

Figuren des Unpersönlichen bei Deleuze: *Ein Leben, Haecceitas, man, homo tantum...*

Ralf Gisinger

„Es ist etwas sehr Merkwürdiges, etwas in seinem eigenen Namen zu sagen; denn es ist gerade nicht im Moment, wo man sich für ein Ich, eine Person oder ein Subjekt hält, dass man in seinem Namen spricht. Im Gegenteil, ein Individuum erwirbt erst wirklich einen Eigennamen, wenn es die strengste Depersonalisierungsübung hinter sich hat, wenn es sich den Mannigfaltigkeiten [*multiplicités*] öffnet, die es von einem Ende zum anderen durchziehen, den Intensitäten, die es durchlaufen.“¹

Gilles Deleuze (1925–1995) schreibt diese Zeilen 1973 an Michel Cressole in seinem *Brief an einen strengen Kritiker* (der schon im Titel den Eigennamen des Adressaten performativ-reflexiv ausspart) – eine Antwort auf Cressoles Vorwurf eines Starkults rund um Deleuze an der Pariser Universität Vincennes Anfang der 1970er-Jahre. Obwohl sicher nicht ganz unbegründet, reagiert Deleuze mit einer polemischen Verteidigung seiner selbst, die jedoch wertvolle Innenansichten zu seiner philosophischen Methode sowie Arbeitsweise beinhaltet und schlussendlich in Überlegungen zu Eigennamen und Depersonalisierungspraktiken mündet. Besonders stößt sich Deleuze an Cressoles Wendung „man sagt“ (über Deleuze) und somit an der gewohnt, etwa an Heidegger anschließenden, pejorativen Anklang des ‚man‘. Für Heidegger bildet das Man in seiner Existenzialanalyse zwar die (normativ neutrale) Faktizität und deshalb die notwendige gesellschaftliche Bedingtheit des Daseins. Die Unbestimmtheit des Man ist für Heidegger aber allgegenwärtig präsente Indifferenz, deren existentialer Charakter Nivellierung und Durchschnittlichkeit darstellt – die „Einebnung aller Seinsmöglichkeiten“².

Interessant werden diese Passagen im Brief an Cressole, wenn man sich vergegenwärtigt, wie Deleuze in anderen Texten das „*man* des reinen Ereignisses“,

1 Gilles Deleuze, *Brief an einen strengen Kritiker*, in: Ders., *Unterhandlungen 1972–1990*, Frankfurt am Main 1993, 11–24 [*Pourparlers 1972–1990*, 1990], 16. Adaptierte Übersetzung RG.

2 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970, Band 2, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1977 [1927], 127.

dessen „Pracht“³ und „Herrlichkeit“⁴, anruft, welches das Potential zur Aufhebung alles Singulären und Kollektiven in sich trage – weder empirische Bestimmtheit noch abstrakte Universalität. Das ‚man‘ fungiert hier nicht als anonyme, einbende Unbestimmtheit, sondern verweist auf eine mögliche Welt, „in der die Individuationen unpersönlich und die Singularitäten präindividuell sind“⁵, wie es Deleuze in der Einleitung seines ersten großen Buchs *Differenz und Wiederholung* (1968) als programmatische Perspektive seiner Differenzphilosophie skizziert.

Ich will mich in diesem Text dem Unpersönlichen bei Deleuze widmen, indem ich verschiedenen Figurationen in seinem Oeuvre nachgehe. Meine These ist, dass das Unpersönliche auf verschiedene Weisen und an unterschiedlichen Stellen in Deleuzes Gesamtwerk auftaucht, sich davon ausgehend allerdings, ohne Nebenschauplatz zu sein, essenzielle Begriffe und Konzepte seiner Philosophie plausibilisieren lassen. Die Spurensuche führt insbesondere zu einer Darstellung der möglichen politischen Implikationen. Ich vertrete dabei die Auffassung, dass sich eine Verknüpfung vom Impersonalen zum Politischen bei Deleuze zeitigt: Für Deleuze markiert die Unpersönlichkeit des „man“, „es“ oder „ein“ die Unmöglichkeit zwischen privaten und kollektiven Ereignissen zu unterscheiden, womit wiederum (auch) deren politische Dimension offengelegt wird: „Alles ist singulär und dadurch gleichzeitig kollektiv und privat, in eins besonders und allgemein, weder individuell noch universell.“⁶ In dieser Zwischenposition, die das Impersonale in der Lage ist anzuzeigen, hat sich politische Philosophie zu behaupten und zu verwirklichen.

Methodische Problemstellung. Depersonalisierung als Philosophie

Deleuze problematisiert im eingangs zitierten Brief zunächst die Schwierigkeit, als Philosoph*in in seinem eigenen Namen zu sprechen, was durch die autoritäre Funktion der großen Namen in einem philosophiehistorischen Verweisungszusammenhang nahezu verunmöglicht werde. Die akademische Praxis der Namensanrufung (Platon! Descartes! Kant! Hegel! Heidegger!) sei Ausdruck von philosophisch-ödipalen Repressionseffekten der Philosophiegeschichte: „eine Schule der Einschüchterung“⁷. Um diesem Verhängnis zu entkommen, schlägt Deleuze drei Möglichkeiten vor: **Erstens**, etwas selbstwidersprüchlich, schlicht

3 Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, Frankfurt am Main 1993 [*Logique du sens*, 1969], 190.

4 Vgl. Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, München 2007 [*Différence et répétition*, 1968], 13.

5 Ebd.

6 Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, 135.

7 Gilles Deleuze/ Claire Parnet, *Dialoge*, Frankfurt am Main 1980 [*Dialogues*, 1977], 20.

andere Autoren* zu rezipieren, die sich dem Rationalismus dieser Tradition entziehen (Lukrez, Hume, Spinoza, Nietzsche); **zweitens** seine vielzitierte Methode, einen Autor* von hinten zu nehmen, um ihm ein monströses Kind zu machen, das trotzdem seines sei.⁸ Eine solche Lektüre ist einerseits selektiv, andererseits wendet sie Deleuzes eigene Konzepte freihändig auf die jeweiligen Philosophen an. Sein Ziel ist dabei weder korrekte Exegese noch Genealogie, sondern Produktion und Kreation von Begriffen, die sich zwar der gängigen philosophischen Kategorien bedienen, aber sie gegen die Tradition wie auch gegen einen Gemeinsinn wenden (etwa die paradoxe Verknüpfung des ‚transzendentalen Empirismus‘). Indem Deleuze neuralgische Punkte oder Topoi der philosophischen Texte wiedergibt, pflöpft er immer auch seine eigenen Theorien auf, überführt sie in seine eigenen Begriffe, lässt sie wuchern, pluralisiert. Ferner **drittens**, was Deleuze in diesem Text eine Depersonalisierungsübung für das Individuum nennt, nämlich sich den Mannigfaltigkeiten bzw. Intensitäten zu öffnen, die es durchlaufen. Was Deleuze hier entwirft, ist eine Operationalisierung der Philosophie in ihrer Geschichtlichkeit, die sich für ihn auch methodisch niederschlagen muss. Einerseits in der Zusammenarbeit mit Félix Guattari, die er als wechselseitige Depersonalisierung und Singularisierung beschreibt, andererseits in einer Praxis des Schreibens, die versucht die Intensitäten ohne Transzendenz zu durchlaufen:⁹

„Der Name als augenblickliches Eingreifen einer solchen intensiven Mannigfaltigkeit ist das Gegenteil der Depersonalisierung, wie sie die Philosophiegeschichte bewirkt, ist eine Depersonalisierung aus Liebe und nicht aus Unterwerfung. [...] Man ist ein Ensemble freigesetzter Singularitäten geworden, ein Ensemble von Namen, Vornamen, Fingernägeln, Dingen, Tieren, kleinen Ereignissen: das Gegenteil eines Stars.“¹⁰

Diese Dissemination (Derrida) des Individuums führt aber, wie ich zeigen werde, nicht zu dessen Verschwinden, sondern offenbart vielmehr das (in Deleuzes Sinne) transzendental-empirische Terrain der präindividuellen Singularitäten und unpersönlichen Individuationen. An eben diesem Beispiel des transzendentalen Empirismus lässt sich verdeutlichen, dass es Deleuze darum geht, althergebrachte Schemata der Philosophiegeschichte zu entziehen, aber *mit* ihnen neue Begriffe zu erschaffen. Wenn er das Potential eines „höheren“ Empirismus beschwört, so ist für ihn sekundär, ob er beispielsweise Hume oder Nietzsche ‚korrekt‘ auslegt, vielmehr geht es ihm darum, ein neues Bild des Denkens zu konstruieren (Umwertung des Empirismus), welches den scheinbar oxymoronen Charakter

8 Vgl. Gilles Deleuze, *Brief an einen strengen Kritiker*, 15.

9 Vgl. Gilles Deleuze, *Brief an einen strengen Kritiker*, 17.

10 Gilles Deleuze, *Brief an einen strengen Kritiker*, 16. Adapt. Übers. RG.

der Zusammenführung von transzendental und empirisch unterläuft. Obgleich Kants Kritik und dessen Konstruktion des Transzendentalen einen Hauptreferenzpunkt für Deleuze darstellen, hält er das Kantische Transzendente für nicht konsequent genug, sondern als eine Art Abklatsch [cliché], eine Verdoppelung des Empirischen.¹¹ Ohne dies hier im Detail darstellen zu können, ist sein Anliegen eine neue Aufteilung des Empirischen und des Transzendentalen, somit eine Re-Definition im wörtlichen Sinne: Ohne sich vom Transzendentalen gänzlich zu verabschieden, versucht Deleuze die Schaffung eines Konzepts, welches sich gerade aus der paradoxalen Unvereinbarkeit der sich ausschließenden Theoriebausteine speist.¹² Durch die bewusste Verdrehung mithilfe der Verschränkung der klassischen, gegensätzlichen Kategorien ‚transzendental‘ und ‚empirisch‘, beeinträchtigt Deleuze die Koordinaten der Philosophie selbst, um damit die Herrschaft der Tradition über das Bild des Denkens zu brechen bzw. neu anzuordnen.

Welche Figuren des Unpersönlichen? Zur Vorgangsweise

Es gäbe verschiedene mögliche Einsatzpunkte für das Impersonale bei Deleuze und dieses Feld ließe sich an verschiedenen Stellen aufrollen, weshalb auch keine durchgängige, kohärente Konzeption des Unpersönlichen bei Deleuze möglich ist.¹³ Vielmehr können einige seiner reichhaltigen Begriffsschaffungen auf ‚das Unpersönliche‘ zugespitzt werden bzw. lassen sich *Elemente* eines Unpersönlichen aus verschiedenen Schriften herausdestillieren und zusammenfügen. Wenn in diesem Text das Impersonale bei Deleuze anhand folgender Kristallisationspunkte in seinem Werk durchdekliniert wird, so sind dabei die nachstehenden Prinzipien nicht klar voneinander abzusetzen, sondern überlappen sich gegenseitig. Ich suggeriere also nicht, dass Deleuze ein systematisiertes Konzept des Impersonalen entwickelt, sondern stelle die unterschiedlichen Figuren als Anhaltspunkte für ein Denken (aber auch eine mögliche Politik) des Unpersönlichen vor:

- *man, es, ein* als Unbestimmtheiten und Marker einer Depersonalisierung, welche insbesondere eine Auseinandersetzung mit dem Status des Individuums bzw. des Subjekts erfordern.

11 Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 186; 196.

12 Anne Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris 2009, 9ff; 17ff. Marc Rölli, *Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus*, Wien 2012, 51ff.

13 Ich verwende in Bezug auf Deleuze das Unpersönliche sowie das Impersonale synonym (französisch *impersonnel*), auch wenn es – unter anderem in diesem Band – Versuche gibt, eine Differenz einzuziehen.

- *Ein* Leben, welches (neben den vitalistischen Tendenzen) den Fokus auf den Artikel ‚ein‘ legt, der in seiner Unbestimmtheit (sowie Mannigfaltigkeit¹⁴) paradigmatisch das Feld des Unpersönlichen bei Deleuze absteckt und eine Erörterung von Deleuzes Immanenzbegriff erfordert.
- *Haecceitas*, das scholastische Prinzip der Diesheit als spezifischer Modus der Individuation.
- *homo tantum* (bzw. an anderer Stelle auch *eventum tantum* oder *animal tantum*) als (politische) Potentialität des Impersonalen: Verweist das Bild des ‚bloßen‘ Menschen auf ein leeres Abstraktum oder weist es den Weg eines nicht-totalisierenden Universellen?

Ich verwende den Begriff „Figuren“ für die Expressionen des Unpersönlichen, nicht um ihnen eine Verkörperung oder plastische Gestalt zu geben, sondern eine Unbestimmtheitszone aufrechtzuerhalten, wo Depersonalisierung oder das Impersonale nicht die frei flottierende Lossagung von der Person (oder dem Subjekt, Individuum, Menschen) bedeutet. Aus dem Unpersönlichen nach Deleuze folgt keine Hypostasierung des Geistigen, Unkörperlichen oder Affektlosen. Das Impersonale entkoppelt sich weder von Subjekt, Körper, Individuum noch ist es Fiktion, Konstruktion oder Symbol. Gleichzeitig sind die Figuren des Impersonalen wie ‚ein‘, ‚man‘, ‚es‘ nicht bloß linguistisch-strukturalistische Begriffe,¹⁵ sondern Manifestationen einer philosophischen Problematisierung (im Sinne Foucaults) des transzendental(-empirisch)en Feldes von Subjektivierung und Individuierung.

Die Präsenz dieser Figuren variiert in den Primärtexten deutlich, weshalb mein Fokus vornehmlich auf einer Verknüpfung des Frühwerks (*Differenz und Wiederholung; Logik des Sinns*) mit Deleuzes letzten Texten (*Die Immanenz: ein Leben...*; aber auch das zusammen mit Félix Guattari geschriebene *Tausend Plateaus*) liegt, wobei die gemeinsame Arbeit mit Guattari in dieser Untersuchung latent unterbeleuchtet bleibt.

14 Mannigfaltigkeit ist einer der wichtigsten Begriffe in Deleuzes Schriften, den er aus der Topologie Bernhard Riemanns (vermittelt durch die Philosophie Henri Bergsons) übernimmt. Mannigfaltigkeit charakterisiert nicht bloße Vielheit (oder Vielfalt), sondern eine eigene Organisation des Einen und Vielen. Zur Genealogie der Mannigfaltigkeit in Deleuzes Werk, vgl. Ralf Gisinger, *Philosophien der Pluralisierung. Begegnungen des Politischen zwischen Gilles Deleuze und Jean-Luc Nancy*, Paderborn 2020, 44ff.

15 Vgl. René Schérer, *Homo Tantum. Das Unpersönliche: eine Politik*, in: Jean-Luc Nancy/ René Schérer: *Ouvertüren. Texte zu Gilles Deleuze*, Zürich-Berlin 2008, 7–30 [*Homo tantum. L'impersonnel: une politique*, 1998], 17.

Präliminarien zum Unpersönlichen bei Deleuze: Singularitäten, Individuation, Subjekt(ivierung)

Aber gehen wir zunächst einen Schritt zurück. Schon in seinem ersten eigenständigen Hauptwerk *Differenz und Wiederholung* geht es Deleuze um die Infragestellung eines *sensus communis* im Hinblick auf Individualität und Subjektivität, indem er (vor allem gegen Kant) das Konzept der passiven Synthesen, von Husserl aufgegriffen, entwickelt. Er postuliert: wir bestehen aus tausend Gewohnheiten, die zahlreichen Ichs sind larvenhafte Subjekte.¹⁶ Jedoch geht es Deleuze nicht darum, das Individuum wiederum in kleinere Teile zu zerlegen bzw. es weder als aus Teilen bestehend noch allgemein als Qualität oder Ausdehnung zu erfassen.¹⁷ Vielmehr will er die Individuierung als Voraussetzung für die Differenzierung unter den Bedingungen des Übergangs vom Virtuellen zum Aktuellen darlegen. Um diese prozessgeleitete Individuierung zu beschreiben, spricht Deleuze von „präindividuell“, das heißt singular, ohne individuell zu sein.¹⁸ Mit der Darstellung von unpersönlichen Individuationen bzw. präindividuellen Singularitäten¹⁹ zielt Deleuze auf eine Dekonstruktion der Vorstellung von Individualität ab, was über den Weg der Singularitäten (die keine Individuen sind) zu erreichen sei. Als Inspiration dient ihm dabei, wie so oft, (seine Interpretation von) Spinozas Immanenzphilosophie, in deren Anschluss Deleuze versucht, Individualität nicht substantiell zu denken, sondern als Individuation, das heißt erstens als Prozess und zweitens anhand ihrer Intensität. Das präindividuelle Feld (welches ideell-virtuell ist), von wo aus sich die Intensitäten individuieren bzw. aktualisieren²⁰, enthält Singularitäten.²¹ Wenn Deleuze von Singularität spricht und sie von der Individualität unterscheidet, so referiert er einerseits auf ein ‚neutrales‘ Einzelnes,

16 Vgl. Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 110; 156f.; 346.

17 Vgl. Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 311f.

18 Vgl. Gilles Deleuze, *Gilbert Simondon, Das Individuum und seine physikbiologische Genese*, in: Ders.: *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974*, Frankfurt am Main 2003, 127–132 [*Gilbert Simondon, L'individu et sa genèse physico-biologique*, 1966], 128.

19 Vgl. Gilles Deleuze, *Über Nietzsche und das Bild des Denkens*, in: Ders.: *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974*, Frankfurt am Main 2003, 195–205 [*Sur Nietzsche et l'image de la pensée*, 1968], 198.

20 Eine deleuzianische Ontologie des Werdens bzw. der Differenz stellt dem klassischen Primat der Ausdehnung (extensive Entitäten) die Intensitäten (und ihre Genese) entgegen, welche virtuell (aber dennoch real) sind.

21 Vgl. Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 310f. Anschließend an Gilbert Simondons Theorie des Individuums und seiner Genese formuliert Deleuze: „Das Individuum ist also an eine präindividuelle Hälfte geheftet, die nicht das Unpersönliche in ihm, sondern der Speicher seiner Singularitäten ist.“ (311)

andererseits auf die mögliche Bedeutung des Singulären/Einigen als Besonderheit, Einzigartigkeit.²²

„Die Singularität ist nicht das Individuelle, sie ist der Fall, das Ereignis, das Potential [...]. Ob die politische Karte eines Individuums, einer Gruppe oder einer Gesellschaft gemacht wird, unterscheidet sich nicht wesentlich: es handelt sich darum, eine Singularität weiter zu verlängern bis hin zur Umgebung einer anderen, um eine ‚Konfiguration der Ereignisse‘ herzustellen [...]. Ein Individuum, selbst a-signifikant, ist selbst ein solches Feld von Singularitäten, das seinen eigenen Namen nur von Vorgangsweisen erhält, die es über sich in seiner Umgebung unterhält, um daraus eine verlängerbare Konfiguration zu ziehen.“²³

Die Metapher des Feldes (von Singularitäten) verweist auf den transzendental-empirischen Gehalt der Theorie des Individuums bei Deleuze. Was sich hier bereits andeutet, ist sein mit Félix Guattari entwickelter Begriff eines ‚Gefüges‘ [*agencement*], welches die Verbindung von heterogenen Elementen ohne Totalisierung bezeichnet. Im vorhergehenden Zitat wird außerdem schon die politische Dimension angedeutet, wenn das Ensemble der Singularitäten als *Milieu* verstanden wird²⁴ und klassische Kategorien der abendländischen politischen Philosophie zwischen Allgemeinheit und Partikularität wie ‚Individuum‘ oder ‚Gesellschaft‘ als sekundär betrachtet werden.²⁵

Deleuze unterscheidet zwischen „Individuierungen vom Typus ‚Subjekt‘ (das bist du..., das bin ich...) [...] [und] Individuierungen vom Typus Ereignis, ohne Subjekt: ein Wind, eine Atmosphäre, eine Stunde des Tages, eine Schlacht...“²⁶ Die Individuierungen als Prozess sind also in ihrer Gestalt und Form divers und

22 Gerade in der Mathematik haben Singularitäten eine klar umrissene Bedeutung, so etwa in der Beschreibung von Definitionslücken bei Funktionen – solche Punkte werden als Singularitäten bezeichnet. In den mathematischen Naturwissenschaften werden Singularitäten dann thematisch, wenn Funktionswerte unendlich groß oder unbestimmt werden und markieren damit auch theoretische Grenzbereiche. Neben dem strengen mathematisch-physikalischen Gebrauch dient der Begriff aber vornehmlich zur Charakterisierung von Zäsuren oder Diskontinuitäten innerhalb eines Kontinuums. Vgl. Klaus Mainzer/ Christian Strub, *Singulär; Singularität*, in: Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 9, Basel 1995, 798–808, 804ff.

23 Gilles Deleuze, *Perikles und Verdi. Die Philosophie des François Châtelet*, Wien 1989 [*Périclès et Verdi. La Philosophie De François Châtelet*, 1988], 18.

24 Vgl. Gilles Deleuze/ Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, Frankfurt am Main 2000 [*Qu'est-ce que la philosophie?*, 1991], 116: „[...] Verbindung der Philosophie oder des Begriffs mit dem vorhandenen Milieu: politische Philosophie [...]“

25 Vgl. Ralf Gisinger, *Philosophien der Pluralisierung. Begegnungen des Politischen zwischen Gilles Deleuze und Jean-Luc Nancy*, 157ff.

26 Gilles Deleuze, *Ein Porträt Foucaults*, in: Ders., *Unterhandlungen 1972–1990*, Frankfurt am Main 1993, 147–171 [*Un portrait de Foucault*, 1986], 166.

verweisen auf eine Allgemeinheit in der (mit posthumanistischem Anklang) nicht zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Individuen unterschieden wird. Friedrich Balke drückt diesen Vorgang wie folgt aus: „In die Zone des Prä-Individuellen einzudringen ist [...] der Versuch, die Kräfte freizulegen, aus denen die Formen, die jedem Zweifel widerstehen, hervorgehen, also die Individualität unter dem Gesichtspunkt ihrer effektiven *Genese* („Individuation“) zu betrachten.“²⁷ Es geht nicht darum, unter bzw. vor dem Individuellen das Prä-Individuelle aufzudecken und somit einfach immer von kleineren Entitäten auszugehen, was in einen infiniten Regress führen würde. Vielmehr soll das *Werden*, in diesem Fall ausgedrückt durch Subjektivierungen sowie Individuationen, in den Fokus rücken.²⁸ Dennoch ist es durchaus Deleuzes Ziel, prä-individuelle Singularitäten freizulegen, die Dekomposition scheinbarer Individualitäten oder von Subjekten zu betreiben, ohne aber diese wiederum zu verdinglichen und zu reifizieren. Das „Individuum ist nicht nur das Resultat, sondern das *Milieu* der Individuation.“²⁹

Somit wird auch das Subjekt als geschichtliches und personifiziertes Agens prekär – Deleuze unterscheidet zwischen zwei Aspekten des Subjekts, einem universalen Ich [*Je*] und einem individuellen Ich [*moi*], in der Terminologie von *Differenz und Wiederholung* einerseits aktives (und gespaltenes) *Ego/Je* und andererseits das *Ich/moi* der passiven Synthesen.³⁰ Ersteres erfüllt eine Universalisierungsfunktion, „in einem Feld, in dem das Universelle nicht mehr durch objektive Wesenheiten repräsentiert wurde, sondern durch noëtische und sprachliche Akte“³¹, letzteres „eine Individuationsfunktion in einem Feld, wo das Individuum keine Sache und keine Seele mehr sein kann, sondern eine Person ist, eine lebendige und erlebte, sprechende und gesprochene Person („ich-du“).“³² Diese zwei Aspekte des Subjekts, die vor allem Sartre und Lacan (aber auch Mead) hervorgekehrt haben, sind sowohl miteinander verbunden als auch im Widerstreit und beschäftigen implizit von Hume über Kant bis zu Husserl die „Philosophie des Subjekts“³³.

Philosophie (im Sinne Deleuzes/Guattaris) als eine „Theorie der Mannigfaltigkeiten“³⁴ referiert jedoch nicht mehr auf die Kategorie Subjekt als vorher-

27 Friedrich Balke, *Gilles Deleuze*, Frankfurt am Main 1998, 45.

28 Auf den spezifischen Modus des (Minoritär-)Werdens werde ich im letzten Abschnitt zurückkommen, wenn es um ein politisches Potential des Unpersönlichen nach Deleuze geht.

29 Gilles Deleuze, *Gilbert Simondon*, Das Individuum und seine physikbiologische Genese, 127.

30 Vgl. Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 31.

31 Gilles Deleuze, *Antwort auf eine Frage nach dem Subjekt*, in: Derselbe: *Schizophrenie & Gesellschaft. Texte und Gespräche 1975–1995*, Frankfurt am Main 2005, 332–334 [*Réponse à une question sur le sujet*, 1988], 332.

32 Ebd.

33 Ebd.

34 Gilles Deleuze/ Félix Guattari, *Kapitalismus und Schizophrenie. Tausend Plateaus*, Berlin 1992 [*Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, 1980], II.

gehende Einheit.³⁵ Deleuze bringt dabei die Singularität bzw. Singularisierung in Stellung gegen die Universalität, aber nicht nur im Sinne eines dialektischen Gegensatzes, sondern er verwendet Singularität als Grenzbegriff (durchaus vom mathematischen Sinne abgeleitet), die stets die Ausweitung und das In-Beziehung-bringen von Elementen impliziert – die oben im Zitat angerissene Verlängerung einer Singularität bis zur Umgebung einer anderen. Damit interpretiert Deleuze eine Singularität nicht (nur) als qualitativen Umschlagpunkt, sondern durch besagte Verlängerung als Bedingung der Möglichkeit eines Ereignisses. Die Singularisierung symbolisiert Anwendungen von Fall zu Fall (gemäß einer Jurisprudenz) und verabschiedet als „subjektlose Philosophie“ das Universelle,³⁶ fällt aber deswegen nicht in eine Metaphysik des Einen zurück, wie es beispielsweise Alain Badiou Deleuze vorwirft.³⁷ Wie ich später zeigen werde, signalisiert genau das unpersönliche ‚ein‘ (‚ein Leben‘) eine Mannigfaltigkeit: hier fällt die Theorie der Mannigfaltigkeiten mit einer Singularisierungsfunktion zusammen. Die Singularität bei Deleuze bezeichnet also nicht ein Einzelnes, sondern kritische Punkte eines Ereignisses, die sich durch ihre Indifferenz und ihren Entzug auszeichnen: Singularitäten fungieren als „Anti-Allgemeinheiten, die dennoch unpersönliche und präindividuelle sind [...]“.³⁸

Der Subjektbegriff erfährt eine Transformation und verliert an Bedeutung zugunsten von prä-individuellen Singularitäten sowie nicht-persönlichen Individuationen,³⁹ wobei statt dem Subjekt vor allem Subjektivierungen bzw. Subjektivierungsprozesse in den Mittelpunkt rücken.

Der Prozess bzw. das Werden hat bei Deleuze Priorität vor dem Zustand, dem Wesen, das heißt der Substanz eines ‚Subjekts‘. Das Subjekt wird nicht negiert, sondern in einen ontologischen Verweisungs- und Verschiebungszusammenhang gestellt, Verräumlichung und Dis-Position. Oder wie es die Physikerin und Philosophin Karen Barad mit ihrem Konzept der ‚Intra-Aktion‘ ausdrückt: „Sogar die kleinsten Teile der Materie sind unergründliche Vielheiten. Jedes ‚Individuum‘ beinhaltet immer schon alle möglichen Intra-Aktionen mit ‚sich selbst‘ durch alle virtuellen Anderen einschließlich jener, die nicht zeitgleich mit ‚sich selbst‘ sind.“⁴⁰

35 Vgl. Gilles Deleuze, *Antwort auf eine Frage nach dem Subjekt*, 333.

36 Vgl. ebd.

37 Vgl. exemplarisch Alain Badiou, *Deleuze. „Das Geschrei des Seins“*, Zürich/Berlin 2003 [*Deleuze. »La clameur de l’Etre«*, 1997], 20.

38 Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, 131.

39 Vgl. Gilles Deleuze, *Antwort auf eine Frage nach dem Subjekt*, 334.

40 Karen Barad, *Berühren – Das Nicht-Menschliche, das ich also bin (V.1.1)*, in: Susanne Witzgall/Kerstin Stakemeier (Hg.), *Macht des Materials/Politik der Materialität*, Zürich-Berlin, 163–176 [*On Touching – The Inhuman that Therefore I Am*, 2012], 171

Deleuze geht sogar so weit, Subjektivierungsprozesse als „Produktionen von Existenzweisen“⁴¹ gänzlich vom Subjekt, aber auch von der „Person“ zu unterscheiden. Aber was ist eine Subjektivierung? „[S]ie ist eine – einzelne oder kollektive – Individuierung, die ein Ereignis charakterisiert (eine Stunde des Tages, einen Fluss, einen Wind, ein Leben...). Sie ist ein Intensitätsmodus und kein personales Subjekt.“⁴² Diese Ausweitung des Subjektivitätsbegriff auf Existenzweisen überhaupt, lässt zwar nicht den Schluss zu, etwa wie Foucault den „Tod des Subjekts“⁴³ zu proklamieren⁴⁴, aber das Subjekt und dessen Grenzen zerfließen.

Subjektivierungen sind also Vorgänge von individuellen oder kollektiven Individuierungen, die permanent ablaufen, ohne auf Einzelpersonen, Gruppen, Zustände beschränkt zu bleiben, sondern deren spezifische Entstehungsbedingungen und Werdensprozesse abbilden.

Individuierung: Haecceitas und „ein Leben...“

Diese Individuierungen (ohne Subjekt) nennen Deleuze/Guattari Haecceitates, Diesheiten, in Anlehnung an den Scholastiker Duns Scotus, der als Haecceitas/Diesheit – abgeleitet vom lateinischen *Haec* (dieses da) – das Spezifikum eines Einzelnen bezeichnete:

„Es gibt einen Modus der Individuation, der sich sehr stark von dem einer Person, eines Subjektes, eines Dinges oder einer Substanz unterscheidet. Wir haben dafür den Namen *Haecceitas*, *Diesheit*, reserviert. Eine Jahreszeit, ein Winter, ein Sommer, eine Stunde oder ein Datum haben eine vollkommene Individualität, der es an nichts fehlt, auch wenn sie nicht mit der eines Dinges oder eines Subjektes zu verwechseln ist.“⁴⁵

41 Gilles Deleuze, *Das Leben als Kunstwerk*, in: Ders., *Unterhandlungen 1972–1990*, Frankfurt am Main 1993, 136–146 [*La vie comme œuvre d'art*, 1986], 143.

42 Ebd.

43 Michel Foucault, *Geburt einer Welt. Gespräch mit J.-M. Palmier*, in: Daniel Defert/ François Ewald (Hg.), *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits. Band I, 1954–1969*, Frankfurt am Main 2001, 999–1002 [*La naissance d'un monde*, 1969], 1002.

44 Zu Erinnern ist auch vor allem an Foucaults berühmte Schlussworte in *Die Ordnung der Dinge*, wo er dem Menschen ein Verschwinden „wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“ vorhersagt. Der Ausdruck „Tod des Subjekts“ ist vonseiten Foucaults eine Spezifizierung dieser Formulierung in *Die Ordnung der Dinge*. Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main 1974 [*Les mots et les choses*, 1966], 462.

45 Gilles Deleuze/ Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, 354f.

Die Diesheiten/Haeceitates (Individualität eines Tages, einer Jahreszeit, eines Lebens) stehen im Gegensatz zur Subjektivität, da sie einerseits Ereignis (im Gegensatz zu Ding oder Person) sind, andererseits einen anderen Modus der Individuation bilden.⁴⁶ Sie bleiben singular, da die Individuationen weder völlig einzigartig noch von einer *bestimmten* Art und so etwa klassifizier- oder subsumierbar sind.⁴⁷

Die Haeceitates bringen das Virtuelle in Deleuzes Philosophie mit der Immanenz zusammen, die er besonders in seinen zwei bedeutsamen letzten Texten ausarbeitet, *Die Immanenz: ein Leben...* und *Das Aktuelle und das Virtuelle* (beide im Jahr seines Todes 1995 erschienen). Der Zusammenhang von Virtuellem und Aktuellem manifestiert sich weder als Singularisierung noch als Aktualisierung, sondern als „Kristallisierung“ – es handle sich dabei um „eine Individuierung als Prozess, um das Aktuelle und sein Virtuelles.“⁴⁸ Die Beziehung von Aktuellem und Virtuellem ist somit niemals auf die Beziehung von aktuellen Elementen zu reduzieren (beispielsweise bereits konstituierte Individuen oder allgemeiner: bestimmte, gewöhnliche Punkte – im Gegensatz zu ausgezeichneten Punkten, d.h. Singularitäten), sondern bildet „eine Individuierung *in actu* oder eine Singularisierung durch bemerkenswerte in jedem Fall zu bestimmende Punkte.“⁴⁹

Die Haeceitates/Diesheiten sind in Verknüpfung mit der Immanenz von *einem Leben* insofern auch politisch wichtig, da das Minoritär-Werden (als paradigmatischer politischer Akt bei Deleuze/Guattari) eine „Öffnung auf die nicht-subjektive Diesheit“⁵⁰ bedeutet. Dies wird exemplifiziert durch Unbestimmtheiten der Haeceitates, etwa durch ‚man‘, ‚es‘, ‚ein‘, die den Ort der unpersönlichen prä-individuellen Singularitäten sowie der reinen Ereignisse anzeigen. Das *man* (in einem völlig anderen Sinne als bei Heidegger!) entspricht dem französischen *on* und drückt bei Deleuze eine eigentümliche vierte Person Singular aus, wobei *on* auch ‚wir‘ bedeutet. *Man* und *es* repräsentieren kein (bestimmtes oder unbestimmtes) Subjekt, sondern betreiben seine Auflösung „zugunsten eines Gefüges vom Typus Haeceitas“⁵¹.

46 Vgl. Gilles Deleuze, *Begehren und Lust*, in: Friedrich Balke/ Joseph Vogl (Hg.), *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, München 1996, 230–240 [*Désir et plaisir*, 1977], 237.

47 Vgl. John Rajchman, *The Deleuze Connections*, Cambridge/London 2000, 85.

48 Gilles Deleuze, *Das Aktuelle und das Virtuelle*, in: Peter Gente/ Peter Weibel (Hg.), *Deleuze und die Künste*, Frankfurt am Main 2007, 249–253 [*L'actuel et le virtuel*, 1995], 251.

49 Gilles Deleuze, *Das Aktuelle und das Virtuelle*, 253.

50 Katja Diefenbach, *Nach 1968. Anmerkungen über Singularität und minoritäre Politik*, in: *universalismus/on universalism/sur l'universalisme*, transversal 06/07, 2007, <http://transversal.at/transversal/0607/diefenbach/de> (zuletzt abgerufen am: 18.10.21).

51 Gilles Deleuze/ Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, 360.

Mit Deleuze die Haecceitates sowie Individuierungen zu denken, heißt, nicht unter der Ebene der Subjekte, Objekte, Identitäten etc. eine neue andere Ebene der Kräfte bzw. Differenzen zu konstruieren, die als ‚kleinere‘, ‚wildere‘ Entitäten existieren. Anstatt eines solchen Stufenmodells, das wiederum der Logik von Transzendenz, Hierarchien und Repräsentation gehorchen würde, gilt es, ein Immanenzdenken entwickeln. Es geht nicht darum, eine Art zu lüftenden Vorhang zu imaginieren, unter dem die eigentliche Essenz oder Substanz freigelegt werden kann, sondern um eine Besinnung auf die Zwischenräume,⁵² auf Entstehungs- sowie Konstitutionsbedingungen, Genese, Aktualisierungsprozesse, Virtualitäten – immanent, ohne sich in Transendenzen zu versteigen.

Da besagte Immanenz für Deleuze als Orientierungspunkt einer jeden Philosophie gilt bzw. in seinem Spätwerk eine so große Rolle einnimmt, werde ich im Folgenden die Figuren des Unpersönlichen in den Verflechtungen von Immanenz und was Deleuze ‚ein Leben‘ nennt widerspiegeln.

Die Immanenz: Ein Leben... Ein Leben angesiedelt zwischen Leben und Tod

Der Lebensbegriff bei Deleuze ist nicht klar definiert, allerdings ziehen sich vitalistische Elemente durch sein gesamtes Werk, auch wenn sich der Fokus auf die Fragen von Leben/Vitalismus immer wieder verändert, intensiviert, aber auch wieder abflacht, was vor allem von den jeweiligen Referenzen (etwa Spinoza, Nietzsche oder Bergson) abhängt. Auch wenn der Bezug zum Vitalismus in vielen Texten eher indirekt erscheint, bringt Deleuze seine vitalistische Grundhaltung in einem Interview 1988 auf den Punkt: „Es gibt eine tiefe Verbindung zwischen den Zeichen, dem Ereignis, dem Leben, dem Vitalismus. Es ist die Gewalt eines nicht organischen Lebens, wie sie in der Linie einer Zeichnung, einer Schrift, einer Musik liegen kann. Es sind die Organismen, die sterben, nicht das Leben. [...] Alles, was ich geschrieben habe, war vitalistisch, zumindest hoffe ich es.“⁵³

In seinem berühmten vorletzten, zwei Monate vor seinem Tod erschienen Text gelangt Deleuze zu dem, was er absolute Immanenz nennt: „EIN LEBEN und

52 Schärer sieht im unpersönlichen ‚Zwischen‘ verwirklicht, was Husserl in der Phänomenologie als ‚Noema‘ oder ‚noematischen Sinn‘ bezeichnet, eine Sinn- oder Bedeutungsschicht, die sich zwischen Wort und Ding schiebe, so wie Deleuzes Ebene des Unpersönlichen – weder absolut innerlich, subjektiv noch äußerlich, objektiv. Vgl. René Schärer, *Homo Tantum. Das Unpersönliche: eine Politik*, 15f.

53 Gilles Deleuze, *Über die Philosophie*, 209.

nichts anderes“⁵⁴ besteht aus Virtualitäten, Singularitäten sowie Ereignissen und ist als solches virtuell. Diese Virtualität verweist nicht auf eine niedrigere Stufe der Realität oder gar auf ihre Nicht-Existenz, sondern dass ‚ein Leben‘ als Ausdruck der absoluten Immanenz den Aktualisierungsprozessen der Immanenzebene unterliegt. „[E]in Ereignis, eine Singularität, ein Leben...“⁵⁵. Obwohl ‚ein Leben‘ in seiner Singularität überall statthat, veranschaulicht Deleuze es beispielhaft im Moment des Mit-dem-Tod-Ringens an der Grenze zwischen Leben und Tod: „Zwischen seinem Leben und seinem Tod gibt es einen Augenblick, der nur mehr der *eines* Lebens ist, das mit dem Tod ringt. Das Leben des Individuums ist einem unpersönlichen und dennoch singulären Leben gewichen [...]“⁵⁶ Deleuze illustriert dies anhand der Erzählung *Unser gemeinsamer Freund* von Charles Dickens, wo die Figur Riderhood auf dem Totenbett stets zwischen Leben und Tod oszilliert: „[...] aber der Funke Leben in ihm ist jetzt seltsamer Weise trennbar von ihm selbst, und sie haben ein großes Interesse daran, vielleicht deshalb, weil es eben *Leben* ist und weil sie selbst leben und einst sterben müssen.“⁵⁷ Das ambigie Verhältnis des Todes zur Person und damit auch zum Unpersönlichen entdeckt Deleuze vornehmlich bei Maurice Blanchot, der zum Tod als „Abgrund der Gegenwart“ keinen möglichen Bezug findet.⁵⁸ Somit hat das Unpersönliche in und durch diese Grenze statt: Nicht ich sterbe, sondern man stirbt.⁵⁹ Das Beispiel von Riderhood in Dickens‘ Erzählung bedient sich der absoluten Grenzerfahrung des Todes selbst, die zugleich in der Person begründet und doch in einem absolut äußerlichen, unpersönlichen Verhältnis zu ihr steht. ‚Ein Leben‘, das hier erscheint, ist aber nicht auf diesen Moment des Todes reduzierbar, wo „das individuelle Leben dem universalen Tod trotzt“⁶⁰, sondern ein Leben ist überall, in ihm aktualisieren sich Subjekt und Objekt (die es durchlaufen), es reißt Ereignisse und Singularitäten mit sich.⁶¹ Kennzeichen dieses (virtuellen) Lebens, in dem sich Subjekte und Objekte nur aktualisieren, ist einerseits seine Immanenz, andererseits hat dieses indefinite Leben keine Augenblicke, nur „Zwischen-Zeiten, Zwischen-Momente“⁶².

54 Gilles Deleuze, *Die Immanenz: ein Leben...*, in: Friedrich Balke/ Joseph Vogl (Hg.), *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, München 1996, 29–33 [L'immanence: une vie..., 1995], 30.

55 Gilles Deleuze, *Die Immanenz: ein Leben...*, 32.

56 Ebd., 31.

57 Charles Dickens, *Unser gemeinsamer Freund*, Bd. 2, in: Ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 25, Stuttgart 1866, 28.

58 Vgl. Maurice Blanchot, *Der literarische Raum*, Zürich 2012 [*L'espace littéraire*, 1955], 159.

59 Vgl. Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, 190.

60 Gilles Deleuze, *Die Immanenz: ein Leben...*, 31.

61 Vgl. ebd.

62 Ebd.

Zum ‚Ein‘: Pluralisierung des Einen oder warum das Ein ob seiner Unbestimmtheit eine Mannigfaltigkeit ist

Das Ein ist nicht numerisch gemeint als ‚ein‘ Leben oder gar das ‚einzige‘ Leben, mitnichten empirische Unbestimmtheit (weder undefiniert noch undifferenziert⁶³), sondern weist auf die transzendente Bestimmbarkeit des einen Lebens hin.⁶⁴ Wie bereits erwähnt, gelangt Deleuze in diesem Text zum einen Leben zu etwas, was er absolute Immanenz nennt: „EIN LEBEN und nichts anderes.“⁶⁵ Für Deleuze stellt die Immanenz den „Probierstein jeder Philosophie“⁶⁶ dar, an welchem sie sich zu bewähren hat. Deshalb muss die Immanenz auch sich selbst immanent bleiben, um Immanenzebene (ein *terminus technicus* von Deleuze/Guattari, den sie vornehmlich in *Was ist Philosophie?* entfalten) zu werden. Die Immanenzebene als Ausdruck der sich selbst immanenten Immanenz steht einem radikalen, „höheren“ Empirismus und der Vorstellung eines unpersönlichen „transzendentalen Feldes“⁶⁷ (Sartre) nahe,⁶⁸ welche Deleuze zur scheinbar paradoxen Verwirklichung eines transzendentalen Empirismus zusammenführt. An diese absolute Immanenzbedingung ist bei Deleuze ontologisch direkt die Univozität geknüpft – auch hier eine scholastische Entlehnung von Duns Scotus (ideengeschichtlich vermittelt über Spinoza und Nietzsche), die bedeutet, dass sich das Sein univok, d.h. mit einer Stimme, aussage.⁶⁹

Das ‚Ein‘ zeigt trotz oder gerade wegen seiner Singularität eine Mannigfaltigkeit an. Das unpersönliche ‚Ein‘ als Virtualität steht somit paradigmatisch für eine (nicht unbedingt offensichtliche) Pluralisierung innerhalb Deleuzes Ontologie⁷⁰, die den Begriff von innen aufwühlt: „Ein‘ ist stets das Indiz einer Mannigfaltigkeit. Ein Ereignis, eine Singularität, ein Leben...“⁷¹. In besagtem Text *Die Immanenz: ein Leben...* wird laut Nathan Widder der Zusammenhang zwischen Mannigfaltigkeiten und einem „ethischen Pluralismus“ durch ein unpersönliches

63 Gilles Deleuze/ Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, 225.

64 Vgl. Giorgio Agamben, *Die absolute Immanenz*, in: Ders., *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz*, Berlin 1998, 77–127 [*L'immanenza assoluta*, 1996], 89.

65 Gilles Deleuze, *Die Immanenz: ein Leben...*, 30.

66 Gilles Deleuze/ Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, 54.

67 Jean-Paul Sartre, *Die Transzendenz des Ego*, Reinbek 1982 [*Le Transcendance de L'Ego*, 1936]

68 Vgl. Gilles Deleuze/ Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, 56.

69 Vgl. exemplarisch Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 376; *Logik des Sinns*, 223. Für eine ausführliche Diskussion des Zusammenhangs von Immanenz und Univozität, vgl. Ralf Gisinger, *Philosophien der Pluralisierung*, v.a. 60ff.

70 Zur Pluralisierung bei Deleuze, vgl. Ralf Gisinger, *Philosophien der Pluralisierung*, 44ff.

71 Gilles Deleuze, *Die Immanenz: ein Leben...*, 32.

vor-subjektives Leben deutlich, welches ein transzendentes Immanenzfeld ist.⁷² Was Deleuze ein „transzendentes Feld“ nennt, offenbart sich durch die weder individuellen noch persönlichen Singularitäten, die die Genese der Individuen und Personen lenken und der Aktualisierung der Ereignisse den Boden bereiten.⁷³ Somit finden hier das Unpersönliche und die Immanenz zueinander:

„Die Immanenz bezieht sich nicht auf ein Etwas als höhere Einheit gegenüber allem anderen und nicht auf ein Subjekt als Akt, der die Synthese der Dinge vollzieht: Nur wenn die Immanenz sich selbst immanent ist, kann man von einer Immanenzebene sprechen. So wenig sich das transzendente Feld durch das Bewusstsein definiert, so wenig definiert sich die Immanenzebene durch ein Subjekt oder Objekt, die sie enthalten konnten. Man möchte sagen, die reine Immanenz sei EIN LEBEN und nichts anderes. Sie ist nicht Immanenz im Leben, vielmehr ist sie als Immanentes, das in nichts ist, selbst ein Leben. Ein Leben ist die Immanenz der Immanenz, die absolute Immanenz.“⁷⁴

Deleuze gelangt also zu dem Schluss: „Man möchte sagen, die reine Immanenz sei EIN LEBEN und nichts anderes.“ Dieser Satz lässt mehrere Interpretationsebenen zu. Was bedeutet es, dass Deleuze dezidiert nicht schreibt: „Die Immanenz ist ein Leben.“? Das ‚man‘ in der eigentümlichen Form der vierten Person singular steht am Anfang, worauf der Konjunktiv (verbunden mit einem Wunsch) folgt, was wiederum den Abstand, die Differenz oder gar ein Stocken zwischen einem Leben und der Immanenz eröffnet, also der unterschiedslosen Identifizierung von Immanenz und Leben widersteht. Die Hinzufügung ‚und nichts anderes‘ verweist auf die Immanenz der Immanenz (Immanenzebene), stellt aber doch eine notwendige (konjunktive) Hinzufügung dar, die transzendente Alterität ausschließt. Immanenz ist jedoch nicht ‚das‘ Leben, sondern EIN Leben, d.h. Singularisierungsfunktion in der Allgemeinheit – Univozität. Die Großschreibung des EIN symbolisiert einerseits Hervorhebung, andererseits lässt sie sich auch als Substantivierung und somit als Verbindung zur Mannigfaltigkeit deuten.⁷⁵

72 Vgl. Nathan Widder, *Political Theory After Deleuze*, London/New York 2012, 151. Nach Widder steht das Unpersönliche des ‚einen Lebens‘ für das Potential einer egalitären (und univoken) Mannigfaltigkeit, die sich über Differenz statt Identität definiert.

73 Vgl. Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, 135.

74 Gilles Deleuze, *Die Immanenz: ein Leben...*, 30.

75 Die Substantivierung des Adjektivs ‚mannigfaltig‘ zum Substantiv ‚Mannigfaltigkeit‘ ist ein stets wiederkehrender Topos in Deleuzes Werken. Dieselbe schriftliche Hervorhebung wie mit dem EIN vollzieht Deleuze auch mit dem UND, um die Relationalität der Mannigfaltigkeit zu betonen bzw. das UND gar mit Mannigfaltigkeit zu identifizieren. Vgl. Gilles Deleuze, *Drei Fragen zu six fois deux (Godard)*, in: Ders., *Unterhandlungen 1972–1990*, Frankfurt am Main 1993, 57–69 [*Trois Questions sur Six fois deux (Godard)*, 1976], 68f.

Ist nun aber EIN Leben ein Gegenentwurf zur Mannigfaltigkeit oder zur Pluralisierung bei Deleuze, indem es das Primat des Einen wiederherstellt, wie es etwa Badiou (siehe oben) suggeriert? Nicht unbedingt, da Mannigfaltigkeit eine Vielheit in der Immanenz bezeichnet, die sich ontologisch mit einer Stimme aussagt (univok).⁷⁶ Deleuzes Ontologie beruht zwar auf Differenz und Vervielfältigung, jedoch stets auf der Immanenzebene, operiert also mit (Ein)Faltungen (Explikation, Komplikation) ohne dabei in die Metaphysik des Einen zurückzufallen. EIN Leben illustriert die Verbindung von Mannigfaltigkeit und Univozität (als Neuorganisation des Verhältnisses von Einem und Vielem), verweist dabei aber auch auf den Horizont eines möglichen ethisch-politischen Anspruchs des Unpersönlichen, der im letzten Teil aufgegriffen wird.

Homo tantum – zwischen Unbestimmtheit und Unpersönlichkeit

Um den Übergang des allgemeinen Vitalismus ‚eines Lebens‘ für den Menschen zu konkretisieren, bringt Deleuze über die Haecceitates/Diesheiten und den transzendentalen Empirismus das Bild des „*Homo tantum*“ zur Erscheinung (und auf das Ereignis bezogen „*eventum tantum*...“⁷⁷).

„Zwischen seinem Leben und seinem Tod gibt es einen Augenblick, der nur mehr der *eines* Lebens ist, das mit dem Tod ringt. Das Leben des Individuums ist einem unpersönlichen und dennoch singulären Leben gewichen, das ein reines Ereignis hervortreten lässt, ein Ereignis frei von den Zufällen des inneren und äußeren Lebens, d.h. von der Subjektivität und Objektivität dessen, was geschieht. Ein *Homo tantum*, an dem jedermann Anteil nimmt und der eine Art Glückseligkeit erlangt. Es ist das eine Diesheit, die keiner Individuation mehr, sondern einer Singularisierung entspricht: ein Leben reiner Immanenz [...]. Das Leben solcher Individualität verlöscht zugunsten des singulären Lebens, das einem Menschen immanent ist, der keinen Namen mehr hat, obwohl er sich mit keinem anderen verwechseln lässt. Singuläres Wesen, ein Leben...“⁷⁸

Der *Homo tantum* fängt die Unbestimmtheit des (nicht nur, aber auch) menschlichen Lebens ein, indem er die Sprache der Haecceitates und des unpersönlichen transzendentalen Feldes adaptiert: durch ‚man‘, ‚es‘, ‚ein‘ drücken sich

76 Vgl. Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, 223.

77 Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, 189.

78 Gilles Deleuze, *Die Immanenz: ein Leben*..., 31.

sowohl die präindividuellen Singularitäten als auch die reinen Ereignisse aus⁷⁹ – „es stirbt wie es regnet“⁸⁰.

Ein Leben verweist so weder auf eine gemeinsame Identität noch einen humanistischen Universalismus, sondern auf geteilte Differenzen, wobei die immanente Univozität die Verbindung der präindividuellen und prä-personalen Leben über ihre Differenz garantiert.⁸¹ Überhaupt ist das ‚Leben‘, wovon Deleuze spricht, vielleicht nicht einmal auf ein organisches Leben zu reduzieren, bringt er doch den anscheinend paradoxen Begriff des „anorganischen Lebens“⁸² ins Spiel.

Das *tantum*, lateinisch für nur/bloß, verweist auch über seine Doppelbedeutung (so viel/so groß) auf einen Essenz- oder Substanzcharakter, allerdings stellt sich Deleuze diesbezüglich in eine Tradition am Rande des klassischen Kanons, die er, vor allem gegen Platon gerichtet, von Spinoza, Duns Scotus, aber auch Avicenna (*animal tantum*)⁸³ ableitet. Ein bloßer Mensch, nur Mensch-sein meint einerseits, von jeglichen Charakteristika und Spezifika der Menschen zu abstrahieren, gelangt jedoch andererseits nicht zu einer universalen (menschlichen) Eigentlichkeit.⁸⁴ Deleuze ist es vielmehr darum gelegen, ein *Zwischen* zu erhalten, welches weder in Singularisierung noch in einer Allgemeinheit aufgeht.

Zur Veranschaulichung des *Homo tantum* bringt er zwei Bilder des 19. Jahrhunderts zusammen, die zwar politisch diametral auseinanderliegen, allerdings durch ihre Unbestimmtheit vergleichbar seien: den kommunistischen Proletarier, der ohne Eigentum, Familie und Nation „keine andere Bestimmung hat, als nur Mensch zu sein, *Homo tantum*.“⁸⁵ Und dessen Isomorphie, den amerikanischen Pragmatisten unter anderen Vorzeichen („Auswanderer aller Länder“), die aber beide, durch einen Messianismus angetrieben, eine Universalität unter den Vorzeichen des Nur-Mensch-Seins für sich beanspruchen.⁸⁶ Somit ist nicht einmal die Figur des *homo tantum* prä-politisch, was uns zum letzten Abschnitt über eine potentielle Politik des Unpersönlichen führt.

79 Vgl. René Schérer, *Homo Tantum. Das Unpersönliche: eine Politik*, 11.

80 Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, 190.

81 Vgl. Nathan Widder, *Political Theory After Deleuze*, 152.

82 Gilles Deleuze/ Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, 568.

83 Vgl. Gilles Deleuze, *Spinoza: The Velocities of Thought*, Seminar at the University of Paris, Vincennes-St. Denis 1980–81, in: *The Deleuze Seminars*, Lecture 14, March 24, 1981, 16, <https://deleuze.cla.purdue.edu/seminars/spinoza-velocities-thought/lecture-14-0> (zuletzt abgerufen am 18.10.21); Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, 55.

84 René Schérer hat in seinem Text über den *homo tantum* eine Verknüpfung des Unpersönlichen mit einer Politik unternommen, die sich allerdings stärker auf die linguistische sowie literarische Seite stützt.

85 Gilles Deleuze, *Kritik und Klinik*, Frankfurt am Main 2000 [*Critique et clinique*, 1993], 117.

86 Vgl. Gilles Deleuze, *Kritik und Klinik*, 117f.

Eine Politik des Impersonalen. Minoritär-Werden, Universalismus, tout le monde...

Bisher hat sich gezeigt, dass Deleuzes Thesen zum Impersonalen insbesondere im Rahmen seiner Differenzphilosophie auftauchen und vor allem seine Kritik der Kategorie Subjekt wesentlich mitprägen. Die philosophische Problematisierung lässt unpersönliche Individuationen, präindividuelle Singularitäten, Haeccēitates oder ‚ein Leben‘ erscheinen, die das Bild des Denkens von Personalität beeinträchtigen und unterminieren.

Zum Abschluss bringe ich die verschiedenen Dimensionen des Impersonalen bei Deleuze zusammen, indem ich das politische Potential der unpersönlichen Figuren erörtern werde. Dies ist keine willkürliche Hinzufügung, da sich Deleuze mindestens ab den späten 1960er-Jahren sowie insbesondere ab der Zusammenarbeit mit Félix Guattari zu dieser Zeit auf das Politische ausrichtet und seine Philosophie als zumindest ko-konstitutiv mit ihren politischen Voraussetzungen begreift: „Es gibt keine Metaphysik, sondern eine Politik des Seins.“⁸⁷

Einen möglichen Zusammenhang des Impersonalen mit dem Politischen stellt beispielsweise der italienische Philosoph Roberto Esposito in seinem Buch *Third Person Politics of Life and Philosophy of the Impersonal* her, in dem er eine Genealogie des Dispositivs der (dritten) ‚Person‘ und deren Bedeutung für die abendländische Politik der Neuzeit unternimmt. Bleibt sowohl die erste Person als auch die zweite Person an das Subjekt gebunden, als einerseits subjektive (Ich) und andererseits nicht-subjektive (Du) Person, so eröffnet die dritte Person für Esposito die Möglichkeit einer nicht-personalen Person oder einer Nicht-Person.⁸⁸ Schon Kojève (Tier), Blanchot (Neutrum) oder Foucault (Außen),⁸⁹ aber auch Levinas mit seiner Figur des Dritten, haben dieses Raster erweitert und gerade die Philosophie von Deleuze steht nach Esposito paradigmatisch für die Verknüpfung seiner Politik der dritten Person mit einer Philosophie des Impersonalen. Interessanterweise erwähnt Esposito nicht Deleuzes vierte Person singular, welche sich (über die dritte Person hinaus) in den unpersönlichen Figurationen *man, es, ein* und *homo tantum* manifestiert. Deleuze wiederum, der die Entstehung von Literatur überhaupt an dem Punkt festmacht, wo eine dritte Person entsteht, die uns der Fähigkeit beraubt, ‚ich‘ zu sagen,⁹⁰ entnimmt diese vierte Person singular den Texten des amerikanischen Schriftstellers Lawrence

87 Gilles Deleuze, *Perikles und Verdi*, 8.

88 Roberto Esposito, *Third Person Politics of Life and Philosophy of the Impersonal*, Cambridge 2012 [*Terza Persona*, 2007], 104ff.

89 Vgl. Roberto Esposito, *Third Person Politics of Life and Philosophy of the Impersonal*, 142.

90 Vgl. Gilles Deleuze, *Kritik und Klinik*, 13.

Ferlinghetti.⁹¹ So schreibt Ferlinghetti: „[...] and it is this fourth person singular of which nobody speaks but which still exists unvoiced that will speak in the eye of tomorrow's seeing man [...]“.⁹² Die vierte Person singular ist untrennbar mit den zu Beginn beschriebenen Singularitäten verknüpft, die als transzendente Ereignisse die Genese von Individuen und Personen ermöglichen⁹³ und zeigt die Verbindung zur politischen Dimension der Figuren des Unpersönlichen *man, es, ein* bzw. des *homo tantum* über eine Engführung mit Deleuzes Ereignisbegriff an.

„Es ist das *man* der unpersönlichen und präindividuellen Singularitäten, das *man* des reinen Ereignisses, in dem *es* stirbt wie *es* regnet. Die Pracht dieses *man* ist die des Ereignisses selbst oder der vierten Person. Aus diesem Grund gibt es nicht private Ereignisse und andere kollektive; wie es auch keine des Individuellen oder des Universellen, der Besonderheiten und der Allgemeinheiten gibt. Alles ist singular und dadurch gleichzeitig kollektiv und privat, in eins besonders und allgemein, weder individuell noch universell.“⁹⁴

Diese Zwischenposition (nicht eine ideal konstruierte Mitte, sondern Unentscheidbarkeit) zu erhalten ist essentiell, um den Einsatz des Unpersönlichen für das Politische bei Deleuze nachzuvollziehen, welches sich mit dem ‚Minoritär-Werden‘ illustrieren lässt. Die Öffnung in Richtung nicht-subjektiver Diesheit findet, wie bereits weiter oben beschrieben, im Minoritär-Werden statt.⁹⁵ Auf Gruppen,⁹⁶ aber auch auf Individuen bezogen, bezeichnet Minoritär-Werden außerdem eine Entgrenzung der personalen Identität im Hinblick auf die impersonalen Gefüge [*agencement*] und Mannigfaltigkeiten [*multiplicité*].⁹⁷ Nicht um eine Alterität oder Nicht-Existenz des Menschen zu evozieren, sondern nicht-menschliche (post-humanistische?) Bedingtheit als Außen UND Innen entstehen zu lassen,⁹⁸ d.h. deren mikro- sowie makrologische Genese offenzulegen (z.B. Subjektivierung).

91 Vgl. Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, 135.

92 Zit. nach Joff Bradley, *The Eyes of the Fourth Person Singular*, in: *Deleuze Studies* 9.2, Edinburgh 2015, 185–207, 187.

93 Vgl. Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, 135.

94 Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, 190.

95 Vgl. Katja Diefenbach, *Nach 1968. Anmerkungen über Singularität und minoritäre Politik*.

96 Wenn bei Deleuze/Guattari von ‚Gruppen‘ die Rede ist, so muss dies stets im Kontext der von Guattari stammenden „Gruppensubjektivität“ gesehen werden. Gruppensubjektivität steht nicht einer individuellen Subjektivität gegenüber, sondern jede Subjektivität bei Deleuze/Guattari ist eine pluralisierte – das Individuum als Gruppe. Vgl. Gilles Deleuze, *Drei Gruppenprobleme*, in: Ders., *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974*, Frankfurt am Main 2003, 282–297 [Trois problèmes de groupe, 1972], 283.

97 Vgl. Gilles Deleuze/ Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, 317ff. Dem Primat der Identität stellen Deleuze/Guattari das Werden der Mannigfaltigkeiten entgegen.

98 Ebd., 215; 327.

Das Minoritär-Werden zielt im Politischen auf die Subversion bestehender Normen und Maßstäbe ab, d.h. einerseits von molaren Strukturen (Staat, Familie, Kapitalismus) und ihren majoritären (Herrschafts)Verhältnissen, andererseits auch von davon durchdrungenen Subjektivierungen oder repressiven Machteinrichtungen der molekularen Ebenen.⁹⁹

Eine der wichtigsten Errungenschaften der politischen Bewegungen von 1968 ist für Deleuze, „dass die Leute für sich selbst sprechen“¹⁰⁰ und nicht für die anderen. Dieses für sich selbst sprechen ist jedoch kein Sprechen in der ersten Person und so mit einer Fiktion von Eigentlichkeit oder Unvermitteltheit (seiner eigenen Wahrheit, Memoiren oder Psychoanalyse) verbunden¹⁰¹ – sondern heißt, „die unpersönlichen physischen oder geistigen Mächte zu benennen, denen man sich gegenüber sieht und gegen die man kämpft [...]. So gesehen ist das Sein selbst politisch“¹⁰². Das Politische beginnt für Deleuze/Guattari in den molekularen Zonen der Minorität, worin sie widerständige Momente, eine Ressource des Aufbegehrens ausmachen. Eine dementsprechende Politik bezieht sich auf Gefüge, die außerhalb oder am Rande der gesellschaftlichen Organisation und Institutionen (etwa des Staats, der Religion, der Familie) angesiedelt sind und mit diesen Ordnungen sowie Normierungen brechen: minoritäre, unterdrückte oder verbotene Gruppen.¹⁰³ Minoritär-Werden heißt dabei nicht einen bloßen Relativismus voranzutreiben, sondern sich, wie im Zitat weiter oben beschrieben, *zwischen* dem Allgemeinen und Partikularen, dem Universellen und Singulären (prozesshaft) zu verorten. Der zunächst formalen Bestimmung der Minoritäten über die bestehenden Macht- und Herrschaftsverhältnisse steht das Problem bzw. ein möglicher Kritikpunkt entgegen, die Kategorien Majoritär/Minoritär einerseits statisch anzuordnen und andererseits normativ aufzuladen, was sich etwa in Deleuze/Guattaris Vorliebe für das Anomale oder Ausgeschlossene hinein-

99 Foucault bemerkt in seinem für den *Anti-Ödipus* geschriebenen Vorwort, es gehe Deleuze/Guattari darum, einerseits dem Faschismus der Gemeinschaft, andererseits dem Mikrofaschismus „in uns“ entgegenzutreten, der „unsere Gesinnungen und unsere alltäglichen Verhaltensweisen heimsucht, der Faschismus, der uns die Macht lieben und genau das begehren lässt, was uns beherrscht und uns ausbeutet.“ Michel Foucault, *Vorwort (Vorwort zu Deleuze G./Guattari, F., Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia, New York 1977)*, in: Daniel Defert/François Ewald (Hg.), *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits. Band III, 1976–1979*, Frankfurt am Main 2003, 176–180 [1977].

100 Gilles Deleuze, *Die Dinge aufbrechen, die Worte aufbrechen*, in: Ders., *Unterhandlungen 1972–1990*, Frankfurt am Main 1993, 121–135 [*Fendre les choses, fendre les mots*, 1986], 127.

101 Vgl. ebd., 128.

102 Ebd.

103 Vgl. Gilles Deleuze/ Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, 337.

lesen lässt,¹⁰⁴ welches sie mit anderen Poststrukturalist*innen wie Foucault oder Rancière teilen.

Über diesen Einwand komme ich nun nochmals auf den anfangs zitierten Brief von Michel Cressole zurück, wo Deleuze über die Depersonalisierungsübung schreibt, um den repressiven Implikationen der Philosophiegeschichte zu entgehen, da Cressole eine ähnliche Kritik in punkto Überhöhung des Anomalen übt. Nicht zufällig wirkt Deleuzes Brief an Cressole, im Original mit „Je n'ai rien à avouer“ („Ich habe nichts zu bekennen“) betitelt, im Stil einer Rechtfertigung verfasst. In Cressoles Buch zu Deleuze, zu dem der Brief als Appendix erscheint, wirft dieser ihm vor, seine philosophische Faszination für das Anomale, die Outsider selbst nicht einzulösen. Seine Kritik zielt darauf ab, dass sich der Philosoph Deleuze diese (leidvollen) Existenzen in den Randzonen der Gesellschaft (Drogensüchtige, Schizophrene, Homosexuelle...) für seine Theorien aneigne, ohne diese am eigenen Leib erlebt bzw. sich in diese Zonen der Ausgeschlossenen überhaupt vorgewagt zu haben.

Somit antwortet Deleuze mit seinen am Anfang des Textes zitierten Thesen zur Depersonalisierung durchaus auf dieses Problem realpolitischer Positionierung sowie politischer Theorie – wer spricht bzw. in welchem Namen. Ebenso werden dadurch Fragen von Identitätspolitik oder der Aneignung, Konstruktion und Idealisierung eines politischen Subjekts aufgeworfen. Auch in diesem Kontext ist Deleuzes Fokus auf die Depersonalisierung als philosophische Methode in seinem Verteidigungsbrief zu sehen. Obgleich Cressoles Kritik sicherlich einen Punkt trifft, denke ich, dass sich gerade mit dem Unpersönlichen nach Deleuze das Potential eines Universellen herauskristallisiert, welches weder als leeres Abstraktum noch als vereinheitlichende Totalität erscheinen muss. Im Sinne von François Jullien, der vorschlägt, ein niemals vollständiges, rebellisches, negatives Universelles einem totalisierenden Universalismus entgegenzusetzen. In dieser Forderung stecke eine „Entfaltung des Gemeinsamen“, welches in seiner Teilung offenbleibt.¹⁰⁵ Ähnlich klingt es bei Deleuze:

„Indem man die Gestalt eines universellen minoritären Bewusstseins schafft, wendet man sich an die Kräfte des Werdens, die aus einem anderen Bereich stammen als aus der Macht oder der Beherrschung. Die kontinuierliche Variation konstituiert das Minoritär-Werden

104 Slavoj Žižek, *Organlose Körper. Bausteine einer Begegnung zwischen Deleuze und Lacan*, Frankfurt am Main 2005 [*Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*, 2004], 47; 110.

105 Vgl. François Jullien, *Es gibt keine kulturelle Identität. Wir verteidigen die Ressourcen einer Kultur*, Berlin 2017 [*Il n'y pas d'identité culturelle. Mais nous défendons les ressources culturelles*, 2016/17], 30f.

von Jedermann [*tout le monde*, RG], und zwar im Gegensatz zur majoritären Tatsache von Jemandem [*personne*, RG]:¹⁰⁶

Hier konstruiert Deleuze die wichtige Unterscheidung von Jemand-Sein (majoritär) und Jedermann-Werden (minoritär), was sich auch als Unpersönlich-Werden¹⁰⁷ umschreiben ließe.¹⁰⁸ Allerdings ist im französischen Original mit *tout le monde* das Werden des Unpersönlichen deutlich adäquater beschrieben als mit der deutschen Übersetzung ‚Jedermann‘, der neben seinem androzentrischen Anklang außerdem ein (personales) Subjekt einführt. Auch weil das Gegenteil (die majoritäre Tatsache von Jemandem) im Original direkt als *personne* bezeichnet wird, womit im Französischen die Verknüpfung zum (Un)Persönlichen allein schon begrifflich eindeutig ist. Das tout-le-monde-Werden in den geteilten Zonen des Impersonalen eröffnet eine universelle Perspektive, ohne das Unpersönliche in ein abstraktes Rechts- und Herrschaftsverhältnis oder in ein vereinigendes „Uni-Persönliches“¹⁰⁹ umzudeuten.

Als Beispiel für die Relevanz einer (politischen) Interpretation des Unpersönlichen kann abschließend Esposito oben zitiertes Buch zur Philosophie und Politik des (Im)Personalen dienen. Seine These im zweiten Kapitel ist, dass das Konzept der Person im juristischen Kontext danach trachtet, die im Ausgang der ersten Erklärung der Menschenrechte 1789 bestehende Trennung von „Mensch“ und „Bürger“ aufzuheben.¹¹⁰ Allerdings produziere das „Dispositiv der Person“¹¹¹, welches eigentümlicherweise sowohl theologische als auch aufklärerische Elemente vereint, im Menschenrechtsdiskurs (exemplifiziert an der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948) eine Spaltung zwischen Recht und Leben, mit der Esposito die praktische Begrenzung und mangelnde Wirkmächtigkeit der Menschenrechte begründet. Obgleich seine Argumentationsfigur auf das Juridische reduziert bleibt und er politisch-ökonomische Aspekte unterbeleuchtet lässt, eröffnet Esposito eine diesen (durch das Dispositiv der Person begründeten) Hiatus von Recht und Leben überbrückende politische Dimension des Unpersönlichen, ohne damit Entmenschlichung oder Relativismus zu propagieren.¹¹² Im Gegenteil wendet sich Esposito (referierend auf die französische Philosophin Simone Weil) gegen eine auf der Person aufbauende

106 Gilles Deleuze/ Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, 148.

107 Frédéric Rambeau, *Deleuze et l'inconsient impersonnel*, in: *Cahier Philosophiques*, 107 (2006), 45–54.

108 Gilles Deleuze/ Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, 380.

109 René Schérer, *Homo Tantum. Das Unpersönliche: eine Politik*, 15.

110 Vgl. Roberto Esposito, *Third Person Politics of Life and Philosophy of the Impersonal*, 70.

111 Ebd., 74.

112 Vgl. ebd., 5; 74.

Allgemeinheit des Rechts, um dagegen über das Impersonale eine nicht-ausschließende universelle Perspektive (eine sich aus Verantwortung speisende Gerechtigkeit) zu erschließen: „Every man who has once touched the level of the impersonal is charged with a responsibility towards all human beings.“¹¹³

In eine ähnliche Kerbe schlägt Deleuze, wenn er die Auflösung des Subjekts mit dem (relationalen) Impersonalen in Resonanz bringt. Es gehe darum, „[aufzu] hören, sich als Ich zu denken, um wie ein Strom zu leben, eine Vielzahl von Strömen, in Beziehung zu anderen Strömen außerhalb und innerhalb seiner selbst.“¹¹⁴ Die Pluralisierung des Ichs geht also mit der Herstellung von Beziehungen einher – einem „Maximum an Verknüpfungen“¹¹⁵, die eine Physik der Beziehungen (den Kosmos) etablieren.¹¹⁶ Die höchste Form des Gemeinsamen beruht auf einem Rückgriff auf ein elementares (unpersönliches) Leben, wie es Karen Barad in einem Text vorstellt, indem sie Avivah Zornberg zitiert: „In einer Beziehung zu einem Anderen zu stehen, bedeutet auch, außerhalb dieser Beziehung zu sein, die Unpersönlichkeit zu teilen, die erzeugt wird durch das Durchlebt-Werden von Kräften, die das menschliche Subjekt konstituieren.“¹¹⁷

113 Simone Weil, *Human Personality*, in: Dies., *Simone Weil. An Anthology*, hg. von Siân Miles, London 1986, 69–98, [*La Personne et le sacré*, 1957], 77f.

114 Gilles Deleuze, *Kritik und Klinik*, 71.

115 Ebd., 72.

116 Andrew Culp richtet sich in seinem Buch *Dark Deleuze* vor allem gegen solch eine umfassende Konnektivität und dessen Aneignung durch den Neoliberalismus, um dagegen die negativen und zerstörerischen Kräfte bei Deleuze starkzumachen. Vgl. Andrew Culp, *Dark Deleuze*, Hamburg 2017 [*Dark Deleuze*, 2016], 12f.

117 Avivah Gottlieb Zornberg, *The Murmuring Deep: Reflections on the Biblical Unconscious*, New York 2009, xxi-xii, zit. nach Karen Barad, *Berühren – Das Nicht-Menschliche, das ich also bin (V.1.1)*, 176.

