science which reproduces, nature is approached as something external to the scientific operation in relation to which one finds constants and determines laws. The scientist is watching the flow from the bank. We can recognize here the basic element from the account of *What is Philosophy?* in which science gives reference to the virtual through the creation of functions. In *A Thousand Plateaus* Deleuze and Guattari call this type of science the “royal science” of the state apparatus.<sup>60</sup>

But there is also a scientific procedure which consists in ‘following’ in which the operation and experimentation cannot be undertaken independent of the observational capacities and forces of the scientist. As opposed to a scientific operation which is dependent on a fixed point of view, external to the phenomenon to be reproduced as knowledge, following requires the scientist to enter the flow. He or she must explore the material at hand in order to find the singular points at which the forces animating matter can be sensed and followed. A continuous variation of the variables depends on employing a sensible intuition that follows and senses intensive difference as a continuous productive force of expression, rather than extracting constants and deducing laws.

This science of following is therefore called a “nomad” or “ambulant” science.<sup>61</sup> Corresponding to this distinction between the royal and nomad science of reproducing and following are two contrasting images of thought that Deleuze and Guattari characterize as ‘arborescent’ and ‘rhizomatic’:

A thought grappling with exterior forces instead of being gathered up in an interior form, operating by relays instead of forming an image; an event-thought, a haecceity, instead of a subject-thought, a problem-thought instead of an essence-thought or theorem; a thought that appeals to a people instead of taking itself for a government ministry.<sup>62</sup>

60 Ibid., 361 ff.

61 Ibid., 372 ff.

62 Ibid., 378.

Science which depends on reproduction is based on an image of thought that is fundamentally arborescent. Thought operates inductively or deductively, according to laws, and methodologies are supposed to secure the relation to truth. Behind this notion of science an image of thought is operating according to an arborescent, hierarchical model of logical relations. The unfolding of scientific truths grows from axiomatics and fundamental natural laws and principles. Beyond such fixed axioms, this scientific thought cannot go, and would have to grapple in the air and revert to speculative propositions. The 'function' can only represent the pressure of the virtual in the process of actualization.

Opposed to this arborescent image of thought, Deleuze and Guattari develop their famous rhizome, the rhizomatic image of thought. As the quote states, this is a thought that grapples with *exterior forces*. As the image of a rhizome implies, such thinking does not follow the logical categorization in which concepts are treated as representational content to be determined in a systematic relationship. Here, knowledge does not depend on subjective representation of external reality but consists in a much more active problem through which thought grapples with exterior forces into which it is inserted. In the formulation of *What is Philosophy?*; how to retain infinite speeds while gaining consistency? This change from thinking as representation and establishment of theorems and essences into a grappling with intensive forces exterior to the subjective act of thinking, requires a transformation: an intensification, differentiation, and spiritualization which makes thinking able to follow the movement of intensive forces, escaping the field of gravity which corresponds to the representational image of thought, and enter the virtual plane of immanence.

Corresponding to how philosophy and the creation of a concept gives consistency to the virtual, by retaining infinite movement, while science depends on a slowing down of movement, so in *A Thousand Plateaus* one scientific procedure is described as following "absolute movement," while the other is concerned with "relative movement".<sup>63</sup> For Deleuze and Guattari, movement is relative when the changing relation between bodies is determined relative to 'a body' considered as a unity or a 'one' and the space it moves through. Contrary to this, *absolute* movement, what they also call 'speed', "*constitutes the absolute character of a body whose irreducible parts*

63 Ibid., 509.

(atoms) occupy or fill a smooth space".<sup>64</sup> In other words, this scientific procedure does not relate movement to pre-given unities but follows movement as the very constitution of a body considered as a multiplicity. This corresponds to the distinction between infinite movement of philosophy and the slowing down of movement in the formation of a scientific function in the account in *What is Philosophy?*. This is why the (transcendental) empiricism of the science of following does not remain external to the object of research, watching it from the bank and reproducing the phenomenon in functions, but follows the genetic and constitutive movement of nature as 'becoming':

on ... the plane of immanence or consistency, the principle of composition itself must be perceived, cannot but be perceived at the same time as that which it composes or renders. Movement is no longer tied to the mediation of a relative threshold that it eludes ad infinitum; it has reached, regardless of its speed or slowness, an absolute but differentiated threshold that is one with the construction of this or that region of the continued plane.

Perception will no longer reside in the relation between a subject and an object, but rather in the movement serving as the limit of that relation, in the period associated with the subject and object. Perception will confront its own limit; it will be in the midst of things.<sup>65</sup>

When thinking reaches absolute or infinite movement, perception no longer takes place in the relation between a subject and an object, but follows the infinite movement constituting the absolute character of a body. In effect, perception is raised to a plane of immanence on which it takes place in the midst of things, as the very principle of composition.<sup>66</sup>

The notion of a plane of immanence of absolute, or infinite, movement is also described by Deleuze and Guattari as a 'smooth space.' In the quote above a further qualification of the nature of this absolute movement of the plane of immanence is given when they write that it constitutes "*the absolute*

64 Ibid., 381.

65 Ibid., 281–282.

66 Compare to Rudolf Steiner's characterisation of imaginative cognition: "While the eye and ear relate passively and allow light and sound to work on them, it can be said of the spiritual organs of perception that they are in constant activity while they perceive and that they grasp their objects and facts in full consciousness, so to speak. This gives rise to the feeling that spiritual cognition is a union with the corresponding facts, a 'living within them'." (GA 13, 344–345)



*character of a body whose irreducible parts (atoms) occupy or fill a smooth space in the manner of a vortex, with the possibility of springing up at any point*".<sup>67</sup> The absolute movement of smooth space or plane of immanence is here associated with the vortex. While Deleuze and Guattari relate this idea to Michel Serres' book on Lucretius' fluid model of physics and atomism, it is also apparent that they describe an experiential element of entering the intensive movement of smooth space: "one escapes the force of gravity to enter a field of celerity; when one ceases to contemplate the course of a laminar flow in a determinate direction, to be carried away by a vortical flow".<sup>68</sup>

This experiential element in their description of the nomad science is crucial in that it is precisely the metamorphosis of thinking itself that enables this type of science. Rather than operating with an exterior relation to what is reproduced – watching the flow from the banks – this is a scientific experimentation that depends on following the intensive forces behind actualized forms. It is thought raised to absolute movement, moving within the substance of being as intensive difference, released from the gravitational field of the physical world of actualities: "spiritual voyages effected without relative movement, but in intensity, in one place: these are part of nomadism".<sup>69</sup>

The distinction between philosophy and science in *What is Philosophy?* is thus comparable to the distinction between nomad and royal science in *A Thousand Plateaus*. These are like the science of the virtual and actual, even if both relate to the virtual-actual relation, one is concerned with the virtual in itself, the other with the actual and the pressure of the virtual within actualities. One extracts concepts that capture the event as becoming, the other sets up functions that determine relations between virtual potentiality and actuality.

According to Ben-Aharon this polarity between the virtual plane of immanence, what Deleuze and Guattari also call the 'smooth space', and the world of actualized subjects and objects, or 'striated space', can be related to the distinction Steiner makes between a physical space-time and an etheric "counter-space" (GA323, 274ff). In the same way that this difference between physical and etheric is expressed by different principles, such as gravity and levity, centric pressuring and peripheral suctional forces, and Euclidean and

67 Deleuze & Guattari (2007), 381.

68 Ibid., 372.

69 Ibid., 381.

Projective geometries, Deleuze and Guattari enumerate similar properties to the striate and smooth space-times:

In short, it seems that the force of gravity lies at the basis of a laminar, striated, homogeneous, and centered space; it forms the foundation for those multiplicities termed metric, or arborescent, whose dimensions are independent of the situation and are expressed with the aid of units and points (movement from one point to another).<sup>70</sup>

As opposed to striated, the smooth space is characterized by very different principles:

Laminar movement that striates space, that goes from one point to another, is weighty; but rapidity, celerity, applies only to movement that deviates to the minimum extent and thereafter assumes a vortical motion, occupying a smooth space, actually drawing smooth space itself. In this space, matter-flow can no longer be cut into parallel layers, and movement no longer allows itself to be hemmed into biunivocal relations between points. In this sense, the role of the qualitative opposition gravity-celerity, heavy-light, slow-rapid is not that of a quantifiable scientific determination but of a condition that is coextensive to science and that regulates both the separation and the mixing of the two models, their possible interpenetration, the domination of one by the other, their alternative.<sup>71</sup>

Similar to how Deleuze and Guattari set up the governing principles of striated space-time, the physical world of material objects and their forces is governed by gravity, centrically related forces and a Euclidian geometry of parallelism and finite measurements. On the other hand, the virtual and intensive smooth space or plane of immanence is characterized by Deleuze and Guattari as a field of celerity populated by vortical movements that escapes the field of gravity, corresponding to the etheric forces that work suctional from the cosmic periphery, creating a polarity of contraction and expansion in a field of levity. And as Deleuze and Guattari write, the qualitative opposition of these principles are not simply quantifiable, but conditions coextensive with the two different forms of science developed above.

<sup>70</sup> Ibid., 370.

<sup>71</sup> Ibid., 371.

## 7. Ben-Aharon on Deleuze and Guattari as a Spiritual Science of the Event

From the above account we can now return to Ben-Aharon's reading of Deleuze and Guattari and see how their philosophy can be understood as a spiritual science in which the central problem of creating an imaginative cognition can be observed. In *The Event in Science, History, Philosophy & Art* Ben-Aharon singles out three main operations of the science of the event, found also in Deleuze and Guattari. These are "'de-actualization' (also called counter-effectuation), 'virtual actualization' and 're-actualization' (expression)".<sup>72</sup>

De-actualization is also described as "*unhinging* the thinking of the event from its bodily- and organic foundations" in Ben-Aharon's account.<sup>73</sup> This operation can be understood as synonymous with the line that moves from states of affairs to the virtual in *What is Philosophy?*. In *Difference and Repetition* the process by means of which this takes place is described as breaking out of the given 'dogmatic image of thought' that operates on the basis of already constituted faculties in a 'common sense' and where 'recognition' serves as the implicit model for what it means to think.<sup>74</sup> In this model, a presupposed pre-existing subject carries out acts of thinking whose determination can be more or less adequate to the truth, and where conceptual determination implicitly relates to a pre-given self-identical 'object'. But this whole model of thought is based on a mixture of elements (memories, sensations, acts of thinking, imaginations etc.), and this mixture denatures thinking and perception in their relation to the world. In *Difference and Repetition* Deleuze's account of the process of de-actualization depends on the discovery of a difference at the heart of the cogito being fused with an intensive difference encountered in the sensible domain. This raises sensibility to its transcendent exercises Deleuze writes, and a 'disjointed' exercise of the faculties follows from it.<sup>75</sup> This is described as a fuse which unhinges the faculties from their common sense and mutual involvement in 'recognition',

<sup>72</sup> Ben-Aharon (2018), 119.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 118.

<sup>74</sup> Deleuze (1994), 129–133.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 141–143.

and returns them to the elements from which they originate, effectively metamorphosing the faculties into metaphysical organs of the intensive and virtual domain.<sup>76</sup> In this way, transcendental empiricism is established.

A similar process is described in Ben-Aharon's books in many places. Using Steiner's epistemological starting point of the directly given picture of the world in *Truth and Science* (SKA 2: WW, 31) as material for a meditative process, Ben-Aharon describes how a disjoining and unhinging of the faculties is made by means of "an actively produced non-relation between thinking and sense-perception".<sup>77</sup> The goal of this practice

is to take apart and annul, voluntarily, all the unconscious connecting and synthesizing forces that determine the form and contents of ordinary consciousness. *And this conscious taking apart of the unconscious formative forces of ordinary cognition, is the formative process of fully conscious spiritual cognition.*<sup>78</sup>

In practicing de-actualization, the formative force of actualization itself is released and become available "to operate in a free manner on the plane of virtual immanence and consistency and *actualize the event of becoming* in its pure virtual flowing stream".<sup>79</sup> This leads to the next operation, which Ben-Aharon terms 'virtual actualization' and which he described as "*navigating with its freed forces in the streams of non-organic, immanent cosmic life, and working creatively on this plane*".<sup>80</sup>

If we look for the equivalent in Deleuze and Guattari, then to 'navigate' in this field of intensive forces is expressed as the task of 'following' and grapple with intensive forces that stand in a continuous changing and differential relationship. As a scientific operation this means to become *with* the event, on the plane of its composition. Thought and 'experience' are described as having reached absolute movement, and perception as taking place in the midst of things, as part of the absolute movement that composes them, as events.

On this plane of immanence one follows, navigates, and works creatively in order to effectuate virtual actualizations. Above we saw how Deleuze and Guattari also write that philosophy, by means of its operation, creates a new

76 Ibid., 140.

77 Ben-Aharon (2022), 82.

78 Ibid., 80.

79 Ben-Aharon (2018), 120–123.

80 Ibid., 118.

virtual, a virtual which “is no longer the chaotic virtual but rather virtuality that has become consistent, that has become an entity formed on a plane of immanence that sections the chaos”.<sup>81</sup>

But what is the reason behind this operation, what gives consistency to a new virtual entity formed on the plane of immanence? Following Ben-Aharon’s account, it is the forces released from de-actualization of representational consciousness that makes it possible to operate and work creatively on the plane of immanence. But if these actualizing forces of individuation and materialization are the forces of a living death immanent to the spiritual life of the universe, then this means that it is the forces of a living death that become free and available in de-actualization. This means that the basis for virtual actualization or the formation of a new virtual consistency is a virtual ‘alchemical’ transformation of the forces of life and death into a new compound. This would be consistent both with Deleuze’s ‘Twenty-first series of the Event’ in *Logic of Sense* and with the experience of death in the creation of thinking in *Difference and Repetition*. The emphasis in *What is Philosophy?* of a new virtual consistency being created, in which infinite movement is retained, add a different perspective. But read through the lens of Ben-Aharon’s work, one and the same theme of assimilating death into life can be seen.

In *The New Experience of the Supersensible* Ben-Aharon presents in detail this creative formation as a fusing and transformation of living death and dying life into a new etheric substance – or virtual compound. When ordinary, representational thinking and experience is de-actualized and turned into pure intensive forces, the relations that hold between past, present and future is changed. What is normally considered the present is mediated by the physical body’s organization of sensations and experiences. But *in and as* this presence, Ben-Aharon writes, a freezing and temporal preservation of past elements is effectuated, creating a frozen present as foundation for self-consciousness. Thus, what appears as a living present is in reality already past, or a ‘dead’ time. This dead past, preserved and disposed as the bodily mediated present consciousness, conceals the living future, Ben-Aharon writes. But when this representational consciousness, built from elements of past time, is de-actualized, the living future begins to press and intensify. Thinking leaves reflection and the representational and subjective interiority, and enters into an intensive relation to intensive forces. It changes from

81 Deleuze & Guattari (1996), 156.

reflection to intuition. In this process, dead, past time, and living, future time is transformed into a living becoming that takes place and moves more and more within this intensive field of virtual individuation. And this is the basis for the creation of imaginative cognition:

In this work it vivifies and enlivens, on the one hand, this dying part of the etheric body, which is continuously deadened by the consolidation of every new memorized representation. Weaving further in this enlivened part, the I achieves conscious *intuitive thinking*. Through this act, on the other hand – by means of the assimilation of the death forces inherent in the mental picture – the I also kills an originally living part of the etheric body; and it is through this part that it achieves conscious *imaginative perception*. Yet this happens in one and the same act. The enlivening of the originally dying part deadens the originally living part, and vice versa; the deadening of the originally living enlivens the originally dying part. This is the self-conscious double process of ‘the assimilation of death into life’.<sup>82</sup>

Virtual actualization operates with the forces freed in and through de-actualization, when – using the expression from Deleuze and Guattari – “one escapes the force of gravity to enter a field of celerity; when one ceases to contemplate the course of a laminar flow in a determinate direction, to be carried away by a vortical flow”.<sup>83</sup> If this is the movement of de-actualization or counter-actualization from states of affairs to the virtual, then according to Ben-Aharon the creation of new virtual consistencies or ‘virtual actualizations’ requires learning “how to build in the *life stream outside* a permanent location or base, a ‘cocoon like’ virtual construction . . . shaped as a standing-flowing vortex in the external virtual world”.<sup>84</sup> In *The Event in Science, History, Philosophy & Art* the formation of this new virtual is described as the assimilation of the living death (the intensive force of actualization) within the field of forces in the following way:

The vortex is formed in the external place in which the two streams – also called the microcosmic and macrocosmic streams – meet, struggle, fight, are fractured, transformed by each other and compose a creative, disjunctive synthesis, by means of

82 Ben-Aharon (1995), 19–20.

83 Deleuze & Guattari (2007), 372.

84 Ben-Aharon (2018), 193.

which each can work in and through the other. (I have described this process at length in my book, *The New Experience of the Supersensible* as the “bridge construction work”). The meeting causes each stream to die partially through the impact of the other, and thus each stream is divided through the collision into two sub-streams, a dying stream in and through the other and a stream that retains its original life.<sup>85</sup>

The correspondence between the vortical shape of the absolute movement on the plane of immanence (or smooth space) in Deleuze and Guattari’s work, and this new virtual organ in Ben-Aharon’s description, is apparent and appears to be significant. The vortical movement that, as Deleuze and Guattari put it, carries one away when one enters smooth space-time, is in Ben-Aharon’s account described not only as part of the de-actualizing movement in which one escapes gravity and enters the field of celerity as a ‘spiritual voyage . . . in intensity’.<sup>86</sup> The central element is how this becomes the beginning of a new virtual actualization in which infinite movement is retained and given consistency as a ‘standing-flowing’ vortex of metamorphosis. This intensive vortex is depicted as the encounter between intensive life and death taking place unconsciously in any incarnation and actualization, but also as the heart of the process through which a new virtual is given consistency as a consciousness sustaining *virtual* actualization.

From the above outline of how Ben-Aharon reads Deleuze and Guattari’s science of the event a significant perspective emerges on what lies behind Deleuze and Guattari’s claim that philosophy creates a *new* virtual. Consistent with how the relation between life and death figures in Deleuze’s ontology, in his account of individuation, and in the creation of thinking in thought, a future synthesis is created from weaving of the forces of life and death into each other as a new virtual consistency. The immanent relation between the *living force* of death (hiding behind concepts such as striation, contraction, slowing down, freeze-frame, identity, organism) and life in its free intensive state (expressed in concepts such as smooth space-time, expansion, vortical movement, difference) can be consciously actualized as the creation of a new virtual body of life. With this in mind, we can read the following passage where Deleuze and Guattari define what they call ‘the Event’ in a new way:

85 *Ibid.*, 193–194.

86 Deleuze & Guattari (2007), 381.

The virtual is no longer the chaotic virtual but rather virtuality that has become consistent, that has become an entity formed on a plane of immanence that sections the chaos. This is what we call the Event, or the part that eludes its own actualization in everything that happens. The event is not the state of affairs. It is actualized in a state of affairs, in a body, in a lived, but it has a shadowy and secret part that is continually subtracted from or added to its actualization: in contrast with the state of affairs, it neither begins nor ends but has gained or kept the infinite movement to which it gives consistency. It is the virtual that is distinct from the actual, but a virtual that is no longer chaotic, that has become consistent or real on the plane of immanence that wrests it from the chaos – it is a virtual that is real without being actual, ideal without being abstract.<sup>87</sup>

The actual practice and formative result of creating new virtuals or etheric bodies is depicted in detail by Ben-Aharon. The notion of a body without organs so central in Deleuze and Guattari's work is said to be

one of the first virtual creations actualized through the virtual actualization work on the plane of immanence. (The process of virtual actualization outside of the organic body will be described in detail in my book on Cognitive Yoga). D&G call it 'a body without organs.' This body is woven of non-organic formative forces and intensive energy of actualization that have been liberated from their embodiment and virtually actualized on the plane of immanence.<sup>88</sup>

As announced in this passage, in *Cognitive Yoga* Ben-Aharon goes into the details of this process as it relates to the formation of new organs of intensive and virtual life, organs that Deleuze and Guattari also claim belong to this body without any physical extensive organs:

The BwO is not opposed to the organs; rather, the BwO and its 'true organs,' which must be composed and positioned, are opposed to the organism, the organic organization of the organs.<sup>89</sup>

Thus, even if *Cognitive Yoga* has left the philosophical vocabulary and reference to Deleuze and Guattari, one can regard this book as a 'manual' for

87 Deleuze & Guattari (1996), 156.

88 Ben-Aharon (2018), 133.

89 Deleuze & Guattari (2007), 158.



virtual actualization, and thus as a continuation and concretization of the science of the Event.

In Ben-Aharon's outline of the science of the event what follows the processes of de-actualization and virtual actualization is "*re-actualizing* the event back in the world of ever better physical, social and cognitive forms, that become increasingly more transparent and expressive of the event".<sup>90</sup> The central idea in re-actualization thus understood is not simply a new actualization following de-actualization, but that the process of actualization itself retains a 'memory' of the virtual, or is accompanied by its virtual double in an increasingly conscious way.

An obvious aspect of this is Deleuze's understanding of 'style' in philosophy. In his philosophy language is not a means to convey information and conceptual clarification but constructed in order to turn thought back on itself, to push it to the limit, and to induce movement in thought and create affects. In this sense his philosophy is itself a grand re-actualization, bringing thought in proximity to the process of counter-actualization and 'virtual actualization'.

In Ben-Aharon's analysis this movement from the virtual to the actual as a conscious re-actualization is depicted as a working upon the body and its forces, showing how re-actualization is prepared and enacted and involves conscious work on the forces of the organic brain and body.<sup>91</sup> The central aspect in this process is the creation of a virtual memory into time whereby the new material-physical actualizations of form carry a surplus of intensity such that consciousness does not exhaust itself in actuality and form, but remains in touch with the event behind physical formations.<sup>92</sup>

## 8. Summary and Outlook

Steiner expected the development of philosophy in the future to move towards a spiritual science. The present article has considered the philosophy of Gilles Deleuze and Félix Guattari in light of Yeshayahu Ben-Aharon's work and argued that the notions of a 'nomad' or 'minor' science in *A Thousand Plateaus*, 'transcendental empiricism' in *Difference and Repetition*, and

<sup>90</sup> Ben-Aharon (2018), 118.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 127 ff.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 130.

the function and purpose of philosophy presented in *What is Philosophy?* can be read as concerned with the creation of what Steiner terms ‘imaginative cognition’, and which constitutes the beginning of a spiritual science. As part of this comparative reading, elements that have so far has received little attention in the literature on Deleuze and Guattari have been brought forth, namely the problem of an immanent relation between life and death in the creation of thinking, and how this relates to Deleuze and Guattari’s claim that philosophy’s sole aim is to be worthy of the Event understood as the creation of a *new* virtual. Based on Ben-Aharon’s spiritual scientific work and his reading of Deleuze and Guattari, this creation of a new virtual can be understood as coming about through an assimilation of death into life, fusing a ‘living death’ with a ‘dying life’ in and as the creation of new virtual-etheric bodies.

Having shown a number of converging lines of thought, a critical point raised by Ben-Aharon with regard to Deleuze and Guattari’s philosophy should also be outlined. This is connected to what Ben-Aharon presents as a deeper understanding of the metaphysical reality of the Event of transformation and transubstantiation. While this can only be indicated here, the central issue can be said to concern the true nature of the ‘I’ and the condition for its spiritual cognition and experience.

In Steiner’s concept of a spiritual science, the impersonal field of forces that figure as the object of Deleuze’s transcendental empiricism or nomadic science belongs to what Steiner terms imaginative cognition. However, Steiner also develops further stages of a spiritual science which he terms ‘inspiration’ and ‘intuition’. In *Die Stufen der höheren Erkenntnis* Steiner writes about a challenge and danger that the experiences belonging to the imaginative cognition pose:

Now the reason for a danger that threatens man from this world [of imaginative cognition] lies in the fact that he perceives the expressions of ‘spiritual beings’, but not these beings themselves. This is the case as long as he only perceives in the imaginative world and does not rise to a higher one. Only inspiration and intuition gradually lead him to these beings themselves. (SKA 7: SE, 252)

This can be directly related to Deleuze and Guattari’s philosophy in that, according to Ben-Aharon, Deleuze in his portrayal of the encounter and experience of living death does not reach beyond the imaginative field of imper-

sonal virtual-etheric forces. Operating in this world of living forces, Deleuze was, according to Ben-Aharon, unable to fully fuse absolute life with absolute death such that the transformation and substitution of impersonal forces would reveal themselves as expressions and acts of the Being through which the human is given back her Higher Self. The following passage in which Ben-Aharon addresses this deeper issue may therefore end this study:

And as a matter of fact it is so, when one has really spiritualized thinking so far that one can experience impersonal cosmic thinking – I really mean experience, not merely think the abstract concept – then one really doesn't find there again the mental pictures of the ordinary self, the subjective subject that 'thinks and therefore he is.' In this moment, that self is nothing, and the IT is all; and therefore Deleuze could also not find it in his authentic experience of crossing the threshold of life/death. How close he stands there, on the threshold, facing boldly the being of death and experiencing how death dies. But he doesn't see really into what death dies; he cannot produce enough fire to concoct and conduct the alchemical combination that alone can fuse entirely – annihilating any difference in between – absolute, pure, immanent life with absolute death. He therefore doesn't see what, or better who, faces him; what happens at that very moment; which event takes this sacred place of time. He cannot experience what he has at hand, namely, how 'through the grace of the real "I" life becomes death and death becomes life' – how in *Christo morimur*: how we die into the fullness of life. But how movingly close he does come to unravel His secret, when he experiences 'the moment when death loses itself in itself, and [becomes] the most singular life. . . in order to substitute itself for me.'<sup>93</sup>

## Bibliography

- Adams, David: *Making Yourself New*, in: *Being Human* (2018), 30–42.
- Amrine, Frederick: 'The magic formula we all seek': *Spinoza + Fichte = x*, in: Craig Lundy and Daniela Voss (Eds.): *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy*. Edinburgh 2015a, 168–189.
- *The Music of the Organism: Uexküll, Merleau-Ponty, Zuckermandl, and Deleuze as Goethean Ecologists in Search of a New Paradigm*, in: Adrian Daub and Elisabeth Krimmer (Eds.): *Goethe Yearbook*. Rochester 2015b, 45–72.
- Ben-Aharon, Yeshayahu: *The New Experience of the Supersensible*. London 1995.

93 Ben-Aharon (2017), 35.

- *Cognitive Yoga. Making Yourself a New Etheric Body and Individuality*. Forest Row 2016.
  - *Spiritual Science in the 21st Century. Transforming Evil, Meeting the Other, and Awakening to the Global Initiation of Humanity*. Forest Row 2017.
  - *The Event in Science, History, Philosophy & Art*. Forest Row 2018.
  - *The Three Meetings – Christ, Michael and Anthroposophia*. Forest Row 2022.
- Dahlin, Bo: *Gloves of Ice or Free Hands? A Nomadic Reading of Rudolf Steiner and Bergson and Deleuze and Others on Knowledge as Nonrepresentational and the Importance of Aesthetics*, in: *Other Education: The Journal of Educational Alternatives* (2013), 67–89.
- *Poetizing our unknown childhood: meeting the challenge of social constructivism. The Romantic philosophy of childhood and Steiner’s spiritual anthropology*, in: *RoSE Research on Steiner Education* (2013), 16–47.
  - *Rudolf Steiner The Relevance of Waldorf Education*. Cham 2017.
- Deleuze, Gilles: *Difference and Repetition*. (P. Patton, Trans.) New York 1994.
- *Essays Critical and Clinical*. (D.W. Smith, & Michael A. Greco, Trans.) Minneapolis 1997.
  - *Foucault*. (S. Hand, Trans.) London 1999.
  - *The Logic of Sense*. (M. Lester, & C. Stivale, Trans.) London 2004.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix: *What Is Philosophy?* (G. Burchell, & H. Tomlinson, Trans.) New York 1996.
- *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. (B. Massumi, Trans.) Minneapolis 2007.
- Eftestøl, Torbjørn: *Stirb und Werde – The Creation of Thinking in Gilles Deleuze’s Philosophy*, in: *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 12 (2016), 67–86.
- Hicks, Scott Elliot: *The Resurrection of Thinking: Steiner’s Anthroposophy & the Postmodernism of Badiou, Deleuze, Derrida & Levinas*. Catawissa 2018.
- Hofner, Frank: *Eine Projektion?*, in: *Die Drei* (November 1994), 947–950.
- Kerslake, Christian: *Deleuze and the Unconscious*. London 2007a.
- *The Somnambulist and the Hermaphrodite: Deleuze and Johann de Montereaggio and Occultism* (2007b), in: <https://culturemachine.net/interzone/somnambulist-and-the-hermaphrodite-kerslake/>; last accessed: March 6, 2025.
- Neider, Andreas: *Das Jahrhundertereignis oder: Wie gehen wir heute mit übersinnlichen Erfahrungen um?*, in: *Die Drei* (November 1994), 946–947.
- Protevi, John: *Mind in life, mind in process: Toward a new transcendental aesthetic and a new question of panpsychism*, in: *Journal of Consciousness Studies* 18 (2011), 94–116.
- Ramey, Joshua: *The Hermetic Deleuze. Philosophy and Spiritual Ordeal*. Durham 2012.
- Sparby, Terje: *The Phenomenology of Imaginative Consciousness in Steiner*, in: *Steiner Studies. Internationale Zeitschrift für kritische Steiner-Forschung* 1 (2020), 1–28.

- Steiner, Rudolf: *Drei Schritte der Anthroposophie: Philosophie, Kosmologie, Religion* (GA 25). Dornach 1999.
- *Geist und Stoff, Leben und Tod* (GA 66). Dornach 1961.
  - *Von Seelenrätseln* (GA 21). Dornach 1983.
  - *Die Rätsel der Philosophie* (GA 18). Dornach 1985.
  - *Die Geheimwissenschaft im Umriss* (GA 13). Dornach 1989.
  - *Esoterische Unterweisungen für die erste Klasse der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft* (GA 270a). Dornach 1992.
  - *Die Sendung Michaels* (GA 194). Dornach 1994.
  - *Das Verhältnis der verschiedenen naturwissenschaftlichen Gebiete zur Astronomie* (GA 323). Dornach 1997.
  - *Anthroposophische Leitsätze. Der Erkenntnisweg der Anthroposophie. Das Michael-Mysterium.* (GA 26). Dornach 1998.
  - *Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung* (SKA 2). Stuttgart-Bad Cannstatt 2016.
  - *Die Stufen der höheren Erkenntnis.* (SKA 7). Stuttgart-Bad Cannstatt 2016.
  - *Wahrheit und Wissenschaft. Vorspiel einer ‚Philosophie der Freiheit‘.* Stuttgart-Bad Cannstatt 2016.
- Traub, Hartmut: *Hellsehen. Entwicklungsgeschichte und Systematik eines problematischen Theorems bei Rudolf Steiner. Versuch einer ersten Annäherung*, in: *Steiner Studies. Internationale Zeitschrift für kritische Steiner-Forschung* 4 (2023), 1–80.
- Traub, Hartmut & da Veiga, Marcelo: *Was heißt eigentlich ‚Steiner-Forschung‘? Versuch einer Selbstvergewisserung*, in: *Steiner Studies. Internationale Zeitschrift für kritische Steiner-Forschung* 4 (2023), 1–23.

---

Torbjørn Eftestøl is associate professor of philosophy and aesthetics at *Rudolf Steiner University College*, Oslo.

This Open Access article has been published under the Creative Commons Attribution License CC-BY 4.0 (if not stated otherwise). The license permits the unlimited application, spreading and replication in every medium, as long as appropriate credit is given to the original work. The copyright remains with the authors.



# Von der Philosophie zur „Geisteswissenschaft“ – Yeshayahu Ben-Aharon über Gilles Deleuze und Rudolf Steiner

Torbjørn Eftestøl

► ENGLISH ORIGINAL

## Zusammenfassung

Rudolf Steiner verstand seine Anthroposophie als „Geisteswissenschaft“. Im Buch zur Geschichte der Philosophie *Die Rätsel der Philosophie* schreibt er, man könne davon ausgehen, dass sich die Philosophie in Zukunft in Richtung einer Geisteswissenschaft entwickeln werde. Hundert Jahre nach Steiner stellt sich die Frage, ob eine solche Entwicklung erkennbar ist. Der folgende Beitrag geht dieser Frage anhand der Arbeit des Philosophen und Anthroposophen Yeshayahu Ben-Aharon nach. Ben-Aharon behauptet, dass in der Philosophie von Gilles Deleuze eine solche Entwicklung erkennbar sei. Ausgehend von Ben-Aharons Werk untersucht der Beitrag diese Behauptung, indem er sich einerseits auf Steiners Idee eines ‚lebendigen Sterbeprozesses‘ konzentriert, der für das menschliche Bewusstsein konstitutiv ist, und andererseits zeigt, dass diese Idee auch in Deleuzes Denken zu finden ist. Steiner zufolge hängt das, was er als ‚imaginative Erkenntnis‘ bezeichnet, mit der Erfahrung dieses Prozesses zusammen. Des Weiteren wird der Begriff einer Geisteswissenschaft in den Werken von Deleuze und Guattari untersucht und deren Vorstellung einer ‚nomadischen‘ Wissenschaft der Intensität und des Virtuellen diskutiert. Darüber hinaus wird Ben-Aharons Interpretation von Deleuze und Guattari durch Ben-Aharons Darstellung der Entstehung imaginativer Erkenntnis kontextualisiert und gezeigt, wie

die Idee einer immanenten Beziehung zwischen Leben und Tod auf die Behauptung von Deleuze und Guattari, dass Philosophie eine *neue* Virtualität schafft, angewendet werden kann. Der Artikel schließt mit einem Überblick über Ben-Aharons Kritik an Deleuze, die auf einen Unterschied zwischen Steiners Geisteswissenschaft und Deleuzes und Guattaris Philosophie der unpersönlichen intensiven Individuation ohne Identität hinweist.

*Stichworte:* Geisteswissenschaft, Rudolf Steiner, Gilles Deleuze, Yeshayahu Ben-Aharon, Philosophie, Leben und Tod.

## 1. Einleitung: Von der Philosophie zur Geisteswissenschaft

In *Die Rätsel der Philosophie* schreibt Rudolf Steiner, dass die zukünftige Entwicklung der Philosophie einen neuen Schritt erfordert. Die Auffassung und Erfahrung des Denkens, verstanden und praktiziert als Reflexion und Vorstellung der Welt, wird durch eine radikale Umwandlung gehen müssen, durch die sich die Philosophie zu einer „Geisteswissenschaft“ entwickelt. Ein solcher Wandel liege, so Steiner, in den Tendenzen der philosophischen Tradition selbst begründet, und „das Verfolgen dieser Richtungen [führt] durch die in ihnen selbst lebende Seele [...] zur Anerkennung der übersinnlichen Wesenheit des Seelischen“ (GA 18, 627). Steiner schreibt dazu, dass

es zum Grundcharakter dieser Philosophien und zu ihrem geschichtlichen Gepräge gehört, in ihrem Suchen die eigene Richtung nach dem Gesuchten nicht einzuhalten, und daß diese Richtung in die Weltanschauung führen müsse, die am Ende des Buches skizziert ist. Sie will eine wirkliche „Wissenschaft des Geistes“ sein. (GA 18, 324)

Eine solche Geisteswissenschaft erfordert, so Steiner, eine radikale Verwandlung der Erkenntniskräfte, und Steiner behauptet weiter, dass sein eigenes Werk auf einer methodisch begründeten Verwandlung des Denkens und der Wahrnehmung beruhe, die er in seinen philosophisch-anthroposophischen Werken dargestellt habe. Es gibt demnach also eine inhärente Kontinuität zwischen dem philosophisch-epistemologischen Werk und der Form eines spirituellen Empirismus, die mit der Anthroposophie zum Ausdruck gebracht werde.



Das philosophische Denken soll, wenn es nach den Grundsätzen von Steiners Erkenntnistheorie entwickelt wird, in eine esoterische Geisteswissenschaft einmünden. Wie Hartmut Traub schreibt,

kann man diesen Wandlungsprozess von der Philosophie in die Esoterik als Moment einer Metamorphose der Philosophie Steiners deuten. Dies allerdings nur unter der Voraussetzung, dass dabei die philosophisch-denkerische Grundlage der Wandlung nicht verlassen oder gar abgeworfen, sondern als konstitutiv-stabilisierender Faktor in der neuen Gestalt erhalten bleibt.<sup>1</sup>

Die sich daraus ergebende neue geistige Form der Forschung bezeichnet Steiner als „imaginative Erkenntnis“, das heißt als unmittelbare Wahrnehmung und Teilhabe an den lebendigen Kräften, die das gewöhnliche menschliche Bewusstsein aufbauen.<sup>2</sup> Diese Kräfte wiederum werden als ein „ätherisches Leben“ charakterisiert, das sich in allen lebendigen Phänomenen ausdrückt, an sich aber eine übersinnliche Dimension darstellt, die alle materiell-physikalischen und psychischen Prozesse durchdringt.<sup>3</sup> In seinem Buch *Kosmologie, Religion und Philosophie* behauptet Steiner, dass die antike Philosophie aus der Erfahrung dieses geistigen Lebens entstanden sei, und er erwartet, dass die Philosophie der Zukunft wieder eine direkte Beziehung zu diesem Leben aufbauen wird:

Mit dem Erleben in imaginativer Erkenntnis kann man die alte Philosophie als Wirklichkeitsinhalt nacherleben; man kann aber auch eine neue Philosophie kon-

1 Traub (2023), 10.

2 Terje Sparby (2020) gibt einen Überblick über die Merkmale des imaginativen Bewusstseins in Steiners Werk und zeigt dessen Komplexität. Der entscheidende Aspekt, der im Folgenden behandelt werden soll, nämlich dass, wie Steiner behauptet, der Konstitution des normalen Bewusstseins ein ‚lebendiger Sterbeprozess‘ zugrunde liegt und wie die Aufnahme dieses Sterbeprozesses in das Leben des reinen Denkens die Bildung des vorstellenden Bewusstseins begründet, wird von Sparby jedoch nicht erörtert. Was seinen Grund darin haben könnte, dass es in diesem Artikel nicht seine Absicht war, „die tatsächliche Umwandlung regelmäßiger geistiger Aktivität in Vorstellungskraft zu behandeln, wie sie in Steiners Schriften zur kognitiven Entwicklung beschrieben wird.“ Sparby (2020), 9.

3 Die von Steiner entwickelte Unterscheidung zwischen geistigen Kräften und ihrem letztendlichen Ursprung und Ausdruck in geistigen Wesenheiten macht diese Frage natürlich viel komplexer. Auf diese Unterscheidung wird im letzten Abschnitt noch einmal kurz eingegangen.

zipieren. Eine wirkliche Konzeption der Philosophie kann nur durch diese imaginative Erkenntnis zustande kommen. (GA 25, 17)

Dies führt zu der Frage, ob eine solche philosophische Entwicklung heute wahrgenommen und in Bezug zu den Grundgedanken von Steiners Konzept einer Geisteswissenschaft gebracht werden kann.

Im Folgenden versuchen wir diese Frage kritisch zu bejahen. Dazu nehmen wir die Arbeiten von Yeshayahu Ben-Aharon zum Ausgangspunkt und zeigen auf dieser Grundlage, dass sich Rudolf Steiners Begriff einer Geisteswissenschaft mit der Philosophie von Gilles Deleuze und Félix Guattari in Beziehung setzen lässt, die als exemplarisch für den von Steiner inaugurierten Wandel der Philosophie angesehen werden kann.<sup>4</sup> Insofern bildet das Konzept dieses Beitrags eine Art Triangulation zwischen Steiner, Ben-Aharon und Deleuze. Während Steiners Idee einer Geisteswissenschaft das zugrunde liegende Thema ist, bilden Ben-Aharons Veröffentlichungen zur Philosophie von Deleuze im Zusammenhang mit Rudolf Steiners geisteswissenschaftlichen Ideen sowie zentrale Werke von Deleuze und Guattari den inhaltlichen Schwerpunkt. Ben-Aharon veröffentlichte 1995 in *Die neue Erfahrung des Übersinnlichen* eine ausführliche Abhandlung über die Frage, wie eine Geisteswissenschaft auf der Grundlage der Werke Steiners geschaffen werden kann. Seither ist von Ben-Aharon eine Reihe von Publikationen zu diesem Thema erschienen und innerhalb der anthroposophischen Literaturszene ragt sein Werk wohl als konsequenteste und systematischste Behandlung dieser Frage heraus, während es zugleich den Anspruch auf wirkliche geistige Erkenntnis erhebt. In seiner Rezension von Ben-Aharons Buch *Michaelisches Yoga* (auf Englisch als *Cognitive Yoga* herausgegeben) bezeichnete David Adams es als „ein höchst erstaunliches Buch – wahrscheinlich das außerordentlichste Buch, das innerhalb der Anthroposophie seit dem ursprünglichen Werk Rudolf Steiners geschrieben wurde.“<sup>5</sup> Andere haben sich kritisch zu Ben-Aharons Werk geäußert, insbesondere Andreas Nei-

4 In diesem Artikel liegt der Schwerpunkt auf den Texten von Deleuze bzw. Deleuze und Guattari, und ich unterscheide nicht zwischen Deleuzes Werken als alleinigem Autor und denen, die er mit Guattari zusammen geschrieben hat. Ich berücksichtige auch nicht die Werke von Guattari als alleinigem Urheber. Zwar hat sich das Werk von Beiden, Deleuze und Guattari, im Laufe ihrer jeweiligen Karriere weiterentwickelt, nicht zuletzt aufgrund ihrer intellektuellen Begegnung, doch gibt es eine klare Kontinuität von Deleuzes philosophischer Position in seinem Werk.

5 Adams (2018), 30.

der und Franz Hofner in ihrer Rezension von *Das spirituelle Ereignis des 20. Jahrhunderts* in *Die Drei*, mit der Behauptung, seine Darstellung spiritueller Erkenntnis sei unzureichend<sup>6</sup> oder beruhe auf einer subjektiven Projektion.<sup>7</sup> In Ben-Aharons Werk wird sein anhand von Steiners Arbeit entwickeltes Verständnis der Geisteswissenschaft auch mit der zeitgenössischen Philosophie des 20. Jahrhunderts in Verbindung gebracht und an diesen Zusammenhang knüpft auch unsere Untersuchung an. Etwa an die in der Steiner-Forschung von Traub und da Veiga aufgeworfene Frage nach der „von Steiner postulierten Möglichkeit einer nach eigenen Gesetzen zu vollziehenden autonomen geistigen oder übersinnlichen Erkenntnis“.<sup>8</sup> Um im Sinne einer zeitgenössischen Kontextualisierung die Konvergenz von Steiners Idee einer Geisteswissenschaft mit Gedankengängen von Vertretern zeitgenössischer Philosophie sichtbar zu machen, nähern wir uns der Frage nach einer solchen Möglichkeit durch eine vergleichende Studie von Ben-Aharon und Deleuze.

Zunächst versuchen wir eine Einordnung von Deleuze in die Tradition esoterischen und okkulten Denkens, um von da aus Ben-Aharons Auseinandersetzung mit der Philosophie von Deleuze zu präsentieren. Dieser Abschnitt konzentriert sich auf die Vorstellung eines hinter der Konstitution des menschlichen Bewusstseins ablaufenden ‚spirituellen Sterbeprozesses‘ und darauf, wie eine Geisteswissenschaft als abhängig von einem Denken dargestellt werden kann, das diesen individualisierenden Prozess erreicht, um die Beziehung zwischen empirischem und übersinnlichem Bewusstsein erforschen zu können. Im Anschluss daran folgt die Erörterung zentraler Texte von Deleuze und Guattari, die zeigen soll, wie die Philosophie von Deleuze und Guattari und ihre Vorstellung von einer „nomadischen“ oder „minderen“ Wissenschaft unter Bezugnahme auf die Idee einer Geisteswissenschaft verstanden werden kann. Der Beitrag schließt mit einer Diskussion darüber, wie Ben-Aharons Interpretation des philosophischen Apparates von Deleuze und Guattari unser Verständnis von deren Philosophie im Hinblick auf zentrale Probleme der Geisteswissenschaft voranbringen kann.

6 Neider (1994).

7 Hofner (1994).

8 Traub/da Veiga (2023), 10.

## 2. Situierung von Deleuze im Verhältnis zur esoterischen Philosophie und Steiners „Geisteswissenschaft“

Gilles Deleuze hat in der anglophonen akademischen Welt vor allem in den letzten zwanzig Jahren große Aufmerksamkeit erregt und die englischsprachigen Kommentare zu ihm haben exponentiell zugenommen. In diesem Zusammenhang hat die Aufdeckung der zahlreichen unorthodoxen und bisher weniger bekannten Quellen und Einflüsse von Deleuze dazu geführt, dass auch seine esoterischen und okkulten Neigungen ans Licht gebracht wurden. Während sich Deleuze in seinem Denken zwar in erster Linie mit dem philosophischen Kanon auseinandersetzt, bezieht sich sein Werk gleichwohl auch auf eine Reihe von esoterischen und okkulten Denkern. So weist Christian Kerslake in dem Artikel „The Somnambulist and the Hermaphrodite: Deleuze and Johann de Montereggio and Occultism“ darauf hin, dass Deleuzes Zugeständnis an eine „esoterische Geschichte der Differentialphilosophie“<sup>9</sup> bisher von der Wissenschaft übersehen worden ist.

Es wurde angenommen, dass Deleuze mit „esoterisch“ einfach „obskur“ meint; und natürlich stimmt es, dass die Figuren von Solomon Maimon, Hoëne Wronski und Jean Bordas-Desmoulin in der herkömmlichen Geschichte der Infinitesimalrechnung selten erwähnt werden. Aber es stimmt auch, dass sowohl Malfattis „Mathesis“ als auch Wronskis Anwendung der Infinitesimalrechnung eine wichtige Rolle bei der Entstehung des modernen Okkultismus spielten.<sup>10</sup>

Kerslake weist des Weiteren darauf hin, dass nach Sarane Alexandrian bei Malfatti und Wronski die Idee der *mathesis universalis* verwendet wurde, „um die Konjugation von Metaphysik und Mathematik in einer *scientia Dei* oder Wissenschaft von Gott zu bezeichnen“ und dass „Deleuze ausdrücklich sagt, dass es eine *mathesis universalis* gibt, die seiner Theorie der Ideen entspricht“.<sup>11</sup>

Neben Kerslake, der das Buch *Deleuze and the Unconscious* (2007a) veröffentlicht hat, das den Einfluss anderer esoterischer und okkultur Autoren auf Deleuze aufdeckt, hat Joshua Ramey in *The Hermetic Deleuze: Philoso-*

9 Deleuze (1994), 170.

10 Kerslake (2007b).

11 Kerslake (2007b). Siehe für diese Behauptung: Deleuze (1994), 181 und 190.

*phy and Spiritual Ordeal* (2012) die Philosophie von Deleuze im Lichte der westlichen Tradition der Hermetik untersucht. Während diese Studien zeigen, dass Deleuzes Philosophie auf mehrere Autoren zurückgreift, die einer esoterischen Denkrichtung angehören, gibt es keine Anzeichen in seinen Schriften dafür, dass er die Anthroposophie Rudolf Steiners gelesen oder sich auf sie bezogen hat. Auf Grundlage des Textstudiums kommt vielleicht Deleuzes Verweis auf D.H. Lawrences Buch *Fantasia of the Unconscious* (1923) dem am nächsten, was eine Beschreibung der Anatomie der feinstofflichen Äther- und Astralkörper enthält. In einem Essay mit dem Titel „To have Done with Judgement“ schreibt Deleuze, dass der organlose Körper – ein Ausdruck der von dem Dramatiker Antoine Artaud übernommen wurde – „ein affektiver, intensiver, anarchistischer Körper ist, der nur aus Polen, Zonen, Schwellen und Gradienten besteht. Er wird von einer kraftvollen, nicht-organischen Vitalität durchdrungen“.<sup>12</sup> Deleuze setzt diesen Körper in Beziehung mit Darstellungen von Lawrence, der, wie Deleuze schreibt, „ein Bild eines solchen Körpers zeichnet, mit Sonne und Mond als seinen Polen, mit seinen Ebenen, seinen Teilen und seinen Geflechten.“<sup>13</sup> Lawrences Ideen sind ihrerseits zum Teil aus *The Apocalypse Unsealed* (1910) von James Pryse abgeleitet, der zum Kreis der Theosophen um Helena Blavatsky gehörte.

Im Zusammenhang mit der Steiner-Forschung wurde das Denken von Deleuze erstmals von Ben-Aharon untersucht. Die wichtigsten Texte, in denen Ben-Aharon die Philosophie von Deleuze und Guattari erörtert, sind der Aufsatz „Geisteswissenschaft und zeitgenössische Philosophie im Dialog: Beobachtungen zur Spiritualisierung des Denkens“, veröffentlicht in *Geisteswissenschaft im 21. Jahrhundert (Spiritual Science in the 21st Century* auf English), und das Buch *Das Ereignis in Wissenschaft, Geschichte, Philosophie und Kunst (The Event in Science, History, Philosophy & Art)*. In „Geisteswissenschaft und zeitgenössische Philosophie im Dialog“ kontextualisiert Ben-Aharon Deleuze in Bezug auf die anthroposophischen Ideen im Allgemeinen, während die Behandlung in *Das Ereignis in Wissenschaft, Geschichte, Philosophie und Kunst* eine systematischere Darstellung ist. In diesem Buch wird die Philosophie von Deleuze und Guattari verwendet, um darzustellen, was Ben-Aharon eine „Wissenschaft des Ereignisses“ nennt.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Deleuze (1997), 131.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ben-Aharon (2018), 116.

Neben diesen expliziten Bezügen zum Denken Deleuzes gibt es auch implizite Verbindungen in Ben-Aharons Werk. In *Das Ereignis in Wissenschaft, Geschichte, Philosophie und Kunst* kündigt Ben-Aharon an, dass er in seinem demnächst erscheinenden Buch *Michaelisches Yoga* näher auf das eingehen wird, was er als Wissenschaft des Ereignisses skizziert.<sup>15</sup> Ben-Aharon schreibt in diesem Zusammenhang, dass das, was Deleuze und Guattari einen „Körper ohne Organe“ nennen, „eine der ersten virtuellen Schöpfungen ist, die durch die virtuelle Aktualisierung verwirklicht werden“ und dass der „Prozess der virtuellen Aktualisierung außerhalb des organischen Körpers in meinem Buch *Michaelisches Yoga* detailliert beschrieben werden wird“.<sup>16</sup> Allerdings wird in *Michaelisches Yoga* der Begriff „Körper ohne Organe“ nicht mehr verwendet und durch den anthroposophischen Ausdruck „Ätherleib“ ersetzt. Dieser Wechsel impliziert somit eine Verbindung zwischen Deleuzes und Guattaris Vorstellung von einem ‚Körper ohne Organe‘, eines Körpers des nicht-organischen intensiven Lebens, und dem Begriff eines ätherischen, Gestalt gebenden Körpers der lebendigen Zeit. Auch ist eine sachliche Ähnlichkeit festzustellen zwischen dem Untertitel von *Michaelisches Yoga* – „*Sich selbst einen neuen Ätherleib und eine ätherische Individualität erschaffen*“ – und dem Kapitel (oder „Plateau“, wie es genannt wird) „Wie schafft man sich einen Körper ohne Organe?“ in *Tausend Plateaus*, wo Deleuze und Guattari diese Frage behandeln. Obwohl *Michaelisches Yoga* fast keinen Bezug auf Deleuze und Guattari nimmt und eine andere Terminologie verwendet, ist festzustellen, dass es eine Entwicklung in Ben-Aharons Arbeit im Zusammenhang mit Deleuze und Guattari gibt, die sich über *Das Ereignis in Wissenschaft, Geschichte, Philosophie und Kunst* zur Darstellung einer Geisteswissenschaft in *Michaelisches Yoga* vollzieht, die ausschließlich auf den Werken Rudolf Steiners beruht.<sup>17</sup>

Neben der Arbeit von Ben-Aharon haben auch Frederick Amrine und Bo Dahlin die Philosophie von Deleuze mit Rudolf Steiner in Verbindung gebracht. In „The magic formula we all seek: Spinoza + Fichte = x“ schreibt Amrine, dass „Deleuzes ‚Ebene der Immanenz‘ das sein muss, was Rudolf

15 Ebd.

16 Ebd., 133.

17 Ben-Aharon schreibt, dass er seine Methode aus der Kombination von Steiners *Philosophie der Freiheit* (SKA 2: PF) und den Vortragszyklen *Die Mission Michaels* (GA 194) und *Grenzen der Naturerkennntnis* (GA 332) entwickelt habe, Werke, in denen die Entstehung und die wechselseitige Beziehung zwischen reinem Denken und reiner Wahrnehmung umrissen wird.

Steiner in seinem eigenen Spätwerk als Bereich des ‚lebendigen Arbeitens‘ bezeichnete, im Gegensatz zum Bereich des ‚fertigen Werks‘.<sup>18</sup> In einem anderen Zusammenhang hat Amrine Deleuze auch mit Goethes Idee einer „alternativen wissenschaftlichen Methode“ in Verbindung gebracht, „in der eine bisher auf die Ästhetik beschränkte imaginative Fähigkeit – die *anschauende Urteilskraft* – in das exakte Instrument einer erweiterten Wissenschaft verwandelt wird.“ Amrine zufolge schließt sich Deleuze „unmittelbar an dieses goethesche Gegenparadigma an“.<sup>19</sup> Bo Dahlin hat die Philosophie von Deleuze und Guattari in Bezug auf Steiner in mehreren Texten diskutiert, vor allem im Zusammenhang mit der Bildungstheorie. In dem Artikel „Gloves of Ice or Free Hands?“ argumentiert Dahlin, dass „einige von Steiners Ideen mit den Epistemologien von Deleuze kompatibel sind – oder in Harmonie mit ihnen resonieren“.<sup>20</sup> Dahlin konzentriert sich dabei auf den virtuellen Charakter des Begriffs in der Philosophie von Deleuze und vergleicht ihn einerseits mit Steiners Erkenntnistheorie und andererseits mit seiner Relevanz für unser Verständnis von Bildung und dem Prozess des ergebnisoffenen Lernens, insbesondere im Zusammenhang mit Ästhetik. Erwähnt werden sollte auch Scott E. Hicks’ *The Resurrection of Thinking* (2018), das sich mit Badiou, Deleuze, Derrida und Levinas in Bezug auf Steiners Denken auseinandersetzt.

### 3. Ben-Aharon über Deleuze und die Begegnung mit dem „lebendigen Tod“

In der Vorlesung „Geisteswissenschaft und zeitgenössische Philosophie im Dialog“ gibt Ben-Aharon einen kurzen Überblick über die französische Philosophie im 20. Jahrhundert, wobei er deren Wurzeln auf die deutschen Denker Hegel, Nietzsche, Husserl und Heidegger zurückführt. Bevor er auf Deleuze im Einzelnen eingeht, charakterisiert er ihn als

18 Amrine (2015a), 186.

19 Amrine (2015b), 46-47.

20 Dahlin (2013), 68. Für weitere Diskussionen über die Ideen von Deleuze in Bezug auf Steiner, siehe auch Dahlin (2017) und (2013).

eine Sonne, die alle intellektuellen Stars Frankreichs in den Schatten stellt, sie aber auch kontextualisiert, ihnen ihre historische Form gibt und das Denken auf den Weg und die Richtung seines zukünftigen kosmischen Ziels bringt. [...] Es war Deleuze, der allein und zusammen mit Félix Guattari in all seinen Schriften die zukünftige Rolle und Aufgabe der Philosophie aufzeigte.<sup>21</sup>

Um dem näher zu kommen, worin die zukünftige Rolle und Aufgabe zum Ausdruck kommt, zitiert Ben-Aharon Deleuze und Guattari mit den Worten: „Der einzige Zweck der Philosophie besteht darin, des Ereignisses würdig zu sein“ – eine Bemerkung, die, wie er sagt, dienlich sein könnte „als ein merklicher Wegweiser für die Entwicklung der Philosophie.“<sup>22</sup> In *Das Ereignis in Wissenschaft, Geschichte, Philosophie und Kunst* wiederholt Ben-Aharon dieses Zitat und schreibt,

diese Aussage drückt eine tiefgreifende Veränderung der gesamten Natur und Praxis des Denkens aus. Man kann sogar ohne Übertreibung sagen, dass es sich um eine tatsächliche Umkehrung von innen nach außen und von außen nach innen handelt (die deutsche Sprache drückt dies mit dem Wort: Umstülpung aus), von dem, was in der Moderne früher unter Denken als ein Ganzes verstanden und erlebt wurde.<sup>23</sup>

Was aber ist das Ereignis, als einziges Ziel, dessen sich die Philosophie würdig zu erweisen hat? In „Geisteswissenschaft und zeitgenössische Philosophie im Dialog: Beobachtungen zur Spiritualisierung des Denkens“ charakterisiert Ben-Aharon das Ereignis als die Erfahrung der lebendigen Zeit, „die immer pulsierende, atmende, vibrierende Bewegung des universellen immanenten Lebens.“<sup>24</sup> Eine Philosophie, deren Ziel es ist, des Ereignisses würdig zu werden, strebt daher danach, das Leben in seinem immanenten unmittelbaren Fluss, als eine universelle, intensive und nichtorganische Realität zu denken. Das Leben auf diese Weise zu denken „drückt eine tiefgreifende Veränderung der gesamten Natur und Praxis des Denkens aus“, weil das Denken dieses intensive Leben erreicht und selbst wird. Die vielen zentralen Konzepte von Deleuze – wie Differenz, Intensität, Virtualität, die

21 Ben-Aharon (2017), 13.

22 Ebd. Siehe Deleuze/Guattari (1996), 160.

23 Ben-Aharon (2018), 114.

24 Ben-Aharon (2017), 14.



Ebene der Immanenz, der Körper ohne Organe und das Ereignis – können daher im Zusammenhang mit dieser Transformation des Denkens und der neuen Lebensauffassung verstanden werden.

Wenn das Denken vergeistigt wird, so behauptet Ben-Aharon, erfährt man die Essenz des Lebens als immanente, universelle und nicht-organische Realität.<sup>25</sup> Das vitalistische und panpsychistische Weltbild, das Deleuzes Philosophie zum Ausdruck bringt, wird dann zu mehr als einem bloß theoretischen Postulat.<sup>26</sup> Nach Ben-Aharon lebt man dieses immanente Leben. Gemäß den Texten von Deleuze, schreibt er, finden wir einen authentischen Ausdruck dieser Transformation und Umstülpung des Denkens in ein intensives, kosmisches Leben.<sup>27</sup> Allerdings betont Ben-Aharon, dass diese intensive Erfahrung

eine Rückseite hat, die organisch damit verwoben ist. Wenn man so weit gekommen ist, die Essenz des reinen Lebens zu erfahren, hat man gleichzeitig begonnen, auch den unbewussten und realen (das heißt lebendigen) Sterbeprozess, der dem gewöhnlichen Denken zugrunde liegt, ins Bewusstsein zu heben.<sup>28</sup>

Um zu zeigen, dass dieser Aspekt in Deleuzes Denken vorhanden ist, verbindet Ben-Aharon den ersten „Wegweiser“ mit einem längeren Zitat aus einem früheren Buch, *Logik des Sinns* (1969). Aus dem Kapitel „21. Serie der Paradoxa: Vom Ereignis“ stellt Ben-Aharon das folgende Zitat zusammen, um zu zeigen, was es bedeutet, dass die Philosophie des Ereignisses würdig wird:

Jedes Ereignis ist wie der Tod, doppelt und unpersönlich in seiner Doppelung. [...] Nur der Freie [...] kann [...] jedes tödliche Ereignis *in einem einzigen Ereignis* begreifen, das keinen Platz mehr für den Unfall lässt [...]. Es ist in diesem bewegten und präzisen Punkt, an dem alle Ereignisse in einem zusammenkommen, an dem die Transmutation stattfindet: Dies ist der Punkt, an dem sich der Tod gegen den Tod wendet; wo das Sterben die Negation des Todes ist, und die Unpersönlichkeit des Sterbens nicht mehr nur den Moment anzeigt, in dem ich verschwinde in ein Au-

25 Ebd., 33.

26 John Protevi (2011) nennt Deleuze einen ‚Prozess-Panpsychisten‘.

27 Ben-Aharon (2017), 34.

28 Ebd.

ßerhalb von mir, sondern es zeigt den Moment an, in dem der Tod sich in sich selbst verliert und die Gestalt hervorbringt, die das einzigartige Leben annimmt, um mich zu ersetzen.<sup>29</sup>

Das bringt uns zu dem zentralen Problem, dass der Tod aus dieser Sicht keine Negation des Lebens mehr ist, sondern ein immanenter Teil davon, und wie die Beziehung zwischen Leben und Tod selbst im Ereignis eine Transmutation erfährt. In Deleuzes Worten „wendet sich der Tod in diesem Moment gegen den Tod“, so dass er selbst stirbt und „die Gestalt offenbart, die das einzigartige Leben annimmt, um an meine Stelle zu treten“. Diese Transmutation und Transsubstantiation ist von zentraler Bedeutung für Ben-Aharon's Lesart von Deleuze, da sie genau die Schwelle zum Ausdruck bringt, an der die Kräfte des Lebens und des Todes in ihrer immanenten Beziehung untersucht werden können. Entscheidend ist also nicht nur die Verbindung des Denkens mit einem intensiven, nichtorganischen Leben, sondern auch der Zusammenhang, den es mit der Konstitution des normalen menschlichen Bewusstseins hat. Wenn sich eine Geisteswissenschaft von mystischen und visionären Erfahrungen dadurch unterscheidet, dass die erzeugte spirituelle Erfahrung auch zur Erforschung der Beziehung dieser Erfahrungen zum normalen, organisch gebundenen menschlichen Bewusstsein genutzt werden kann, dann muss sie einen Weg finden, diesen Bereich der Schwelle empirisch zu erfassen. Dafür muss der Forscher sehen und untersuchen, wie dieses intensive Leben das normale empirische Denken und das an den organischen Bereich gebundene Bewusstsein beeinflusst, und beobachten, was in und an dieser Schwelle geschieht.

Daher wird dieses Zitat von Ben-Aharon als Beispiel für das zentrale Problem bei der Konstitution einer imaginativen Erkenntnis und Geisteswissenschaft gelesen. Wenn das Denken in „ätherisches Leben“ verwandelt wird, kann das Sterben dieses Lebens durch die Konstitution des menschlichen Bewusstseins und des gegenständlichen Denkens wahrgenommen und untersucht werden. Und wie wir sehen werden, beschreibt Steiner das Problem, wie das gewöhnliche menschliche Bewusstsein aus der Unterdrückung und dem „Sterben“ einer „überbewussten“ spirituellen Vitalität hervorgeht und dies im Mittelpunkt der Schaffung von „imaginativer Erkenntnis“ und Geisteswissenschaft steht.

<sup>29</sup> Deleuze (2004), 173–174.

#### 4. Steiner über Geisteswissenschaft und den lebendigen Tod

In Steiners Buch *Von Seelenrätselfn* wird Anthroposophie oder Geisteswissenschaft als eine Form der Erkenntnis beschrieben, die in der Lage ist, gegenständliches Erkennen und Denken – oder menschliches Bewusstsein im Allgemeinen – als auf dem Prozess des „spirituellen Todes“ beruhend wahrzunehmen. Der Inhalt des Bewusstseins oder „Vorstellungen“ sind spirituelles Leben und Erfahrungen, die „betäubt“ und „devitalisiert“ wurden, um als bewusste Repräsentationen hervorzutreten:

Sie müssen ihr eigenes Leben herabdämpfen, um bewusste Seelenerlebnisse des gewöhnlichen Bewußtseins zu werden. Diese Herabdämpfung geschieht durch jede sinnliche Wahrnehmung. So kommt, wenn die Seele einen Sinneseindruck empfängt, eine Herabblähmung des Vorstellungslebens zustande; und die herabgelähmte Vorstellung erlebt die Seele bewußt als den Vermittler einer Erkenntnis der äußeren Wirklichkeit. Alle Vorstellungen, die von der Seele auf eine äußere Sinnes-Wirklichkeit bezogen werden, sind innere Geist-Erlebnisse, deren Leben herabgedämpft ist. In allem, das man über eine äußere Sinneswelt denkt, hat man es mit den ertöteten Vorstellungen zu tun. Nun geht aber das Vorstellungsleben nicht etwa verloren, sondern es führt sein Dasein, getrennt von dem Gebiete des Bewußtseins, in den nicht bewußten Sphären der Seele. Und da wird es von den Geistorganen wiedergefunden. So wie nun die abgetöteten Vorstellungen von der Seele auf die Sinneswelt bezogen werden können, so die mit den Geistorganen erfaßten lebendigen Vorstellungen auf die Geisteswelt. (GA 21, 22)

Dem Zitat zufolge beruht alles Wissen, das durch Sinneswahrnehmung und normales Denken entsteht, auf einem unbewussten Sterbeprozess. Diese Behauptung liegt der Anthropologie Steiners zugrunde und ist in seinem Denken allgegenwärtig. Von pädagogischen und medizinischen bis hin zu erkenntnistheoretischen und kosmologischen Vorstellungen findet sich in allen Bereichen der dreigliedrige Mensch mit seiner Polarität zwischen Denken und Wollen, entsprechend der zwischen Tod und Leben.

Diese Unterscheidung zwischen dem Bewusstsein, das aus einem Todesprozess hervorgeht, und dem Stoffwechsel- und Willensprozess, der vollständig in das spirituelle Leben des Kosmos eingetaucht ist, wird in Steiners späten Leitgedanken weiter ausgeführt. Dort charakterisiert er den Prozess

philosophisch als die Entstehung des Nichtseins oder „Bildseins“ im „Ozean des Seins“:

In dieser Tatsache, daß der Mensch in seinem augenblicklichen *Vorstellen* nicht im Sein, sondern nur in einer Spiegelung des Seins, in einem Bild-Sein lebt, liegt die Möglichkeit der Entfaltung der Freiheit. Alles Sein im Bewußtsein ist ein zwingendes. Allein das *Bild* kann nicht zwingen. Soll durch seinen Eindruck etwas geschehen, so muß es ganz unabhängig *von ihm* geschehen. – Der Mensch wird dadurch frei, daß er mit seiner Bewußtseinsseele aus dem Sein sich erhebt und in dem *nicht-seienden* Bildwesen auftaucht. (GA 26, 216)

Schließlich fasst eines der Mantras für die esoterischen Lehren der „Michael-Schule“, die Steiner gegen Ende seines Lebens einführte, das obige Problem in den Satz „Weil du des Denkens Kraft / Verlierst im Zeitvernichtungsstrom“ (GA 270, 113). Somit sind die sterbenden Vorstellungen der Seele, die die Beziehung zu einer äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Realität bilden, Teil eines „Vernichtungsstroms“ der lebendigen Zeit, durch den die lebendigen Kräfte des Denkens verloren gehen. Und nach Steiners Ansicht ist diese Konstitution des menschlichen Bewusstseins die Entstehung des Nichtseins innerhalb des Ozeans des Seins.

Diese ontologische Dimension hat tiefgreifende Auswirkungen auf die Erkenntnistheorie. Abgestorbene Vorstellungen stellen normales Alltagsbewusstsein dar. Um sich mit Wissensprozessen auseinanderzusetzen, muss allerdings auch die dynamische Dimension „diagnostisch“ verstanden werden. Denken hat nicht nur eine logische inhaltliche Dimension, sondern auch eine lebenswichtige Bewegungs- und Rhythmusdimension, die mit einem Lebensprozess zu tun hat, und darin letztlich auch eine moralisch-ethische Dimension. Wenn die Wahrheit des ersten, logischen Aspekts von der Kohärenz der Darstellung und der begrifflichen Konsistenz abhängt, kann die zweite dynamische Dimension nicht vollständig durch diese Parameter bestimmt werden. Als ein in der Welt ablaufender Prozess muss neben dem begrifflichen und repräsentationalen Inhalt auch die Gedankenproduktion selbst wahrgenommen und bewertet werden. Dies würde bedeuten, dass man das Leben, das, wie Steiner sagt, bei der Bildung einer normalen Repräsentation – oder eines normalen Bewusstseins im Allgemeinen – „unterdrückt“ wird, wiederfinden und dieses spirituelle Leben mit dem toten Leben des Bewusstseins in Beziehung setzen muss: „So wie die abgetöteten

Vorstellungen der Seele auf die Sinneswelt bezogen werden können, ebenso können die lebendigen Vorstellungen, die von geistigen Organen erfasst werden, auf die geistige Welt bezogen werden“ (GA 21, 26).

In *Von Seelenrätseln* schreibt Steiner, dass die neue Form der Erkenntnis, die auf diese Weise entsteht, als „imaginativ“ bezeichnet werden kann (ebd., 27). Imaginative Erkenntnis stellt die erste Stufe einer Geisteswissenschaft dar und ihre Entwicklung basiert auf einer Umwandlung des Denkens in lebendige Kräfte, in der die Erfahrung und Wahrnehmung des Prozesses des Sterbens, der für das normale Bewusstsein konstitutiv ist, ein zentrales Thema sind. Dies gehört für Steiner zum zentralen Problem der Schaffung einer Geisteswissenschaft.

In mehreren Büchern Ben-Aharons wird dieser Prozess diskutiert und als zentrales Thema im Hinblick auf Steiners Idee einer Geisteswissenschaft beschrieben. Neben der konzeptionellen Gliederung dieses Prozesses schildert Ben-Aharon ihn auch aus erfahrungsbezogener Sicht. So schreibt er zum Beispiel im *Michaelischen Yoga* über die Erfahrung eines lebendigen Todes wie folgt:

In dieser Dämmerung zwischen den Welten, zwischen dem Erlöschen des Lichts der gewöhnlichen Erkenntnis, die auf klaren und toten Vorstellungen beruht, und dem Strom der lebendigen Erkenntnis, die sich noch in einem Zustand des Potenzi als befindet, werden die Kräfte des Todes lebendig und beseelt. Es ist eine ganz besondere Art von Leben, dieses Leben des Todes, an dem wir jetzt teilnehmen, denn diese Kräfte sind die Kräfte unseres eigenen (sterbenden) Seins. Aber unsere aktive Teilnahme erfüllt es mit neuem Leben und macht es immer konkreter und substanzieller. Der wichtige Punkt ist, zu erkennen, dass *wir* es sind, die zu dem *ganzen* Prozess und Ereignis werden. Wir beleben diesen Tod und wir werden zu dieser Auferstehung als eine individualisierte geistige selbstbewusste Aktivität.<sup>30</sup>

Wie wir oben gesehen haben, interpretiert Ben-Aharon Deleuze so, dass auch er dieser Erfahrung Ausdruck verleiht, und er versteht daher Deleuzes Denken als Versuch, die Philosophie in Richtung einer Geisteswissenschaft zu drängen, was sich durch das Zitat aus der „21. Serie der Paradoxa: Vom Ereignis“ in *Logik des Sinns* exemplarisch veranschaulichen lässt. Tatsächlich scheint Deleuzes Philosophie somit Steiners Erwartung zu bestätigen, dass

30 Ben-Aharon (2016), 93–94.

sich die Philosophie in Zukunft in Richtung einer Geisteswissenschaft entwickeln würde. Um dies jedoch kritisch zu bestätigen, müssen wir die Beziehung zwischen Leben und Tod in Deleuzes Denken genauer untersuchen und im Detail prüfen, welche Vorstellungen Deleuze und Guattari über die Beziehung zwischen Philosophie und Wissenschaft haben.

## 5. Der im Leben präsenste Tod als individualisierender Faktor in Deleuzes Philosophie

Ben-Aharon zitiert aus *Logik des Sinns* einen Gedanken, der sich der differenzierten Beziehung zwischen Leben und Tod annähert. Aber spielt dieser Prozess in Deleuzes Philosophie tatsächlich eine systematische Rolle? Man könnte einwenden, dass Ben-Aharon sich auf eine Aussage stützt, die als literarische Metapher oder Idee interpretiert werden kann und die nicht als Ausdruck einer tatsächlichen Erfahrung verstanden werden muss. Eine Möglichkeit, sich der Frage zu nähern, besteht darin, herauszufinden, inwieweit die Idee eines lebendigen, dem Leben immanenten Todes in Deleuzes Philosophie allgemeiner und systematischer vorkommt.

In *Differenz und Wiederholung* stellt Deleuze das Thema des Todes unter zwei verschiedenen Aspekten oder Gesichtspunkten dar. Der erste betrifft die Idee des „im Lebendigen gegenwärtigen Todes“ als individuierenden Faktor.<sup>31</sup> Der andere ist in seiner Behauptung enthalten, dass es „eine Erfahrung des Todes“ gibt, die mit der Schaffung des Denkens im Denken verbunden ist.<sup>32</sup>

In einem dichten und komplexen Abschnitt im zweiten Kapitel von *Differenz und Wiederholung* entwickelt Deleuze eine Darstellung der Individuation, in der er eine Reihe psychoanalytischer Konzepte gemäß seiner eigenen Ontologie neu interpretiert. Die zentrale Frage hierbei ist, wie er die Bildung des Ichs und des denkenden Cogito als das Ergebnis der Geburt einer (dritten) Zeitsynthese beschreibt, die als reine und leere Zeitform charakterisiert wird. Schließlich wird diese reine und leere Form der Zeit mit einem im Lebenden gegenwärtigen Tod gleichgesetzt:

<sup>31</sup> Deleuze (1994), 112.

<sup>32</sup> Ebd., 114.

Der Tod erscheint nicht im objektiven Modell einer unterschiedslosen und unbelebten Materie, zu der das Lebendige „zurückkehrte“; er ist im Lebendigen als subjektive und differenzierte, prototypisch gegebene Erfahrung gegenwärtig. Er entspricht nicht einem materiellen Zustand, er entspricht vielmehr einer reinen Form, die jeglicher Materie abgeschworen hat – der leeren Form der Zeit.<sup>33</sup>

In der dritten Synthese entsteht die reine und leere Form der Zeit, auf deren Grundlage sich nach und nach das Ego und das Cogito etablieren. So präsentiert er das Bild der menschlichen Individualisierung, die auf einem im Lebenden vorhandenen Tod beruht. Dieser im Lebenden anwesende Tod ist ein intensiver Tod oder eine Aufhebung der intensiven Unterschiede, die alle zeitlichen und lebenden Prozesse beleben. Von der virtuellen Ebene aus treibt ein intensives Individuationsfeld, in dem sich intensive Differenz auf intensive Differenz bezieht, alle Individualisierungsprozesse an.

Aber innerhalb dieses Feldes, das die Materie hervorbringt, wird auch das menschliche Selbstbewusstsein individualisiert. Und zwar dadurch, dass der Tod, der in der reinen und leeren Form der Zeit vorhanden ist, auf sich selbst gefaltet wird. Das menschliche Ego entsteht, wenn eine Form der Zeit von der empfindenden und lebendigen, sich aktualisierenden Zeit abstrahiert, auf sich selbst gefaltet und so narzisstisch wird. Dieses narzisstische Ego, schreibt Deleuze, ist „das Phänomen, das der leeren Form der Zeit entspricht, ohne sie zu füllen“.<sup>34</sup> Die menschliche Individuierung basiert auf diesem lebendigen Sterbeprozess, denn, wie Deleuze schreibt, der Tod „ist dem Ich und dem Selbst eingeschrieben, wie die Aufhebung der Differenz in einem System der Explikation oder die Degradierung, die die Prozesse der Differenzierung kompensiert“.<sup>35</sup> Das Cogito als Zentrum des denkenden Selbstbewusstseins entsteht durch eine „Kreuzigung“ dieser intensiven Differenz oder des universellen Lebens:

Das „Ich denke“ ist das allgemeinste Prinzip der Vorstellung – mit anderen Worten, die Quelle dieser Elemente und der Einheit all dieser Fähigkeiten: Ich begreife, ich urteile, ich stelle mir vor, ich erinnere mich und ich nehme wahr – als ob dies die vier Zweige des Cogito wären. Auf genau diesen Zweigen wird die Differenz gekreuzigt.<sup>36</sup>

33 Ebd., 112.

34 Ebd., 110.

35 Ebd., 259.

36 Ebd., 138.

Deleuze präsentiert somit eine ausführliche Darstellung der Individuation, die Ähnlichkeiten mit Steiners Erklärung aufweist, wie das menschliche Bewusstsein aus einer Devitalisierung und Unterdrückung des Lebens hervorgeht. Das Denken und das gewöhnliche menschliche Bewusstsein sind „eine Blume des kontinuierlichen unbewussten Todes“, um einen Ausdruck von Ben-Aharon zu verwenden,<sup>37</sup> denn eine tote Zeit wird zur Grundlage des Denkens: „Es ist die leere Form der Zeit [...], die das Denken zum Funktionieren bringt – mit anderen Worten, die gesamte Maschine der Bestimmung und des Unbestimmten.“<sup>38</sup>

Aber wenn das gewöhnliche Bewusstsein ein Leben ist, das geistig aus dem lebendigen Sterbeprozess hervorgeht, dann geschieht das Gegenteil in der Konstitution eines transzendentalen Empirismus, den Deleuze in *Differenz und Wiederholung* als den wahren Schöpfungsakt darstellt, der „Denken im Gedachten“ hervorbringt.<sup>39</sup> Oben haben wir gesehen, wie Ben-Aharon die Passage aus *Logik des Sinns* über das „Ereignis“ als Ausdruck einer Transmutation des lebendigen Todesprozesses liest, der der Bildung des gewöhnlichen denkenden Bewusstseins zugrunde liegt. Wenn Deleuze schreibt, dass „der Tod sich gegen den Tod wendet“ und „sich in sich selbst verliert“ und dadurch „ein höchst einzigartiges Leben sich an meine Stelle setzt“,<sup>40</sup> bringt er damit die eigentliche Metamorphose des Denkens zum Ausdruck: vom Denken als Bestimmungsakt, der auf der reinen und leeren Form der Zeit beruht, zu einer Erfahrung der Schaffung dieser leeren Form der Zeit, die dem Gedanken zugrunde liegt. In *Differenz und Wiederholung* schreibt Deleuze daher, dass der Denker bei der Schaffung des Denkens im Denken „die Zeit von allem Inhalt abstrahiert, um ihre reine Form herauszulösen.“<sup>41</sup> Da dies die eigentliche Grundlage für das Ego und das Cogito ist, impliziert die Freisetzung der reinen und leeren toten Form der Zeit im Herzen des Subjekts die radikale Metamorphose des Denkens und Bewusstseins in ein intensives, differenzielles Leben. Von diesem Standpunkt aus wird die dritte Synthese der Zeit durchlebt, weshalb Deleuze auch schreibt, dass es „eine Erfahrung des Todes gibt, die dieser dritten Synthese entspricht.“<sup>42</sup>

37 Ben-Aharon (1995), 68.

38 Deleuze (1994), 276.

39 Ebd., 147.

40 Deleuze (2004), 173–174.

41 Deleuze (1994), 114.

42 Ebd. Vgl. zur Diskussion der Hervorbringung des Denkens im Gedanken als Prozess des „Stirb



Die Differenz von Leben und Tod, die das menschliche Bewusstsein konstituiert und die das experimentelle und erfahrungsbezogene Problem darstellt, das bei der Schaffung imaginativer Erkenntnis durchlebt werden muss, findet sich daher auch in Deleuzes Schrift *Differenz und Wiederholung*. Ein dem Leben immanenter Tod, der im Lebenden vorhanden ist, ist der zentrale individualisierende Faktor und dieser Faktor wird erfahren und individualisiert, wenn der transzendente Empirismus wirksam wird.

Deleuze greift dieses Thema an mehreren Stellen seines Oeuvres auf. Es ist nicht nur konstitutiv in seiner Darstellung der Entstehung eines transzendentalen Empirismus, sondern auch in seiner Ontologie zentral. Im Rückgriff auf Ideen von Spinoza, Nietzsche, Bergson und Dun Scotus entwickelt Deleuze eine Ontologie des Seins als Werden. Diese Ontologie des Werdens wird als Prozess konzeptualisiert, der zwischen einer virtuellen Ebene der Immanenz, einem intensiven Feld der Differenzierung und Individuation und den aktualisierten Formen und Differenzen stattfindet. In dieser Ontologie ist das Leben nicht mehr an das Lebendige, an die organische Form gebunden, sondern es ist koextensiv mit dem Werden selbst. Die virtuelle und intensive Ebene der Immanenz ist ein kraftvolles, nicht-organisches Leben, das in jeder Verwirklichung und Individualisierung enthalten ist. Infolgedessen kann der Tod nicht mehr in erster Linie als „ein unteilbares und entscheidendes Ereignis“ gedacht werden, wie er im Buch *Foucault* schreibt.<sup>43</sup> Denn vor und über den Tod des Lebewesens und der einzelnen Person hinaus gibt es eine grundlegendere Dimension des Todes, „als etwas, das mit dem Leben koextensiv ist und aus einer Vielzahl partieller und besonderer Tode besteht.“<sup>44</sup> In ähnlicher Weise erscheint in *Was ist Philosophie?* der Tod „als reines Ereignis, dessen Variationen mit dem Leben koextensiv sind“.<sup>45</sup>

In *Tausend Plateaus* kommt das Thema mehrmals vor und im Plateau „20. November 1923: Postulate der Linguistik“ entwickeln Deleuze und Gu-

und Werde‘ (‘die and become’) in der Philosophie von Deleuze: Eftestøl (2016).

43 Deleuze (1999), 79.

44 Ebd. Vgl. die ähnliche Formulierung Steiners: „Das, was man Tod nennt, ist nicht nur das einmalige Ereignis, das die Menschen am Ende ihres Lebens durchmachen, sondern der Tod ist ständig im Menschen wirksam, so wirksam, dass das Lebendige ständig bekämpft wird, so dass der Tod immer stattfindet, in kleinen Teilwirkungen stattfindet. Und da der Tod von der Geburt an wirkt, oder vielmehr von der Empfängnis an, so dass seine Wirkungen ständig ausgeglichen werden, so greifen Leben und Tod ständig ineinander und wirken aufeinander ein.“ (GA 66, 34).

45 Deleuze/Guattari (1996), 161.

attari eine Semiotik dieses Vitalismus, in der die Sprache oder die Äußerung einer Aussage als „Todesurteil“ behandelt werden: „Die Sprache ist nicht das Leben; sie gibt dem Leben Befehle. Das Leben spricht nicht; es hört zu und wartet. Jedes Befehlswort [...] trägt eine kleine Todesdrohung in sich – ein Urteil, wie Kafka sagen würde“. <sup>46</sup> Weil diese „tote“ Virtualität des Sinns überall durch die Sprache in das Werden eingefügt wird, ist „der Tod überall, als die ideale, unüberschreitbare Grenze, die Körper, ihre Formen und Zustände trennt, und als Bedingung, sogar als Initiationsbedingung, die ein Subjekt symbolisch durchlaufen muss, um seine Form oder seinen Zustand zu ändern.“ <sup>47</sup> Allerdings gehört zum Todesurteil für Wesen, die die Sprache bewohnen und beherrschen, auch ein Gegenpol oder eine Gegenseite. Sprache bedeutet nicht nur den Tod, Befehle zu erteilen, die Welt in Repräsentationen zu ordnen und Macht auszuüben, sondern auch eine Befreiung des Denkens, durch die der Tod zu einer Fluchtlinie werden kann. Daher bestehe die Aufgabe „nicht darin den Tod zu eliminieren, sondern ihn zu reduzieren oder ihn selbst zur Variation zu machen“. <sup>48</sup>

Im Zusammenhang mit dieser Polarität von Sprache als Todesurteil und Fluchtlinie – Tod als Ausdruck der Aussage und Fluchtlinie als Möglichkeit des Werdens an der Grenze der Sprache – schreiben Deleuze und Guattari, dass dies „ein geeigneter Ort [sei], um die höheren und niederen Wissenschaften einander gegenüber zu stellen.“ <sup>49</sup> Das Problem eines dem Leben immanenten Todes in der Ontologie von Deleuze und Guattari und wie diese unterscheidende Grenze zwischen Leben und Tod in Sprache und Wissenschaft, Denken und „Erfahrung“ eine Rolle spielt, bringt uns zum nächsten Abschnitt; nämlich wie sie die Philosophie als eine „mindere“ oder „nomadische“ Wissenschaft darstellen, deren Tätigkeit mit der Schaffung intensiver Begriffe zusammenfällt, die in der Lage sind, das intensive Leben des Ereignisses aufrechtzuerhalten.

<sup>46</sup> Deleuze/Guattari (2007), 76.

<sup>47</sup> Ebd., 107.

<sup>48</sup> Ebd., 108.

<sup>49</sup> Ebd., 109.

## 6. Die Philosophie von Deleuze und Guattari als „nomadische“ und „mindere“ Wissenschaft

In *Was ist Philosophie?* unterscheiden Deleuze und Guattari die Philosophie von Wissenschaft und Kunst und bestimmen ihre jeweiligen Arbeitsweisen und ihre wechselseitigen Beziehungen. Während die Philosophie die Domäne der *Begriffsbildung* und die Kunst die Schaffung von *Empfindungen* sei, etabliert die Wissenschaft „Funktionen, die als Sätze in diskursiven Systemen präsentiert werden“.<sup>50</sup> Begriffe, Funktionen und Empfindungen sind somit die drei Bereiche, die den Aktivitäten von Philosophie, Wissenschaft und Kunst entsprechen.

Diese drei Tätigkeiten sind weiterhin durch den Sachverhalt unterschieden, dass philosophische Begriffe als intensive und virtuelle Ereignisse gelten, während die von Kunstwerken erzeugten Empfindungen „Monumente“ sind, die das Ereignis „verkörpern“. Dagegen beziehen sich die in den diskursiven Systemen der Wissenschaft dargestellten Funktionen auf empirische Relationen oder Sachverhalte.<sup>51</sup> Daher wird hier unterschieden zwischen Wissenschaft als einer Tätigkeit, die Funktionen schafft, die sich in erster Linie auf empirische Sachverhalte beziehen – in diskursiven Systemen dargestellt und als solche von repräsentativer Natur –, und Philosophie (und Kunst), deren Gegenstand der virtuelle und intensive Zustand des Ereignisses ist und dessen Denkform ausdrücklich als nicht-gegenständlich und intensiv bezeichnet wird.

Deleuze und Guattari erklären den Unterschied zwischen Philosophie und Wissenschaft im Verhältnis zur unendlichen Bewegung des Virtuellen. Während die Philosophie innerhalb der unendlichen Bewegung des Virtuellen stattfindet, bezieht sich die Wissenschaft auf die materiellen Aktualisierungen des Virtuellen, die durch eine „fantastische Verlangsamung“ erfolgen:

Indem die Philosophie das Unendliche beibehält, gibt sie dem Virtuellen durch Begriffe Konsistenz; indem sie das Unendliche aufgibt, gibt die Wissenschaft dem Virtuellen einen Bezug, der es durch Funktionen aktualisiert. Die Philosophie geht von einer Ebene der Immanenz oder Konsistenz aus, die Wissenschaft von einer Ebene

<sup>50</sup> Deleuze/Guattari (1996), 117.

<sup>51</sup> Ebd.

der Referenz. [...] Im Fall der Wissenschaft ist es wie eine Standbildaufnahme. Es ist eine phantastische *Verlangsamung*, und durch die Verlangsamung werden die Materie sowie das wissenschaftliche Denken, das in der Lage ist, sie mit Sätzen zu durchdringen, aktualisiert.<sup>52</sup>

Die Philosophie operiert mit dem Denken in unendlicher Geschwindigkeit, während die Wissenschaft Funktionen etabliert, die auf der Verlangsamung intensiver Bewegung beruhen, ein Vorgang, der der eigentlichen Aktualisierung der Materie entspricht. Die Wissenschaft bezieht sich also auf das Aktuelle sowie auf das Virtuelle als transzendente Ebene intensiver Kräfte, die das Sinnliche oder den Zustand der Dinge bedingen, während die Philosophie das Denken auf einer Ebene immanenter Bewegung verlaufen lässt. Die Wissenschaft extrahiert ihre Daten aus Experimenten und schafft so wissenschaftliche Funktionen, die den „Druck des Virtuellen“ in der Aktualisierung erfassen,<sup>53</sup> während die Philosophie, die nicht weniger auf das Experimentieren angewiesen ist, „wissen will, wie man unendliche Geschwindigkeiten beibehält und gleichzeitig an Konsistenz gewinnt, indem man *dem Virtuellen eine ihm eigene Konsistenz verleiht*“.<sup>54</sup>

So ist das wissenschaftliche Denken von einer Bezugsebene und Diskursivität abhängig, während dem philosophischen Denken eine Kreativität eigen ist, die der unendlichen Bewegung des Virtuellen immanent ist. Für die Philosophie stellt sich dann die Frage, *wie* man die unendliche Geschwindigkeit beibehalten und gleichzeitig Konsistenz bei der Schaffung eines *neuen Virtuellen* erreichen kann. Dieses Element der Philosophie als spirituelle Praxis der Kreativität macht also einen Unterschied im Hinblick auf das Virtuelle selbst. Die virtuell unendliche Bewegung, die das Sinnliche bedingt – Intensität als „das Wesen des Sinnlichen“<sup>55</sup> in *Differenz und Wiederholung* –, bezeichnen Deleuze und Guattari auch als Chaos. Chaos, schreiben sie, „ist eine Leere, die kein Nichts, sondern eine virtuelle Leere ist, die alle möglichen Teilchen enthält und alle möglichen Formen hervorbringt, die nur auftauchen, um sofort wieder zu verschwinden, ohne Konsistenz oder Referenz, ohne Konsequenz.“<sup>56</sup>

52 Ebd., 118.

53 Ebd., 156.

54 Ebd., 118.

55 Deleuze (1994), 56.

56 Deleuze/Guattari (1996), 118.

Das unendliche Potenzial des chaotisch Virtuellen unterscheidet sich vom Virtuellen, das Konstanz gewonnenen hat. Wenn sich die Wissenschaft auf eine absteigende Linie von diesem chaotischen Virtuellen zu Sachverhalten bezieht und wissenschaftliche Funktionen schafft, die den Druck des Virtuellen in der Aktualisierung ausdrücken, bewegt sich die Philosophie in die entgegengesetzte Richtung, von den Sachverhalten zur virtuellen Ebene der Immanenz, indem sie auf dieser virtuellen Ebene selbst Neues einführt:

Wenn wir nun in die entgegengesetzte Richtung zurückgehen, von den Zuständen zum Virtuellen, ist die Linie nicht dieselbe, weil es nicht dasselbe Virtuelle ist (wir können sie also auch hinuntergehen, ohne dass sie mit der vorherigen Linie verschmilzt). Das Virtuelle ist nicht mehr das chaotische Virtuelle, sondern eine konsistent gewordene Virtualität, eine Entität, die sich auf einer Ebene der Immanenz gebildet und vom Chaos geschieden hat. Das ist es, was wir das Ereignis nennen.<sup>57</sup>

Die Philosophie folgt der aufsteigenden Linie der Gegenaktualisierung, die von den empirischen Sachverhalten zur virtuellen Ebene der Immanenz führt und einen Begriff schafft, der der unendlichen Bewegung Konsistenz verleiht und dadurch eine neue Virtualität schafft. Die Arbeitsweise der Philosophie unterscheidet sich von der der Wissenschaft dadurch, dass sie in die entgegengesetzte Richtung verläuft, aber wie wir sehen werden, ist sie nach Ben-Aharon selbst eine Form der geistigen *Wissenschaft* des Ereignisses, indem sie die Mittel entwickelt, um das Ereignis in seinem virtuellen Zustand zu halten.

Dies wird deutlich, wenn wir die Unterscheidung zwischen Philosophie und Wissenschaft in *Was ist Philosophie?* in Beziehung setzen zum Unterschied zwischen den beiden Formen der Wissenschaft, die in *Tausend Plateaus* entwickelt wurden. In diesem Buch schreiben Deleuze und Guattari:

Man muss zwischen zwei Arten von Wissenschaft bzw. wissenschaftlichen Verfahren unterscheiden: Die eine besteht im ‚Reproduzieren‘, die andere im ‚Folgen‘ [...]. Reproduzieren impliziert die Beständigkeit eines festen Standpunkts, der außerhalb dessen liegt, was reproduziert wird: das Beobachten des Flusses vom Ufer aus. Doch das Befolgen ist etwas anderes als das Ideal der Reproduktion. Nicht bes-

57 Ebd., 156.

ser, nur anders. Man muss folgen, wenn man auf der Suche nach den ‚Singularitäten‘ einer Materie bzw. eines Materials ist, und nicht darauf aus ist, eine Form zu entdecken; wenn man der Schwerkraft entflieht, um ein Feld der Schnelligkeit zu betreten; wenn man aufhört, den Verlauf einer laminaren Strömung in einer bestimmten Richtung zu betrachten, um von einer Wirbelströmung mitgerissen zu werden; wenn man sich auf eine kontinuierliche Variation von Variablen einlässt, anstatt daraus Konstanten zu extrahieren.<sup>58</sup>

In *Tausend Plateaus* kommt die Unterscheidung zwischen Philosophie und Wissenschaft nicht vor. Betrachtet man jedoch die Bestimmung der beiden Arten von Wissenschaft, so kommt diese Unterscheidung dem nahe, was in *Was ist Philosophie?* als philosophische Begriffsbildung und wissenschaftliche Funktionsbildung unterschieden wird. Beide Darstellungen operieren mit derselben wesentlichen Unterscheidung zwischen Repräsentation, Reproduktion und diskursivem System auf der einen Seite und immanentem Folgen und Beibehalten der unendlichen Bewegung auf der anderen. In der reproduzierenden Wissenschaft wird die Natur als etwas betrachtet, das außerhalb der wissenschaftlichen Operation liegt und in Bezug auf das man Konstanten findet und Gesetze bestimmt. Der Wissenschaftler beobachtet den Fluss vom Ufer aus. Wir können hier das Grundelement aus der Darstellung von *Was ist Philosophie?* erkennen, in der die Wissenschaft durch die Schaffung von Funktionen auf das Virtuelle Bezug nimmt. In *Tausend Plateaus* nennen Deleuze und Guattari diese Art von Wissenschaft die „königliche Wissenschaft“ des Staatsapparats.<sup>59</sup>

Es gibt aber auch ein wissenschaftliches Verfahren, das im „Folgen“ besteht, bei dem die Operation und das Experimentieren nicht unabhängig von den Beobachtungsfähigkeiten und Beobachtungskräften des Wissenschaftlers durchgeführt werden können. Im Gegensatz zu einer wissenschaftlichen Operation, die von einem festen Standpunkt abhängig ist, der außerhalb des Phänomens liegt, das als Wissen reproduziert werden soll, erfordert das „Folgen“, dass der Wissenschaftler in den Fluss eintritt. Er oder sie muss das Material erforschen, um die einzelnen Punkte zu finden, an denen die Kräfte, die die Materie beleben, wahrgenommen und verfolgt werden können. Eine kontinuierliche Variation der Variablen hängt von ei-

<sup>58</sup> Deleuze/Guattari (2007), 372.

<sup>59</sup> Ebd., 361 ff.

ner sensiblen Intuition ab, die die intensive Differenz als kontinuierliche produktive Ausdruckskraft verfolgt und wahrnimmt, anstatt Konstanten zu extrahieren und Gesetze abzuleiten.

Diese Wissenschaft des Folgens wird daher als „nomadische“ oder „ambulante“ Wissenschaft bezeichnet.<sup>60</sup> Dieser Unterscheidung zwischen der königlichen und der nomadischen Wissenschaft entsprechen zwei gegensätzliche Gedankenbilder, die Deleuze und Guattari als „baumartig“ und „rhizomatisch“ charakterisieren:

Ein Denken, das sich mit äußeren Kräften auseinandersetzt, statt sich in einer inneren Form zu sammeln, das mit Schaltstellen funktioniert, statt ein Bild zu bilden; ein Ereignis-Denken, Haecceitas, statt eines Gegenstands-Denkens, ein Problem-Denken statt eines Substanz- oder Theorem-Denkens, ein Denken, das an ein Volk appelliert, statt sich für ein Regierungsministerium zu halten.<sup>61</sup>

Wissenschaft, die auf Reproduktion beruht, basiert auf einem Gedankenbild, das grundsätzlich baumartig ist. Das Denken arbeitet induktiv oder deduktiv, nach Gesetzen, und die Methoden sollen den Bezug zur Wahrheit sicherstellen. Hinter diesem Wissenschaftsbegriff verbirgt sich ein Gedankenbild, das nach einem baumartigen, hierarchischen Modell logischer Beziehungen operiert. Die Entfaltung wissenschaftlicher Wahrheiten verläuft gemäß einer Axiomatik, nach grundlegenden Naturgesetzen und Prinzipien. Über solche festen Axiome kann wissenschaftliches Denken nicht hinausgehen, sie griffe ins Leere oder müsste auf spekulative Thesen zurückgreifen. Die „Funktion“ kann nur den Druck des Virtuellen im Prozess seiner Aktualisierung darstellen.

Diesem baumartigen Bild des Denkens setzen Deleuze und Guattari ihr berühmtes Rhizom entgegen, das rhizomatische Bild des Denkens. Wie das Zitat besagt, ist dies ein Denken, das sich mit *äußeren Kräften* auseinandersetzt. Wie das Bild eines Rhizoms andeutet, folgt ein solches Denken nicht der logischen Kategorisierung, in der Begriffe als repräsentative Inhalte behandelt werden, die in einer systematischen Beziehung zueinanderstehen. Hier hängt das Wissen nicht von der subjektiven Repräsentation der äußeren Realität ab, sondern besteht in einem viel drängenderem Problem, in

60 Ebd., 372 ff.

61 Ebd., 378.

dem sich das Denken mit äußeren Kräften auseinandersetzt, in die es eingefügt ist. In der Formulierung von *Was ist Philosophie?*: ‚Wie kann man unendliche Geschwindigkeiten beibehalten und gleichzeitig an Konsistenz gewinnen?‘ Dieser Wandel vom Denken als Darstellung und Feststellung von Sätzen und Essenzen hin zu einer Auseinandersetzung mit intensiven Kräften außerhalb des subjektiven Denkens erfordert eine Transformation: eine Intensivierung, Differenzierung und Vergeistigung, die das Denken in die Lage versetzt, der Bewegung intensiver Kräfte zu folgen, das Gravitationsfeld der Schwerkraftfeld, das dem *repräsentativen* Bild des Denkens entspricht, zu verlassen und die virtuelle Ebene der Immanenz zu betreten.

Entsprechend der Art und Weise, wie Philosophie und die Erzeugung eines Begriffs dem Virtuellen Konsistenz verleihen, indem sie die unendliche Bewegung beibehalten, während die Wissenschaft auf einer Verlangsamung der Bewegung beruht, wird in *Tausend Plateaus* das erstere, philosophisch-wissenschaftliche Verfahren als ein solches beschrieben, das der „absoluten Bewegung“ folgt, während das zweite wissenschaftliche Verfahren sich mit „relativer Bewegung“ befasst.<sup>62</sup> Für Deleuze und Guattari ist Bewegung *relativ*, wenn die sich ändernde Beziehung zwischen Körpern relativ zu ‚einem Körper‘, der als ‚Einheit‘ oder ‚Eins‘ betrachtet wird, und dem Raum, durch den er sich bewegt, bestimmt wird. Im Gegensatz dazu stellt die *absolute* Bewegung, die sie auch „Geschwindigkeit“ nennen, „den absoluten Charakter eines Körpers dar, dessen irreduzible Teile (Atome) einen fließenden (smooth space) Raum einnehmen oder ausfüllen.“<sup>63</sup> Mit anderen Worten: Dieses wissenschaftliche Verfahren bezieht die Bewegung nicht auf vorgegebene Einheiten, sondern folgt der Bewegung als Konstitution eines als Vielheit betrachteten Körpers. Dies entspricht der Unterscheidung zwischen unendlicher Bewegung der Philosophie und der Verlangsamung der Bewegung bei der Bildung einer wissenschaftlichen Funktion in der Darstellung in *Was ist Philosophie?*. Deshalb bleibt der (transzendente) Empirismus der ‚Wissenschaft des Folgens‘ nicht außerhalb des Forschungsgegenstandes oder beobachtet ihn von der Bank aus und reproduziert das Phänomen in Funktionen, sondern er folgt der genetischen und konstitutiven Bewegung der Natur als „Werden“:

62 Ebd., 509.

63 Ebd., 381.



Auf [...] der Ebene der Immanenz oder Konsistenz muss das Prinzip der Komposition selbst wahrgenommen werden, kann aber nicht umhin, gleichzeitig mit dem wahrgenommen zu werden, was es komponiert oder wiedergibt. Bewegung ist nicht mehr an die Vermittlung einer relativen Schwelle gebunden, der sie sich bis ins Unendliche entzieht; es hat, unabhängig von seiner Geschwindigkeit oder Langsamkeit, eine absolute, aber differenzierte Schwelle erreicht, die eins ist mit der Konstruktion dieses oder jenes Bereichs der fortgesetzten Ebene. Die Wahrnehmung wird nicht mehr in der Beziehung zwischen einem Subjekt und einem Objekt verharren, sondern vielmehr in der Bewegung aufgehen, die als Grenze dieser Beziehung dient, in der Zeit, die mit dem Subjekt und dem Objekt verbunden ist. Die Wahrnehmung wird mit ihrer eigenen Grenze konfrontiert; das wird inmitten der Dinge sein.<sup>64</sup>

Wenn das Denken zur absoluten oder unendlichen Bewegung gelangt, vollzieht sich die Wahrnehmung nicht mehr in der Relation von Subjekt und Objekt, sondern folgt der unendlichen Bewegung, die das absolute Wesen eines Körpers konstituiert. Die Wahrnehmung wird auf eine Ebene der Immanenz gehoben, auf der sie als eigentliches Kompositionsprinzip inmitten der Dinge stattfindet.<sup>65</sup>

Die Vorstellung einer Ebene der Immanenz von absoluter oder unendlicher Bewegung wird von Deleuze und Guattari auch als ‚fließender Raum‘ (smooth space) beschrieben. Im obigen Zitat wird das Wesen dieser absoluten Bewegung der Immanenzebene weiter präzisiert. Sie schreiben, dass es *„den absoluten Charakter eines Körpers bildet, dessen irreduzible Teile (Atome) einen fließenden Raum in der Art eines Wirbels besetzen oder ausfüllen, der die Möglichkeit enthält, an jedem dieser Punkte zu entspringen.“*<sup>66</sup> Die absolute Bewegung des fließenden Raumes oder der Ebene der Immanenz wird hier mit dem Wirbel in Verbindung gebracht. Obwohl Deleuze und Guattari sich mit dieser Idee auf Michel Serres' Buch über das Flüssig-

64 Ebd., 281–282.

65 Vergleiche dazu Rudolf Steiners Charakterisierung des imaginativen Erkennens: „Während Auge und Ohr sich passiv verhalten und Licht und Ton auf sich wirken lassen, kann man von den geistigen Wahrnehmungsorganen sagen, dass sie in ständiger Tätigkeit sind, während sie wahrnehmen, und dass sie ihre Gegenstände und Tatsachen sozusagen im vollen Bewusstsein erfassen. Daraus ergibt sich das Gefühl, dass das geistige Erkennen eine Vereinigung mit den entsprechenden Tatsachen ist, ‚ein Leben in ihnen‘“ (GA 13, 344–345).

66 Deleuze/Guattari (2007), 381.

keitsmodell der Physik und des Atomismus von Lukrez beziehen, so ist doch offensichtlich, dass sie damit auch ein Erfahrungselement des Eintritts in die intensive Bewegung des fließenden Raumes beschreiben:

Man entkommt der Schwerkraft, um ein Feld der Geschwindigkeit zu betreten; Wenn man aufhört, den Verlauf einer laminaren Strömung in einer bestimmten Richtung zu betrachten, wird man von einer Wirbelströmung mitgerissen.<sup>67</sup>

Dieses Erfahrungselement in ihrer Beschreibung der ‚nomadischen Wissenschaft‘ ist insofern von entscheidender Bedeutung, weil es genau die Metamorphose des Denkens selbst kennzeichnet, die diese Art von Wissenschaft ermöglicht. Anstatt mit einer äußeren Beziehung zu dem, was reproduziert wird, zu operieren, das heißt, den Fluss vom Ufer aus zu betrachten, beschreibt es ein wissenschaftliches Experiment, das davon abhängt, den intensiven Kräften hinter den aktualisierten Formen zu folgen. Es ist ein zur absoluten Bewegung erhobenes Denken, das sich innerhalb der Substanz des Seins als intensive Differenz bewegt, und zwar losgelöst vom Gravitationsfeld der physischen Welt der Aktualitäten: „Spirituelle Reisen, die ohne relative Bewegung, aber in Intensität, durchgeführt an einem Ort: sie sind Teil des Nomadentums“.<sup>68</sup>

Die Unterscheidung zwischen Philosophie und Wissenschaft in *Was ist Philosophie?* ist somit vergleichbar mit der Unterscheidung zwischen ‚nomadischer‘ und ‚königlicher Wissenschaft‘ in *Tausend Plateaus*. Auch wenn sich beide auf die Beziehung zwischen Virtuellem und Aktuellem beziehen, sie Bestandteile der Wissenschaft vom Virtuellen und Aktuellen sind, so befasst sich doch die eine mit dem Virtuellen an sich, die andere dagegen mit dem Tatsächlichen und dem Druck des Virtuellen innerhalb der Aktuellen Wirklichkeit. Die eine extrahiert Begriffe, die das Ereignis als Werden erfassen, die andere stellt Funktionen auf, die die Beziehungen zwischen virtueller Potenzialität und Aktualität bestimmen.

Nach Ben-Aharon kann diese Polarität zwischen der virtuellen Ebene der Immanenz, die Deleuze und Guattari auch den „fließenden Raum“ nennen, und der Welt der aktualisierten Subjekte und Objekte oder des „gestreiften Raums“ („striated space“) mit der Unterscheidung in Zusammenhang ge-

67 Ebd., 372.

68 Ebd., 381.

bracht werden, die Steiner zwischen einer physischen Raumzeit und einem ätherischen „Gegenraum“ (GA 323, 274ff) macht. So wie dieser Unterschied zwischen Physischem und Ätherischem durch unterschiedliche Prinzipien wie Schwerkraft und Leichtigkeit, zentrischer Druck und periphere Sogkräfte sowie euklidische und projektive Geometrien zum Ausdruck kommt, zählen Deleuze und Guattari ähnliche Eigenschaften für die gestreifte und fließende Raum-Zeit auf:

Kurz gesagt, es scheint, dass die Schwerkraft die Grundlage eines laminaren, gestreiften, homogenen und zentrierten Raumes ist; sie bildet die Grundlage für die sogenannten metrischen oder baumartigen Vielheiten, deren Dimensionen unabhängig von der Situation sind und mit Hilfe von Einheiten und Punkten (Bewegung von einem Punkt zum anderen) ausgedrückt werden.<sup>69</sup>

Im Gegensatz zum gestreiften (striated) Raum zeichnet sich der fließende oder glatte (smooth) Raum durch ganz andere Prinzipien aus:

Die laminare Bewegung, die den Raum streift, die von einem Punkt zum anderen geht, ist gewichtig; aber die Schnelligkeit, die Zügigkeit, gilt nur für die Bewegung, die bis zu einem minimalen Ausmaß abweicht und danach eine wirbelartige Bewegung annimmt, die einen glatten (smooth) Raum einnimmt, ja selbst einen glatten Raum zeichnet. In diesem Raum kann der Materiefluss nicht mehr in parallele Schichten zerlegt werden, und die Bewegung lässt sich nicht mehr in zwei-ein-deutige Beziehungen zwischen Punkten einspannen. In diesem Sinne ist die Rolle der qualitativen Opposition Schwerkraft vs. Geschwindigkeit, schwer vs. leicht, langsam vs. schnell nicht die einer quantifizierbaren wissenschaftlichen Bestimmung, sondern die einer Bedingung, die mit der Wissenschaft koextensiv (ausgedehnt) ist und die sowohl die Trennung als auch die Vermischung beider Modelle, ihre mögliche Durchdringung, die Dominanz des einen durch das andere, sowie ihre Alternative regelt.<sup>70</sup>

Ähnlich wie Deleuze und Guattari die herrschenden Prinzipien der gestreiften (striated) Raumzeit aufstellen, wird die physische Welt der materiellen Objekte und ihrer Kräfte von der Schwerkraft, den zentrisch aufeinander

69 Ebd., 370.

70 Ebd., 371.

bezogenen Kräften, einer euklidischen Geometrie der Parallelität und endlichen Maße bestimmt. Andererseits wird der virtuelle und intensive glatte (smooth) Raum oder die Ebene der Immanenz von Deleuze und Guattari als ein Feld der Schnelligkeit charakterisiert, das von Wirbelbewegungen bevölkert wird, die sich dem Feld der Schwerkraft entziehen und den ätherischen Kräften entsprechen, die von der kosmischen Peripherie aus saugend wirken und eine Polarität von Kontraktion und Expansion in einem Feld der Leichtigkeit schaffen. Und wie Deleuze und Guattari schreiben, sind die qualitativen Gegensätze dieser Prinzipien nicht einfach quantifizierbar, sondern Bedingungen, die sich mit den beiden oben entwickelten unterschiedlichen Formen der Wissenschaft decken.

## 7. Ben-Aharon über Deleuze und Guattari als geistige Wissenschaft des Ereignisses

Ausgehend von der obigen Darstellung können wir nun zu Ben-Aharons Lektüre von Deleuze und Guattari zurückkehren und sehen, wie deren Philosophie als eine Geisteswissenschaft verstanden und das zentrale Problem der Hervorbringung einer imaginativen Erkenntnis beobachtet werden kann. In *Das Ereignis in Wissenschaft, Geschichte, Philosophie und Kunst* stellt Ben-Aharon drei Hauptoperationen der *Wissenschaft des Ereignisses* heraus, die auch bei Deleuze und Guattari zu finden sind. Diese sind „De-Aktualisierung“ (auch Gegen-Effektuiierung genannt), „virtuelle Aktualisierung“ und „Re-Aktualisierung“ (Ausdruck).<sup>71</sup>

De-Aktualisierung wird in Ben-Aharons Darstellung auch als „*Abkoppelung* des Denkens des Ereignisses von seinen leiblichen und organischen Grundlagen“ beschrieben.<sup>72</sup> Diese Operation kann als gleichbedeutend mit der Linie verstanden werden, die sich in *Was ist Philosophie?* von den Zuständen der Dinge zum Virtuellen bewegt. In *Differenz und Wiederholung* wird der Prozess, durch den dies geschieht, als Ausbruch aus dem vorgegebenen „dogmatischen Denkbild“ beschrieben, das auf der Grundlage bereits konstituierter Fähigkeiten im „Gemeinsinn“ operiert und in dem „Rekognition“ als Grundlage als implizites Modell dazu dient, zu erkennen, was es

71 Ben-Aharon (2018), 119.

72 Ebd., 118.

bedeutet zu denken.<sup>73</sup> In diesem Modell vollzieht ein vorausgesetztes, prä-existentes Subjekt Denkakte, deren Bestimmung mehr oder weniger wahrheitsadäquat sein kann, wobei sich die begriffliche Bestimmung implizit auf ein vorgegebenes, selbstidentisches „Objekt“ bezieht. Aber dieses ganze Denkmodell basiert auf einer Mischung von Elementen (Erinnerungen, Empfindungen, Begreifen, Vorstellungen usw.), und diese Mischung denaturiert das Denken und die Wahrnehmung in ihrer Beziehung zur Welt. In *Differenz und Wiederholung* beruht Deleuzes Darstellung dieses De-aktualisierungsprozesses auf der Entdeckung einer Differenz im Herzen des Cogito, die mit einer intensiven Differenz im Bereich des Sinnlichen verschmolzen ist. Dies hebt die Sinnlichkeit auf die Ebene ihres transzendenten Gebrauchs, schreibt Deleuze, woraus eine „unverbundene“ Ausübung der Fähigkeiten folgt.<sup>74</sup> Eine Zwietracht wird beschrieben, die die Fähigkeiten vom gesunden Gemeinssinn und ihrer gegenseitigen Beteiligung an der „Rekognition“ löst und sie auf die Elemente zurückführt, aus denen sie stammen, wodurch sie effektiv in metaphysische Organe des intensiven und virtuellen Bereichs verwandelt werden.<sup>75</sup> Auf diese Weise wird der transzendente Empirismus etabliert.

Ein ähnlicher Vorgang wird in Ben-Aharons Büchern an vielen Stellen beschrieben. Ben-Aharon nutzt Steiners erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt des unmittelbar gegebenen Weltbildes aus *Wahrheit und Wissenschaft* (SKA 2: WW, 31) als Material für einen meditativen Prozess und beschreibt darin, wie eine Trennung und Auflösung der Fähigkeiten durch „eine aktiv hergestellte *Nichtbeziehung* zwischen Denken und Sinneswahrnehmung“<sup>76</sup> vollzogen werden kann.

Das Ziel dieser Übung ist es, freiwillig alle unbewussten, die Form und den Inhalt des gewöhnlichen Bewusstseins bestimmenden, verbindenden und synthetisierenden Kräfte zu zerlegen und außer Kraft zu setzen. *Und dieses bewusste Zerlegen der unbewussten, formgebenden Kräfte des gewöhnlichen Bewusstseins ist der Bildeprozess des voll bewussten geistigen Bewusstseins.*<sup>77</sup>

73 Deleuze (1994), 129–133.

74 Ebd., 141–143.

75 Ebd., 140.

76 Ben-Aharon (2022), 82.

77 Ebd., 80.

Durch die De-aktualisierung wird die formende Kraft der Aktualisierung selbst freigesetzt und steht zur Verfügung, „um in freier Weise auf der Ebene der virtuellen Immanenz und Konsistenz zu wirken und das Ereignis des Werdens in seinem reinen virtuellen fließenden Strom zu aktualisieren.“<sup>78</sup> Dies führt zum nächsten Vorgang, den Ben-Aharon „virtuelle Verwirklichung“ nennt und den er als „Navigieren mit seinen freigesetzten Kräften in den Strömen des nichtorganischen, immanenten kosmischen Lebens und kreatives Arbeiten auf dieser Ebene“ beschreibt.<sup>79</sup>

Wenn wir bei Deleuze und Guattari nach einer Entsprechung suchen, dann wird das „Navigieren“ in diesem Feld intensiver Kräfte als Aufgabe des „Folgens“ und der Auseinandersetzung mit intensiven Kräften ausgedrückt, die in einer sich ständig verändernden und differenziellen Beziehung stehen. Als wissenschaftliche Operation bedeutet dies, auf der Ebene seiner Zusammensetzung in das Ereignis einzutreten und *mit* ihm zu werden. Denken und „Erfahrung“ werden so beschrieben, dass sie nunmehr die absolute Bewegung erreicht haben, und Wahrnehmung, die nun inmitten der Dinge stattfindet, Teil der absoluten Bewegung ist, aus der die Dinge als Ereignisse bestehen.

Auf dieser Ebene der Immanenz folgt, navigiert und arbeitet der Denker kreativ, um virtuelle Aktualisierungen hervorzubringen. Oben haben wir gesehen, dass Deleuze und Guattari auch die Formulierung verwenden, dass die Philosophie durch ihre Wirkungsweise ein neues Virtuelles erschafft, ein Virtuelles, das „nicht mehr das chaotische Virtuelle ist, sondern eine Virtualität, die konsistent, die zu einer geformten Einheit auf der Ebene der Immanenz geworden ist, die das Chaos gliedert“.<sup>80</sup>

Was aber ist der Grund für diese Operation, was verleiht einer neuen Virtualität, die auf der Ebene der Immanenz entsteht, Konsistenz? Nach Ben-Aharon sind es die Kräfte, die aus der De-aktualisierung des Vorstellungsbewusstseins freigesetzt werden und es ermöglichen, auf der Ebene der Immanenz kreativ zu agieren und zu arbeiten. Aber wenn diese verwirklichenden Kräfte der Individuation und Materialisierung die Kräfte eines lebendigen Todes sind, die dem spirituellen Leben des Universums immanent sind, dann bedeutet dies, dass es die Kräfte eines lebendigen Todes sind, die

78 Ben-Aharon (2018), 120–123.

79 Ebd., 118.

80 Deleuze/Guattari (1996), 156.

in der De-aktualisierung frei und verfügbar werden. Das heißt, die Grundlage für die virtuelle Aktualisierung oder die Bildung einer neuen virtuellen Konsistenz ist eine virtuelle „alchemistische“ Umwandlung der Kräfte des Lebens und des Todes in eine neue Verbindung. Dies würde sowohl mit Deleuzes „21. Serie der Paradoxa: Vom Ereignis“ in *Logik des Sinns* als auch mit der Erfahrung des Todes bei der Schaffung von Denken in *Differenz und Wiederholung* übereinstimmen. Der Schwerpunkt in *Was ist Philosophie?*, nämlich dass eine neue virtuelle Konsistenz entsteht, in der die unendliche Bewegung erhalten bleibt, würde eine weitere Perspektive hinzufügen. Aber durch die Linse von Ben-Aharon's Werk betrachtet, lässt sich auch darin ein und dasselbe Thema der Integration des Todes in das Leben erkennen.

In *Die neue Erfahrung des Übersinnlichen* stellt Ben-Aharon diese kreative Formation im Detail als Verschmelzung und Übergang von lebendigem Tod und sterbendem Leben in eine neue ätherische Substanz – oder virtuelle Verbindung – dar. Wenn gewöhnliches, gegenständliches Denken und Erleben de-aktualisiert und in reine, intensive Kräfte umgewandelt wird, verändern sich die Beziehungen zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Was normalerweise als Gegenwart betrachtet wird, wird durch die Organisation von Empfindungen und Erfahrungen im physischen Körper vermittelt. Aber *in und während* dieser Gegenwart, schreibt Ben-Aharon, wird ein Einfrieren und zeitliche Bewahrung vergangener Elemente bewirkt, wodurch eine eingefrorene Gegenwart als Grundlage für das Selbstbewusstsein entsteht. Was also als lebendige Gegenwart erscheint, ist in Wirklichkeit bereits Vergangenheit oder eine „tote“ Zeit. Diese tote Vergangenheit, die als körperlich vermitteltes Gegenwartsbewusstsein bewahrt und bestimmt wird, verbirgt, so Ben-Aharon, die lebendige Zukunft. Aber wenn dieses repräsentative Bewusstsein, das aus Elementen vergangener Zeit aufgebaut ist, de-aktualisiert wird, beginnt die lebendige Zukunft zu drängen und sich zu intensivieren. Das Denken verlässt die Reflexion und die gegenständliche und subjektive Innerlichkeit und tritt in eine intensive Beziehung zu intensiven Kräften. Es wandelt sich von der Reflexion zur Intuition. In diesem Prozess verwandeln sich tote, vergangene Zeit und lebende, zukünftige Zeit in ein lebendiges Werden, das sich immer stärker in diesem intensiven Feld virtueller Individuation abspielt und bewegt. Und das ist die Grundlage für die Schaffung der imaginativen Erkenntnis:

In dieser Arbeit bewegt und belebt es einerseits diesen sterbenden Teil des Ätherkörpers, der durch die Festigung jeder neuen gespeicherten Darstellung kontinuierlich abgeschwächt wird. Indem das Ich diesen belebten Teil weiter verwebt, gelangt es zu bewusstem, *intuitivem Denken*. Andererseits tötet das Ich durch diesen Akt – durch die Assimilation der dem geistigen Bild innewohnenden Todeskräfte – auch einen ursprünglich lebendigen Teil des Ätherleibes; und durch diesen Teil erreicht es die bewusste *imaginative Wahrnehmung*. Doch geschieht dies in ein und demselben Akt. Die Belebung des ursprünglich sterbenden Teils betäubt den ursprünglich lebenden Teil und umgekehrt; die Herablähmung des ursprünglich Lebenden belebt den ursprünglich sterbenden Teil. Dies ist der selbstbewusste doppelte Prozess der ‚Assimilation des Todes in das Leben‘.<sup>81</sup>

Die virtuelle Verwirklichung operiert mit den Kräften, die in und durch De-aktualisierung freigesetzt werden, wenn – um den Ausdruck von Deleuze und Guattari zu verwenden – „man der Schwerkraft entkommt, um ein Feld der Schnelligkeit zu betreten; wenn man aufhört, den Verlauf einer laminaren Strömung in einer bestimmten Richtung zu betrachten, um von einer Wirbelströmung mitgerissen zu werden.“<sup>82</sup> Wenn dies die Bewegung der De-Aktualisierung oder Gegen-Aktualisierung von Zuständen ins Virtuelle ist, dann, so Ben-Aharon, erfordert die Schaffung neuer virtueller Konsistenzen oder „virtueller Aktualisierungen“ das Erlernen, „wie man im *Lebensstrom außerhalb* eines permanenten Ortes oder einer Basis eine ‚kokonartige‘ virtuelle Konstruktion aufbaut [...] geformt als ein stehender, fließender Wirbel in der externen virtuellen Welt.“<sup>83</sup> In *Das Ereignis in Wissenschaft, Geschichte, Philosophie und Kunst* wird die Entstehung dieses neuen Virtuellen als Assimilation des lebendigen Todes (der intensiven Kraft der Verwirklichung von Aktuellem) innerhalb des Kräftefeldes auf folgende Weise beschrieben:

Der Wirbel entsteht an dem äußeren Ort, an dem sich die beiden Ströme – auch mikrokosmischer und makrokosmischer Strom genannt – treffen, kämpfen, gebrochen, voneinander transformiert werden und eine kreative, disjunktive Synthese bilden, durch die jeder im und durch den anderen wirken kann. (Diesen Vorgang habe ich in

81 Ben-Aharon (1995), 19–20.

82 Deleuze/Guattari (2007), 372.

83 Ben-Aharon (2018), 193.



meinem Buch *Die neue Erfahrung des Übersinnlichen* ausführlich als „Brückenbauwerk“ beschrieben.) Das Zusammentreffen führt dazu, dass jeder Strom teilweise durch den Aufprall des anderen stirbt, und somit wird jeder Strom durch die Kollision in zwei Unterströme geteilt, einen sterbenden Strom im und durch den anderen und einen Strom, der sein ursprüngliches Leben behält.<sup>84</sup>

Die Entsprechung zwischen der Wirbelform der absoluten Bewegung auf der Ebene der Immanenz (oder des glatten Raums) bei Deleuze und Guattari und diesem neuen virtuellen Organ in Ben-Aharons Beschreibung ist offensichtlich und scheint bedeutsam zu sein. Die Wirbelbewegung, die einen, wie Deleuze und Guattari es ausdrücken, mitreißt, wenn man in die glatte Raumzeit eintritt, wird in Ben-Aharons Darstellung nicht nur als Teil der de-aktualisierenden Bewegung beschrieben, in der man der Schwerkraft entkommt und in das Feld der Schnelligkeit als „spirituelle Reise [...] in Intensität“ eintritt.<sup>85</sup> Der zentrale Punkt ist, wie diese Bewegung zum Anfang einer neuen virtuellen Aktualisierung werden kann, in der die unendliche Bewegung erhalten bleibt und als „stehend-fließender“ Wirbel der Metamorphose Konsistenz erhält. Dieser intensive Wirbel wird als Zusammentreffen zwischen intensivem Leben und Tod dargestellt, das unbewusst in jeder Inkarnation und Verwirklichung stattfindet, das aber auch das Herzstück des Prozesses bildet, durch den ein neues Virtuelles, und zwar als Bewusstsein erhaltende, *virtuelle* Verwirklichung, Konsistenz erhält.

Aus der obigen Auslegung, wie Ben-Aharon Deleuzes und Guattaris Wissenschaft des Ereignisses liest, ergibt sich eine bedeutende Perspektive auf das, was hinter Deleuze und Guattaris Behauptung steht, dass die Philosophie ein *neues* Virtuelles schafft. In Übereinstimmung mit der Art und Weise, wie sich die Beziehung zwischen Leben und Tod in Deleuzes Ontologie, in seiner Darstellung der Individuation und in der Erschaffung des Denkens im Denken gestaltet, wird eine zukünftige Synthese aus dem Ineinanderweben der Kräfte von Leben und Tod als eine neue *virtuelle* Konsistenz erzeugt. Die immanente Beziehung zwischen der lebendigen Kraft des Todes (die sich hinter Konzepten wie Streifenbildung, Kontraktion, Verlangsamung, Standbild, Identität, Organismus verbirgt) und dem Leben in seinem freien, intensiven Zustand (ausgedrückt in Konzepten wie glat-

84 Ebd., 193–194.

85 Deleuze/Guattari (2007), 381.

ter Raumzeit, Expansion, Wirbelbewegung, Differenz) kann als bewusste Schaffung eines neuen virtuellen Lebenskörpers verwirklicht werden. Vor diesem Hintergrund können wir die folgende Passage, in der Deleuze und Guattari das, was sie „das Ereignis“ nennen, definieren, auf neue Weise lesen:

Das Virtuelle ist nicht mehr das chaotische Virtuelle, sondern die Virtualität, die konsistent geworden ist, die zu einer Entität geworden ist, die auf einer Ebene der Immanenz geformt ist, die das Chaos gliedert. Das ist es, was wir das Ereignis nennen oder den Teil, der sich in allem, was geschieht, seiner eigenen Aktualisierung entzieht. Das Ereignis ist nicht der Stand der Dinge. Es ist im Stand der Dinge aktualisiert, in einem Körper, in einem gelebten Zustand, aber es hat einen schattenhaften und geheimen Teil, der ständig von seiner Verwirklichung abgezogen oder ihr hinzugefügt wird: Im Gegensatz zum Sachverhalt beginnt es nicht und endet auch nicht, es erreicht und enthält die unendliche Bewegung, der es Konsistenz verleiht. Es ist das Virtuelle, das sich vom Tatsächlichen unterscheidet, aber ein Virtuelles, das nicht länger chaotisch ist, das auf der Ebene der Immanenz, die es dem Chaos entreißt, konsistent oder real geworden ist, – es ist ein Virtuelles, das real ist, ohne aktuell zu sein, ideal, ohne abstrakt zu sein.<sup>86</sup>

Die tatsächliche Praxis und das Ergebnis der Hervorbringung neuer virtueller oder ätherischer Körper werden von Ben-Aharon ausführlich dargestellt. Die im Werk von Deleuze und Guattari zentrale Vorstellung eines organlosen Körpers ist danach zu verstehen als eine

der ersten virtuellen Schöpfungen, die durch die virtuelle Aktualisierungsarbeit auf der Ebene der Immanenz aktualisiert werden. (Der Prozess der virtuellen Aktualisierung außerhalb des organischen Körpers wird in meinem Buch über *Michaelisches Yoga* ausführlich beschrieben.) D&G nennen es „einen Körper ohne Organe“. Dieser Körper ist aus nicht-organischen bildenden Kräften und intensiver Aktualisierungsenergie gewoben, die von ihrer Verkörperung befreit und auf der Ebene der Immanenz virtuell aktualisiert wurden.<sup>87</sup>

<sup>86</sup> Deleuze/Guattari (1996), 156.

<sup>87</sup> Ben-Aharon (2018), 133.

Wie in dieser Passage angekündigt, geht Ben-Aharon in *Michaelisches Yoga* auf die Einzelheiten dieses Prozesses ein, denn er bezieht sich darin auf die Bildung neuer Organe des intensiven und virtuellen Lebens, Organe, von denen ebenfalls Deleuze und Guattari behaupten, dass sie zu diesem Körper gehören, ohne dass es physisch extensive Organe sind:

Der oK [organlosen Körper] steht nicht im Gegensatz zu den Organen; vielmehr stehen der oK und seine ‚wahren Organe‘, die zusammengesetzt und positioniert werden müssen, im Gegensatz zum Organismus, zur organischen Organisation der Organe.<sup>88</sup>

Auch wenn *Michaelisches Yoga* das philosophische Vokabular und den Bezug zu Deleuze und Guattari verlassen hat, kann man dieses Buch als „Handbuch“ zur virtuellen Aktualisierung und damit als Fortsetzung und Konkretisierung der Wissenschaft vom Ereignis betrachten.

In Ben-Aharons Darstellung der Wissenschaft des Ereignisses folgt auf die Prozesse der De-Aktualisierung und der virtuellen Aktualisierung die „Re-Aktualisierung des Ereignisses zurück in die Welt immer besserer physischer, sozialer und kognitiver Formen, die immer transparenter und ausdrucksvoller für das Ereignis werden.“<sup>89</sup> Der zentrale Gedanke bei der so verstandenen Re-Aktualisierung ist nicht einfach eine neue Aktualisierung im Anschluss an eine De-Aktualisierung, sondern Re-Aktualisierung bedeutet jetzt, dass der Prozess der Aktualisierung selbst eine „Erinnerung“ an das Virtuelle behält oder von seinem virtuellen Doppelgänger zunehmend auf bewusste Weise begleitet wird.

Ein augenfälliger Aspekt dieses Vorgangs besteht in Deleuzes Verständnis von „Stil“ in der Philosophie. In seiner Philosophie ist Sprache kein bloßes Mittel zur Übertragung von Information oder begrifflichen Klärung, sondern Mittel, um das Denken auf sich selbst zurückzuwenden, es an die Grenze zu treiben, Bewegung in das Denken zu bringen und Affekte zu erzeugen. In diesem Sinne ist seine Philosophie selbst eine große Re-Aktualisierung, die das Denken in die Nähe des Prozesses der Gegenaktualisierung und der „virtuellen Aktualisierung“ bringt.

<sup>88</sup> Deleuze/Guattari (2007), 158.

<sup>89</sup> Ben-Aharon (2018), 118.

In Ben-Aharons Analyse wird diese Bewegung vom Virtuellen zum Aktuellen als bewusste Re-Aktualisierung, als Arbeit am physischen Körper und seinen Kräften dargestellt, eine Arbeit, die zeigt, wie die Re-Aktualisierung vorbereitet und durchgeführt werden kann und die eine bewusste Arbeit an den Kräften des organischen Gehirns und Körpers beinhaltet.<sup>90</sup> Der zentrale Aspekt in diesem Prozess ist die Schaffung eines virtuellen Gedächtnisses in der Zeit, wobei die neuen materiell-physikalischen Aktualisierungen der Form einen Überschuss an Intensität mit sich bringen, so dass sich das Bewusstsein nicht in der Aktualität und Form erschöpft, sondern, durch die Verbindung mit dem Ereignis, hinter den physischen Formationen verbleibt.<sup>91</sup>

## 8. Zusammenfassung und Ausblick

Steiner erwartete, dass sich die Philosophie in Zukunft hin zu einer Geisteswissenschaft entwickeln würde. Der vorliegende Artikel hat die Philosophie von Deleuze und Guattari im Lichte der Arbeit von Ben-Aharon betrachtet und in Erwägung gezogen, dass deren Ideen einer „nomadischen“ oder „minderen“ Wissenschaft in *Tausend Plateaus*, eines „transzendenten Empirismus“ in *Differenz und Wiederholung* und über Funktion und Zweck der Philosophie aus *Was ist Philosophie?* so gelesen und mit dem in Zusammenhang gebracht werden können, was Steiner unter der Erzeugung „imaginativer Erkenntnis“ als Einstieg in die Geisteswissenschaft verstanden hat. Im Rahmen dieser vergleichenden Analyse wurden Aspekte hervorgehoben, die in der Literatur zu Deleuze und Guattari bisher wenig Beachtung gefunden haben, etwa das Problem einer immanenten Beziehung zwischen Leben und Tod im Prozess des Denkens und deren Zusammenhang mit der Behauptung von Deleuze und Guattari, dass das einzige Ziel der Philosophie darin bestünde, des Ereignisses, das heißt der Schaffung eines neuen Virtuellen, würdig zu sein. Ausgehend von Ben-Aharons geisteswissenschaftlicher Arbeit und seiner Lektüre von Deleuze und Guattari kann diese Zeugung als Resultat der Assimilation des Todes in das Leben, als Verschmelzung eines „lebenden Todes“ mit einem „sterbenden Leben“, ver-

90 Ebd., 127 ff.

91 Ebd., 130.

standen werden, aus dem als Ergebnis ein neuer virtuell-ätherischer Körper hervorgeht.

Nach der Erörterung einiger konvergierender Gedankengänge zwischen Ben-Aharon und der Philosophie von Deleuze und Guattari soll auch ein kritischer Punkt skizziert werden, den Ben-Aharon in Bezug auf Deleuze und Guattari anspricht. Dieser hängt mit dem zusammen, was Ben-Aharon als ein tieferes Verständnis der metaphysischen Realität des Ereignisses der Transformation und Transsubstantiation darstellt. Auch wenn dies hier nur angedeutet werden kann, lässt sich sagen, dass die dabei zentrale Frage die wahre Natur des „Ich“ und die Bedingung für seine geistige Erkenntnis und Erfahrung betrifft.

Das unpersönliche Kräftefeld, das den Gegenstand der transzendentalen Empirie oder der nomadischen Wissenschaft von Deleuze bildet, gehört in Steiners Konzept einer Geisteswissenschaft zu dem, was er als imaginative Erkenntnis bezeichnet. Steiner entwickelt allerdings noch weitere Stufen einer Geisteswissenschaft, nämlich die, die er als „Inspiration“ und „Intuition“ bezeichnet. So heißt es in *Die Stufen der höheren Erkenntnis* über die Herausforderung und Gefahr der sich einstellenden Erfahrung im Rahmen bloß imaginativer Erkenntnis:

Nun liegt der Grund für eine Gefahr, die dem Menschen aus dieser Welt [imaginativen Erkennens] droht, darin, dass er die Äußerungen „geistiger Wesen“ wahrnimmt, nicht aber diese Wesen selbst. Dies ist der Fall, solange er nur in der imaginären Welt wahrnimmt und nicht zu einer höheren aufsteigt. Erst Inspiration und Intuition führten ihn nach und nach zu diesen Wesen selbst. (SKA 7: SE, 252)

Dieses Problem kann unmittelbar mit der Philosophie von Deleuze und Guattari in Zusammenhang gebracht werden, da Ben-Aharon zufolge Deleuze in seiner Darstellung der Begegnung und Erfahrung des lebendigen Todes nicht über das imaginative Feld der unpersönlichen virtuell-ätherischen Kräfte hinausgeht. In dieser Welt der lebendigen Kräfte operierend, war Deleuze laut Ben-Aharon nicht in der Lage, das absolute Leben mit dem absoluten Tod vollständig so zu verschmelzen, dass sich darin die Transformation und Substitution der unpersönlichen Kräfte als Ausdruck und Akte des Seins und Wesens offenbaren konnten, durch die der Mensch sein Höheres Selbst zurückerhält. Die folgende Passage, in der Ben-Aharon dieses tiefere Thema anspricht, mag daher diese Studie beschließen:

Und in der Tat ist es so, wenn man das Denken wirklich so weit vergeistigt hat, dass man das unpersönliche kosmische Denken erleben kann – ich meine wirklich erleben, nicht nur den abstrakten Begriff denken – dann findet man dort wirklich nicht mehr die mentalen Bilder des gewöhnlichen Selbst, des subjektiven Subjekts, das „denkt und deshalb ist“. In diesem Moment ist dieses Selbst nichts, und das ES ist alles; und deshalb konnte Deleuze es auch nicht in seiner authentischen Erfahrung des Überschreitens der Schwelle von Leben/Tod finden. Wie nahe er dort auch an der Schwelle stehen mag, dem Wesen des Todes kühn gegenüber und erlebend, wie der Tod stirbt, so sieht er dennoch nicht wirklich, in was der Tod stirbt; er kann nicht genug Feuer erzeugen, um die alchemistische Kombination zu brauen und durchzuführen, die allein das absolute, reine, immanente Leben mit dem absoluten Tod vollständig – und unter Auslöschung aller Unterschiede dazwischen – zu verschmelzen vermag. Er sieht also nicht, was oder besser wer ihm gegenübersteht, was in diesem Augenblick geschieht, welches Ereignis diesen heiligen Ort der Zeit einnimmt. Er kann nicht erfahren, was er vor Augen hat, nämlich wie ‚durch die Gnade des wirklichen Ich‘ das Leben zum Tod und der Tod zum Leben wird – wie in *Christo morimur*: wie wir in die Fülle des Lebens sterben. Aber wie bewegend nahe kommt er doch dem Geheimnis, wenn er ‚den Augenblick erlebt, in dem der Tod sich in sich selbst verliert und zum einzigartigsten Leben wird [...] um sich an meine Stelle zu setzen.<sup>92</sup>

Übersetzung: Hartmut Traub

## Literaturverzeichnis

Adams, David: *Making Yourself New*, in: *Being Human* (2018), 30–42.

Amrine, Frederick: *‘The magic formula we all seek’: Spinoza + Fichte = x*, in: Craig Lundy and Daniela Voss (Eds.): *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy*. Edinburgh 2015a, 168–189.

– *The Music of the Organism: Uexküll, Merleau-Ponty, Zuckerkandl, and Deleuze as Goethean Ecologists in Search of a New Paradigm*, in: Adrian Daub and Elisabeth Krimmer (Eds.): *Goethe Yearbook*. Rochester 2015b, 45–72.

Ben-Aharon, Yeshayahu: *The New Experience of the Supersensible*. London 1995.

– *Cognitive Yoga. Making Yourself a New Etheric Body and Individuality*. Forest Row 2016.

92 Ben-Aharon (2017), 35.

- *Spiritual Science in the 21st Century. Transforming Evil, Meeting the Other, and Awakening to the Global Initiation of Humanity.* Forest Row 2017.
  - *The Event in Science, History, Philosophy & Art.* Forest Row 2018.
  - *The Three Meetings – Christ, Michael and Anthroposophia.* Forest Row 2022.
- Dahlin, Bo: *Gloves of Ice or Free Hands? A Nomadic Reading of Rudolf Steiner and Bergson and Deleuze and Others on Knowledge as Nonrepresentational and the Importance of Aesthetics*, in: *Other Education: The Journal of Educational Alternatives* (2013), 67–89.
- *Poetizing our unknown childhood: meeting the challenge of social constructivism. The Romantic philosophy of childhood and Steiner’s spiritual anthropology*, in: *RoSE Research on Steiner Education* (2013), 16–47.
  - *Rudolf Steiner The Relevance of Waldorf Education.* Cham 2017.
- Deleuze, Gilles: *Difference and Repetition.* (P. Patton, Trans.) New York 1994.
- *Essays Critical and Clinical.* (D. W. Smith, & Michael A. Greco, Trans.) Minneapolis 1997.– *Foucault.* (S. Hand, Trans.) London 1999.
  - *The Logic of Sense.* (M. Lester, & C. Stivale, Trans.) London 2004.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix: *What Is Philosophy?* (G. Burchell, & H. Tomlinson, Trans.) New York 1996.
- *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia.* (B. Massumi, Trans.) Minneapolis 2007.
- Eftestøl, Torbjørn: *Stirb und Werde – The Creation of Thinking in Gilles Deleuze’s Philosophy*, in: *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 12 (2016), 67–86.
- Hicks, Scott Elliot: *The Resurrection of Thinking: Steiner’s Anthroposophy & the Postmodernism of Badiou, Deleuze, Derrida & Levinas.* Catawissa 2018.
- Hofner, Frank: *Eine Projektion?*, in: *Die Drei* (November 1994), 947–950.
- Kerslake, Christian: *Deleuze and the Unconscious.* London 2007a.
- *The Somnambulist and the Hermaphrodite: Deleuze and Johann de Montereaggio and Occultism* (2007b), in: <https://culturemachine.net/interzone/somnambulist-and-the-hermaphrodite-kerslake/>; last accessed: March 6, 2025.
- Neider, Andreas: *Das Jahrhundertereignis oder: Wie gehen wir heute mit übersinnlichen Erfahrungen um?*, in: *Die Drei* (November 1994), 946–947.
- Protevi, John: *Mind in life, mind in process: Toward a new transcendental aesthetic and a new question of panpsychism*, in: *Journal of Consciousness Studies* 18 (2011), 94–116.
- Ramey, Joshua: *The Hermetic Deleuze. Philosophy and Spiritual Ordeal.* Durham 2012.
- Sparby, Terje: *The Phenomenology of Imaginative Consciousness in Steiner*, in: *Steiner Studies. Internationale Zeitschrift für kritische Steiner-Forschung* 1 (2020), 1–28.
- Steiner, Rudolf: *Drei Schritte der Anthroposophie: Philosophie, Kosmologie, Religion* (GA 25). Dornach 1999.
- *Geist und Stoff, Leben und Tod* (GA 66). Dornach 1961.
  - *Von Seelenrätseeln* (GA 21). Dornach 1983.

- *Die Rätsel der Philosophie (GA 18)*. Dornach 1985.
  - *Die Geheimwissenschaft im Umriss (GA 13)*. Dornach 1989.
  - *Esoterische Unterweisungen für die erste Klasse der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft (GA 270a)*. Dornach 1992.
  - *Die Sendung Michaels (GA 194)*. Dornach 1994.
  - *Das Verhältnis der verschiedenen naturwissenschaftlichen Gebiete zur Astronomie (GA 323)*. Dornach 1997.
  - *Anthroposophische Leitsätze. Der Erkenntnisweg der Anthroposophie. Das Michael-Mysterium. (GA 26)*. Dornach 1998.
  - *Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung (SKA 2)*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2016.
  - *Die Stufen der höheren Erkenntnis. (SKA 7)*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2016.
  - *Wahrheit und Wissenschaft. Vorspiel einer ‚Philosophie der Freiheit‘*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2016.
- Traub, Hartmut: *Hellsehen. Entwicklungsgeschichte und Systematik eines problematischen Theorems bei Rudolf Steiner. Versuch einer ersten Annäherung*, in: *Steiner Studies. Internationale Zeitschrift für kritische Steiner-Forschung* 4 (2023), 1–80.
- Traub, Hartmut & da Veiga, Marcelo: *Was heißt eigentlich ‚Steiner-Forschung‘? Versuch einer Selbstvergewisserung*, in: *Steiner Studies. Internationale Zeitschrift für kritische Steiner-Forschung* 4 (2023), 1–23.

---

Torbjørn Eftestøl ist außerordentlicher Professor für Philosophie und Ästhetik am *Rudolf Steiner University College*, Oslo.

Dies ist ein Open-Access-Artikel, der unter den Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz CC-BY 4.0 (sofern nicht anders angegeben) publiziert wurde. Diese Lizenz erlaubt die uneingeschränkte Nutzung, Verbreitung und Vervielfältigung in jedem Medium, sofern das Originalwerk ordnungsgemäß zitiert wird. Das Urheberrecht verbleibt bei den Autor\*innen.