

2. Die Immanenzebene

Die philosophischen Begriffe sind fragmentarische Ganzheiten, die nicht ineinander passen, da sich ihre Ränder nicht decken. Sie entstehen eher aus Würfelwürfen, als daß sie ein Puzzle bilden. Und dennoch geben sie einander Echo, und die Philosophie, die sie erschafft, bietet stets ein mächtiges, nicht-fragmentiertes Ganzes, selbst wenn es offen bleibt: unbegrenztes All-Eines, Omnitudo, die sie alle auf ein und derselben Ebene enthält. Dies ist ein Tisch, ein Plateau, eine Schnittfläche. Dies ist eine Konsistenzebene oder, genauer, die Immanenzebene der Begriffe, das Planomenon. Die Begriffe und die Ebene stehen in strenger Wechselbeziehung, dürfen aber um so weniger miteinander verwechselt werden. Die Immanenzebene ist kein Begriff, auch nicht der Begriff aller Begriffe. Verwechselte man sie, so hinderte die Begriffe nichts daran, eins oder Universalien zu werden und ihre Singularität zu verlieren, aber auch die Ebene würde unweigerlich ihre Offenheit verlieren. Die Philosophie ist Konstruktivismus, und der Konstruktivismus besitzt zwei komplementäre Aspekte, die sich wesensmäßig voneinander unterscheiden: Begriffe erschaffen und eine Ebene entwerfen. Die Begriffe sind gleichsam die mannigfaltigen Wellen, die sich heben und senken, die Immanenzebene aber ist die eine Welle, von der sie auf- und abgewickelt werden. Die Ebene umhüllt die unendlichen Bewegungen, die sie durchlaufen und wiederkehren, die Begriffe aber sind die unendlichen Geschwindigkeiten endlicher Bewegungen, die stets nur ihre eigenen Komponenten durchlaufen. Von Epikur bis Spinoza*, von Spinoza bis Michaux ist das Problem des Denkens die unendliche Geschwindigkeit, diese aber bedarf eines Milieus, das sich unendlich in sich selbst bewegt, die Ebene, die Leere, der Horizont. Notwendig ist die Elastizität des

* Das großartige fünfte Buch...

Begriffs, aber auch die Flüssigkeit des Milieus.¹ Beide sind nötig, um die »langsamen Wesen« zu bilden, die wir sind. Die Begriffe sind der Archipel oder das Gerüst, eine Wirbelsäule eher als ein Schädel, während die Ebene die Atmung ist, die diese Isolate umströmt. Die Begriffe sind absolute, unförmige und fragmentarische Oberflächen oder Volumina, während die Ebene das unbegrenzte, formlose Absolute ist, weder Oberfläche noch Volumen, stets aber fraktal. Die Begriffe sind konkrete Gefüge wie Konfigurationen einer Maschine, die Ebene aber ist die abstrakte Maschine, deren Bestandteile die Gefüge darstellen. Die Begriffe sind Ereignisse, die Ebene aber ist der Horizont der Ereignisse, der Speicher oder der Vorrat der rein begrifflichen Ereignisse: nicht der relative Horizont, der als eine Grenze fungiert, sich mit dem Beobachter verändert und die beobachtbaren Sachverhalte umschließt, sondern der absolute Horizont, der von jedem Beobachter unabhängig ist und das Ereignis als Begriff von jedem sichtbaren Sachverhalt unabhängig macht, in dem es sich verwirklichte.² Die Begriffe pflastern, besetzen oder bevölkern die Ebene, Stück für Stück, während die Ebene selbst das unteilbare Milieu ist, in dem sich die Begriffe verteilen, ohne dessen Vollständigkeit, dessen Kontinuität zu verletzen: Sie besetzen, ohne abzuzählen (die Ziffer des Begriffs ist keine Zahl), oder sie verteilen sich, ohne einzuteilen.

1 Zur Elastizität des Begriffs vgl. Hubert Damisch: Vorwort zu *Prospectus* von Dubuffet, Paris 1967, Bd. 1, S. 18-19.

2 Jean-Pierre Luminet unterscheidet die relativen Horizonte, wie den in einem Beobachter zentrierten und mit ihm sich verschiebenden Erdhorizont, und den absoluten Horizont, den »Horizont der Ereignisse«, der von jeglichem Beobachter unabhängig ist und die Ereignisse in zwei Kategorien einteilt, in gesehene und nicht-gesehene, kommunizierbare und nicht-kommunizierbare (»Le trou noir et l'infini«, in: *Les dimensions de l'infini*, Supplementheft von *Nuovi Argomenti* 29 [1989], S. 82-87 [Italienisches Kulturinstitut, Paris]). Ebenso wird man sich auf den Zen-Text des japanischen Mönchs Dōgen beziehen, der sich auf den Horizont oder den »Vorrat« der Ereignisse beruft: *Shōbōgenzo*, übersetzt und kommentiert von René de Ceccaty und Nakamura, Paris 1980.

Die Ebene ist gleichsam eine Wüste, die die Begriffe bevölkern, ohne sie aufzuteilen. Die Begriffe selbst sind die alleinigen Regionen auf der Ebene, die Ebene aber ist der einzige Träger der Begriffe. Die Ebene besitzt keine anderen Regionen als die Stämme, die sie bevölkern und auf ihr wandern. Die Ebene ist es, die den Zusammenschluß der Begriffe mit stets anwachsenden Verbindungen garantiert, und es sind die Begriffe, die die Besiedelung der Ebene in einer stets neuen, stets variablen Krümmung gewährleisten.

Die Immanenzebene ist kein gedachter oder denkbarer Begriff, sondern das Bild des Denkens, das Bild, das das Denken sich davon gibt, was denken, vom Denken Gebrauch machen, sich im Denken orientieren... bedeutet. Das ist keine Methode, denn jede Methode betrifft möglicherweise die Begriffe und setzt ein derartiges Bild voraus. Das ist ebensowenig ein Kenntnisstand bezüglich des Gehirns und seiner Funktionsweise, da das Denken hier nicht auf das träge Gehirn als wissenschaftlich bestimmbar Sachverhalt bezogen wird, in dem es sich bloß verwirklicht, ganz gleich, wie sein Gebrauch und seine Orientierung auch beschaffen sein mögen. Und das ist ebensowenig die Meinung, die man sich über das Denken, seine Formen, seine Ziele und seine Mittel zu diesem oder jenem Augenblick bildet. Das Bild des Denkens impliziert eine strenge Aufteilung von Faktischem und *Rechtsanspruch*: Was dem Denken als solchem zukommt, muß von den Zufällen getrennt werden, die auf das Gehirn oder auf historisch bedingte Meinungen verweisen. »Quid juris?« Das Gedächtnis verlieren oder verrückt werden etwa – kann dies dem Denken als solchem zugehören, oder sind das nur Wechselfälle des Gehirns, die als bloße Fakten angesehen werden müssen? Und Kontemplieren, Reflektieren, Kommunizieren – ist dies etwas anderes als Meinungen, die man sich zu dieser oder jener Zeit, in dieser oder jener Kultur über das Denken zurechtlegt? Das Bild des Denkens hält nur fest, was das Denken rechtmäßig beanspruchen kann. Das Denken beansprucht »nur« die Bewe-

gung, die bis ins Unendliche getrieben werden kann. Was das Denken in rechtlicher Beziehung beansprucht und ausgewählt, ist die unendliche Bewegung oder die Bewegung des Unendlichen. Sie ist es, die das Bild des Denkens konstituiert.

Die Bewegung des Unendlichen verweist nicht auf raumzeitliche Koordinaten, die die sukzessiven Positionen eines bewegten Körpers und die feststehenden Bezugspunkte definieren würden, bezüglich deren jene variieren. »Sich im Denken orientieren« impliziert weder einen objektiven Bezugspunkt noch einen bewegten Körper, der sich als Subjekt erfahren würde und als solches das Unendliche wollte oder benötigte. Die Bewegung hat alles erfaßt, und es gibt keinen Platz für ein Subjekt und ein Objekt, die nur Begriffe sein können. Der Horizont selbst ist in Bewegung: Der relative Horizont entfernt sich, wenn sich das Subjekt voranbewegt, der absolute Horizont aber – wir haben ihn stets und immer schon auf der Immanenzebene erreicht. Die unendliche Bewegung wird durch ein Hin und Her definiert, da sie nicht auf einen Bestimmungsort zuläuft, ohne bereits zu sich selbst zurückzukehren, wobei die Nadel zugleich der Pol ist. Wenn »sich nach... wenden« die Bewegung des Denkens zum Wahren hin darstellt, wie sollte sich dann nicht auch das Wahre zum Denken hin wenden? Und wie sollte sich das Wahre nicht selbst vom Denken abwenden, wenn sich das Denken vom Wahren abwendet? Es ist dies jedoch keine Verschmelzung, sondern eine Reversibilität, ein unmittelbarer, fortwährender, augenblicklicher Austausch, ein Blitz. Die unendliche Bewegung ist zweifach, und zwischen beiden besteht nur eine Falte. In diesem Sinne heißt es: Denken und Sein sind ein und dasselbe. Oder vielmehr: Die Bewegung ist nicht das Bild des Denkens, ohne nicht zugleich der Stoff des Seins zu sein. Wenn das Denken von Thales aufschießt, so kehrt es als Wasser wieder. Wenn das Denken Heraklits zum *polemos* wird, so kehrt gerade das Feuer zu ihm zurück. Auf beiden Seiten ist es dieselbe Geschwindigkeit: »Das Atom

bewegt sich mit der Schnelligkeit des Gedankens«. ³ Die Immanenzebene hat zwei Seiten, als Denken und als Natur, als Physis und als Nous. Es gibt darum stets eine Vielzahl unendlicher Bewegungen, die einander enthalten und ineinander gefaltet sind, und zwar in dem Maße, wie die Wiederkehr der einen augenblicklich eine andere erregt, so daß sich die Immanenzebene unaufhörlich fortspinnst – ein gigantisches Webschiffchen. Sich nach... wenden impliziert nicht nur sich abwenden, sondern trotzen, eine Kehrtwendung machen, sich umwenden, sich verlieren, sich auslöschen. ⁴ Selbst das Negative erzeugt unendliche Bewegungen: dem Irrtum verfallen wie das Falsche vermeiden, sich von den Leidenschaften beherrschen lassen wie sie meistern. Verschiedene Bewegungen des Unendlichen sind derart miteinander vermengt, daß sie dem All-Einen der Immanenzebene keineswegs Abbruch tun, sondern deren variable Krümmung, Höhlungen und Wölbungen, in gewisser Weise deren fraktale Natur bilden. Gerade diese fraktale Natur macht aus dem Phänomen ein Unendliches, das nie mit irgendeiner Oberfläche oder irgendeinem Volumen zusammengeht, die man als Begriff festschreiben könnte. Jede Bewegung durchläuft die gesamte Ebene, indem sie eine unmittelbare Wiederkehr zu sich selbst vollzieht, sich faltet, aber dabei auch andere faltet oder sich falten läßt, Rückkopplungen, Verbindungen, Wucherungen erzeugt, in der Fraktalisierung dieser unendlich gefalteten Unendlichkeit (variable Krümmung der Ebene). Wenn es aber zutrifft, daß die Immanenzebene stets eine einzige ist, die selbst reine Variation ist, werden wir um so dringlicher erklären müssen, warum es vielfältige, voneinander geschiedene Immanenzebenen gibt, die im Laufe der Geschichte aufeinander folgen oder miteinander rivalisieren, und zwar gerade nach Maßgabe der berücksichtigten, ausge-

³ Epikur: *Brief an Herodot*, 61-62, in: *Von der Überwindung der Furcht*, Zürich und München ³1983, S. 76.

⁴ Zu diesen Dynamiken vgl. Michel Couthial, *Le visage* (erscheint demnächst).

wählten unendlichen Bewegungen. Die Ebene ist bei den Griechen, im 17. Jahrhundert oder heute sicher nicht dieselbe (und noch diese Angaben sind vage und allgemein): weder dasselbe Bild des Denkens noch derselbe Stoff des Seins. Die Ebene ist also der Gegenstand einer unendlichen Spezifizierung, die dazu führt, daß sie das All-Eine nur in dem jeweils durch die Selektion der Bewegung spezifizierten Fall zu sein scheint. Diese Schwierigkeit, die die eigentliche Beschaffenheit der Immanenzebene betrifft, kann nur Schritt für Schritt ausgeräumt werden.

Wesentlich ist, daß man die Immanenzebene und die Begriffe, die sie besetzen, nicht miteinander verwechselt. Und dennoch können dieselben Elemente zweimal erscheinen, auf der Ebene und im Begriff; dies aber wird nicht mit denselben Merkmalen geschehen, selbst wenn sie sich in denselben Verben und Wörtern ausdrücken: Wir haben dies bezüglich des Seins, des Denkens, des Einen gesehen; sie sind in den Begriffskomponenten enthalten und stellen selbst Begriffe dar, auf ganz andere Weise aber gehören sie dann zur Ebene als Bild oder Stoff. Umgekehrt kann das Wahre auf der Ebene nur durch ein »sich nach... wenden« oder durch »das, wohin sich das Denken wendet« definiert werden; aber wir verfügen damit über keinerlei Begriff von Wahrheit. Wenn der Irrtum selbst ein rechtmäßiges Element ist, das zur Ebene gehört, so besteht er bloß darin, das Falsche für das Wahre zu halten (zu Fall zu kommen), erhält aber einen Begriff nur, wenn man seine Komponenten bestimmt (nach Descartes etwa die beiden Komponenten eines endlichen Verstandes und eines unendlichen Willens). Die Bewegungen oder Elemente der Ebene erscheinen folglich nur als nominale Definitionen im Verhältnis zu den Begriffen, solange die Wesensdifferenz unberücksichtigt bleibt. In Wirklichkeit aber sind die Elemente der Ebene *diagrammatische Merkmale*, die Begriffe dagegen *intensive Merkmale*. Die ersteren sind Bewegungen des Unendlichen, letztere dagegen die intensiven Ordinaten dieser Bewegungen, gleichsam originale

Schnitte oder differentielle Positionen: endliche Bewegungen, bei denen das Unendliche nur mehr Geschwindigkeit ist und die stets eine Oberfläche oder ein Volumen bilden, einen unregelmäßigen Umriss, der einen Stillstand im Wucherungsgrad kennzeichnet. Erstere sind absolute *Richtungen* fraktaler Natur, letztere dagegen absolute *Dimensionen*, stets fragmentarische, intensiv definierte Oberflächen oder Volumina. Erstere sind *Anschauungen*, letztere *Intensionen*. Daß jede Philosophie von einer Anschauung abhängt, die bis auf die Intensitätsdifferenzen von ihren Begriffen unablässig entfaltet wird – diese grandiose Leibnizsche oder Bergson'sche Perspektive ist begründet, wenn man die Anschauung als Umhüllung der unendlichen Bewegungen des Denkens betrachtet, die unaufhörlich eine Immanenzebene durchlaufen. Sicherlich läßt sich daraus nicht schließen, daß sich die Begriffe von der Ebene ableiten: Es bedarf einer speziellen Konstruktion, die von der Ebene unterschieden ist, und darum müssen die Begriffe genauso erschaffen werden, wie die Ebene errichtet wird. Niemals sind die intensiven Merkmale die Konsequenz der diagrammatischen Merkmale, und ebensowenig leiten sich die intensiven Ordinaten von den Bewegungen oder Richtungen ab. Die Korrespondenz zwischen beiden übersteigt sogar die bloßen Resonanzen und bringt Instanzen ins Spiel, die bei der Erschaffung der Begriffe beteiligt sind, nämlich die Begriffspersonen.

Beginnt die Philosophie mit der *Schöpfung der Begriffe*, so muß die Immanenzebene als *vorphilosophisch* angesehen werden. Sie wird vorausgesetzt, und zwar nicht derart, wie ein Begriff auf andere Begriffe verweisen kann, sondern so, daß die Begriffe selbst auf ein nicht-begriffliches Verständnis verweisen. Freilich variiert dieses intuitive Verständnis je nach Art und Weise, wie die Ebene entworfen wird. Bei Descartes handelte es sich um ein subjektives und implizites Verständnis, das vom »Ich denke« als erstem Begriff vorausgesetzt wurde; bei Platon war es das virtuelle Bild eines Bereits-Gedachten, das den aktuellen Begriff verdoppelte.

Heidegger beruft sich auf ein »vorontologisches Verständnis des Seins«, auf ein »vorbegriffliches« Verständnis, das sehr wohl den Zugriff auf eine Materie des Seins im Verhältnis zu einer Disposition des Denkens zu implizieren scheint. Als vorphilosophisch oder gar nicht-philosophisch jedenfalls setzt die Philosophie die Macht eines All-Einen, und zwar als eine wandernde Wüste, die von den Begriffen besiedelt wird. Vorphilosophisch meint nichts Präexistentes, sondern etwas, *das nicht außerhalb der Philosophie existiert*, wenngleich es von dieser vorausgesetzt wird. Es sind dies ihre inneren Bedingungen. Das Nicht-Philosophische ist vielleicht tiefer im Zentrum der Philosophie als die Philosophie selbst und bedeutet, daß die Philosophie nicht hinlänglich auf bloß philosophische oder begriffliche Weise verstanden werden kann, sondern in ihrem Wesen sich auch an die Nicht-Philosophen wendet.⁵ Wir werden sehen, daß dieser ständige Bezug auf die Nicht-Philosophie verschiedenartige Aspekte annehmen kann; jenem ersten Gesichtspunkt zufolge impliziert die als Schöpfung von Begriffen definierte Philosophie eine Voraussetzung, die sich von ihr unterscheidet und doch untrennbar mit ihr verbunden ist. Die Philosophie ist zugleich Begriffsschöpfung und Errichtung, Begründung der Ebene. Der Begriff ist der Anfang der Philosophie, die Ebene aber ist deren Gründung.⁶ Die Ebene besteht selbstverständlich nicht aus einem Programm, einem Vorhaben, Ziel oder Mittel; sie ist eine Immanenzebene, die den absoluten Boden der Philosophie darstellt, ihre Erde oder ihre Deterritorialisie-

⁵ François Laruelle verfolgt einen der interessantesten Versuche der zeitgenössischen Philosophie: Er beruft sich auf ein All-Eines, das er als »nicht-philosophisch« und seltsamerweise als »wissenschaftlich« qualifiziert und in dem die »philosophische Entscheidung« verwurzelt ist. Dieses All-Eine scheint Spinoza nahezustehen. Vgl. *Philosophie et non-philosophie*, Paris 1989.

⁶ Etienne Souriau veröffentlichte 1939 *L'instauration de la philosophie*: Mit feinem Verständnis für die schöpferische Tätigkeit in der Philosophie berief er sich auf eine Art Begründungsebene als Boden dieser Erschaffung oder »Philosophem«, das von Dynamiken erfüllt wird (Paris 1939, S. 62 f.).

zung, ihr Fundament, auf denen sie ihre Begriffe erschafft. Zwei Dinge sind nötig: Begriffe erschaffen und die Ebene errichten, ganz wie zwei Flügel oder Flossen.

Denken löst allgemeine Indifferenz aus. Und dennoch kann man durchaus sagen, es sei eine gefährliche Übung. Und die Indifferenz schwindet sogar nur dann, wenn die Gefahren offensichtlich werden, oft aber bleiben sie verborgen, kaum wahrnehmbar, dem Vorhaben inhärent. Eben weil die Immanenzebene vorphilosophisch ist und nicht schon mit Begriffen wirksam wird, impliziert sie eine Art tastendes Experimentieren, und ihr Entwurf rekuriert auf schwer eingestehbare, wenig rationale und vernünftige Mittel. Es sind Mittel, die aus dem Reich des Traums stammen, aus dem pathologischen Prozeß, aus esoterischen Erfahrungen, aus Trunkenheit oder Exzeß. Man läuft auf der Immanenzebene bis zum Horizont; man kehrt mit roten Augen zurück, selbst wenn dies die Augen des Geistes sind. Selbst Descartes hat seinen Traum. Denken heißt stets einer Hexenlinie folgen. Die Immanenzebene bei Michaux etwa, mit ihren unendlichen, wütenden Bewegungen und Geschwindigkeiten. Diese Mittel erscheinen meist nicht im Resultat, das nur an sich selbst und gelassen erfaßt werden darf. »Gefahr« nimmt dann aber einen anderen Sinn an: Es handelt sich um schlüssige Konsequenzen, wenn die reine Immanenz in der öffentlichen Meinung eine starke instinktive Ablehnung auslöst und die Natur der Begriffe diese Ablehnung noch verstärkt. Man denkt nämlich nicht, ohne zugleich etwas anderes zu werden, etwas, das nicht denkt, ein Tier, eine Pflanze, ein Molekül, ein Partikel, die zum Denken zurückkehren und es von neuem in Gang setzen.

Die Immanenzebene ist gleichsam ein Schnitt durch das Chaos und wirkt wie ein Sieb. Denn das Chaos ist weniger durch das Fehlen von Bestimmungen als durch die unendliche Geschwindigkeit gekennzeichnet, mit der sie sich abzeichnen und verflüchtigen: keine Bewegung von einer zur anderen, sondern im Gegenteil die Unmöglichkeit eines Be-

zugs zwischen zwei Bestimmungen, da die eine nur dann erscheint, wenn die andere bereits verschwunden ist, und die eine im Verblässen erscheint, wenn die andere als Umriß verschwindet. Das Chaos ist kein inerte oder stationärer Zustand, kein Zufallsgemisch. Das Chaos chaotisiert und löst im Unendlichen jede Konsistenz auf. Das Problem der Philosophie besteht darin, eine Konsistenz zu erlangen, ohne das Unendliche zu verlieren, in das das Denken eingebettet ist (das Chaos besitzt in dieser Hinsicht mentale wie physische Existenz). *Konsistenz verleihen ohne irgend das Unendliche preiszugeben* – dies unterscheidet sich deutlich vom Problem der Wissenschaft, die dem Chaos dadurch referentielle Bezüge zu geben versucht, daß sie auf die unendlichen Bewegungen und Geschwindigkeiten verzichtet und zunächst eine Geschwindigkeitsbegrenzung einführt: Am Anfang der Wissenschaft steht das Licht oder der relative Horizont. Die Philosophie dagegen verfährt durch Voraussetzen oder Errichten der Immanenzebene: Sie ist es, deren variable *Krümmungen* die unendlichen Bewegungen bewahren, die im fortwährenden Austausch zu sich selbst zurückkehren, aber zugleich unablässig andere freisetzen, die sich bewahren. Es bleibt damit den Begriffen vorbehalten, die intensiven Ordinaten dieser unendlichen Bewegungen und ebenso der selbst wiederum endlichen Bewegungen nachzuzeichnen, die mit unendlicher Geschwindigkeit variable *Umrisse* bilden, die in die Ebene eingeschrieben sind. Indem sie einen Schnitt durch das Chaos legt, appelliert die Immanenzebene an eine Schöpfung von Begriffen.

Auf die Frage: Kann oder muß die Philosophie als griechische angesehen werden? – schien eine erste Antwort darauf zu lauten, daß sich die griechische Polis tatsächlich als die neue Gesellschaft der »Freunde« darstellt, mit allen Zweideutigkeiten dieses Worts. Jean-Pierre Vernant fügt eine zweite Antwort hinzu: Die Griechen hätten als erste eine strikte Immanenz der Ordnung in einem kosmischen Milieu ersonnen, das in Form einer Ebene einen Schnitt durch das

Chaos legt. Wenn man eine derartige Sieb-Ebene Logos nennt, so besteht ein großer Abstand zwischen dem Logos und der bloßen »Vernunft« (etwa wenn man sagt, die Welt sei vernünftig). Die Vernunft ist nur ein Begriff, ein recht armseliger Begriff, um die Ebene und die unendlichen Bewegungen zu definieren, die sie durchlaufen. Kurz, die ersten Philosophen sind jene, die eine Immanenzebene als ein über das Chaos gespanntes Sieb errichten. Sie treten in dieser Hinsicht den Weisen gegenüber, die Vertreter der Religion und Priester sind, weil sie die Errichtung einer stets transzendenten Ordnung ersinnen, die von außen durch einen großen Despoten oder einen höchsten Gott oktroyiert und von Eris inspiriert wurde, und zwar im Anschluß an Kriege, die jeden Agon übersteigen, und Ausbrüche an Haß, die von vornherein die Prüfungen der Rivalität vereiteln.⁷ Religion gibt es immer dann, wenn es Transzendenz gibt, vertikales Sein, imperialen Staat im Himmel oder auf Erden, und es gibt Philosophie immer dann, wenn es Immanenz gibt, selbst wenn sie als Arena des Agon und der Rivalität dient (die griechischen Tyrannen wären kein Einwand, weil sie ganz und gar auf der Seite der Gesellschaft der Freunde stehen, wie sie sich über ihre verrücktesten, gewalttätigsten Rivalitäten hinweg darstellt). Und diese beiden möglichen Bestimmungen der Philosophie als griechischer sind vielleicht innig miteinander verbunden. Einzig Freunde können eine Immanenzebene als einen Boden aufspannen, der sich den Götzenbildern entzieht. Bei Empedokles wird sie von Philia entworfen, selbst wenn sie nicht auf mich zurückwirkt, ohne den Haß als negativ gewordene Bewegung einzufalten, der von einer Sub-Transzendenz des Chaos (der Vulkan) und einer Supra-Transzendenz eines Gottes zeugt. Möglicherweise wirken die ersten Philosophen, und vor allem Empedokles, noch wie Priester oder gar Könige. Sie legen die Maske des

⁷ Vgl. Jean-Pierre Vernant, *Die Entstehung des griechischen Denkens*, Frankfurt am Main 1982, S. 103-120.

Weisen an, und wie sollte die Philosophie – so Nietzsche – in ihren Anfängen nicht verkleidet sein? Wird sie überhaupt je aufhören, sich verkleiden zu müssen? Wenn die Gründung der Philosophie mit der Voraussetzung einer vorphilosophischen Ebene verschmilzt, wie sollte die Philosophie nicht davon profitieren, um eine Maske anzunehmen? Jedenfalls entwerfen die ersten Philosophen eine Ebene, die unablässig von unbegrenzten Bewegungen durchlaufen wird, und zwar auf beiden Seiten, von denen die eine als Physis bestimmbar ist, insofern sie dem Sein Materie verleiht, die andere als Nous, insofern sie dem Denken ein Bild verschafft. Anaximander ist es, der die Unterscheidung der beiden Seiten zur größten Schärfe vorantreibt, indem er die Bewegung der Qualitäten mit der Macht eines absoluten Horizonts kombiniert, dem Apeiron oder dem Unbegrenzten, stets aber auf derselben Ebene. Der Philosoph leistet eine weitläufige Umwendung der Weisheit, er stellt sie in den Dienst der reinen Immanenz. Er ersetzt die Genealogie durch eine Geologie.

Beispiel III

Kann man die gesamte Geschichte der Philosophie unter dem Gesichtspunkt der Errichtung einer Immanenzebene darstellen? Man unterscheidet dann die Physikalisten, die auf der Materie des Seins, und die Noologisten, die auf dem Bild des Denkens bestehen. Ganz schnell taucht aber eine Verwechslungsgefahr auf: Anstatt daß die Immanenzebene selbst diese Materie des Seins oder dieses Bild des Denkens bildet, ist es vielmehr die Immanenz, die auf etwas wie einen »Dativ«, Materie oder Geist, bezogen würde. Was mit Platon und seinen Nachfolgern offensichtlich wird. Anstatt daß eine Immanenzebene das All-Eine bildet, ist die Immanenz »dem« Eines immanent, so daß sich ein anderes – nun transzendentes – Eines über dasjenige legt, in dem sich die Immanenz ausdehnt oder dem sie sich zuschreibt: Stets Eines jenseits des Eines, so wird die Formel der Neoplatoniker lauten. Immer wenn man die Immanenz als »einer« Sache immanent interpretiert, entsteht eine Verwechslung von Ebene und Begriff, so daß der Begriff ein transzendentes Universal und die Ebene ein Attribut im Begriff wird. Derart mißverstanden, setzt die Immanenzebene das Tran-

szendende von neuem in Gang: Sie ist ein bloßes Feld von Phänomenen, dem nur an zweiter Stelle zukommt, was sich zunächst der transzendenten Einheit zuschreibt.

Die Lage verschlimmert sich mit der christlichen Philosophie. Die Setzung von Immanenz bleibt die reine philosophische Gründung, zugleich aber wird sie nur in sehr kleinen Dosen ertragen, sie wird von den Ansprüchen einer emanativen und vor allem kreativen Transzendenz streng kontrolliert und eingerahmt. Jeder Philosoph muß unter Einsatz seines Werks und zuweilen seines Lebens den Beweis dafür liefern, daß die Dosis an Immanenz, die er der Welt und dem Geist injiziert, nicht die Transzendenz eines Gottes beeinträchtigt, dem die Immanenz nur in zweiter Hinsicht zugeschrieben werden darf (Nikolaus von Kues, Meister Eckhart, Giordano Bruno). Die religiöse Autorität gebietet, daß die Immanenz nur als lokal beschränkte oder auf einer Zwischenebene hingenommen wird, ein wenig wie bei einem römischen Springbrunnen, in dem das Wasser für kurze Zeit auf jedem Plateau immanieren kann, unter der Bedingung allerdings, daß es von einer höher gelegenen Quelle herkommt und weiter nach unten fällt (Transszendenz und Transdeszendenz, wie Wahl sagte). Die Immanenz kann man für den glühenden Probestein jeder Philosophie halten, weil sie alle Gefahren trägt, denen diese sich aussetzen muß, alle Verurteilungen, Verfolgungen und Verleugnungen, die diese erleiden muß. Was zumindest zur Überzeugung führt, daß das Problem der Immanenz nicht abstrakt oder bloß theoretisch ist. Auf den ersten Blick läßt sich nicht erkennen, warum die Immanenz so gefährlich ist, und doch ist es so. Sie verschlingt die Weisen und die Götter. Was der Immanenz oder dem Feuer gehört⁸ – eben daran erkennt man den Philosophen. Die Immanenz ist nur sich selbst immanent und erfaßt demnach alles, absorbiert das All-Eine und läßt nichts bestehen, dem sie immanent sein könnte. Wann immer die Immanenz als dasjenige interpretiert wird, was einer Sache immanent ist – kann man sicher sein, daß diese Sache, dieses Etwas das Transzendente von neuem einführt.

Seit Descartes und mit Kant und Husserl ermöglicht es das Cogito, die Immanenzebene als ein Bewußtseinsfeld zu behandeln. Das rührt daher, daß man die Immanenzebene als einem reinen Be-

wußtsein, einem denkenden Subjekt immanent bestimmt. Dieses Subjekt wird Kant transzendental und nicht transzendent nennen, eben deshalb, weil es das Subjekt des Immanenzfeldes jeder möglicher Erfahrung ist, dem nichts entgeht, das Äußere ebensowenig wie das Innere. Kant verwirft jeden transzendenten Gebrauch der Synthesis, bezieht aber die Immanenz auf das Subjekt der Synthesis als neue Einheit, als subjektive Einheit. Er kann sich sogar den Luxus leisten, die transzendenten Ideen zu denunzieren, um aus ihnen den »Horizont« zu machen, der dem Subjekt immanent ist.⁹ Damit aber findet Kant die moderne Art zur Rettung der Transzendenz: nicht mehr die Transzendenz eines Etwas oder eines Einen, das über allem steht (Kontemplation), sondern die Transzendenz eines Subjekts, dem sich das Immanenzfeld nicht zuschreibt, ohne nicht zugleich zu einem Ich zu gehören, das sich notwendigerweise ein derartiges Subjekt vorstellt (Reflexion). Die griechische Welt, die niemandem gehörte, wird mehr und mehr zum Eigentum eines christlichen Bewußtseins.

Noch einen Schritt weiter: Wenn die Immanenz »einer« transzendentalen Subjektivität immanent wird, so muß eben im Innern ihres eigenen Feldes die Marke oder Ziffer einer Transzendenz als Akt erscheinen, der nun auf ein anderes Ich, auf ein anderes Bewußtsein verweist (Kommunikation). Dies geschieht bei Husserl und bei vielen seiner Nachfolger, die im Anderen oder im Leib die Maulwurfsarbeit des Transzendenten in der Immanenz selbst entdecken. Husserl begreift die Immanenz als die eines Stroms des Erlebens, der der Subjektivität immanent ist; da aber all dieses – reine und gar wilde – Erleben nicht gänzlich zum Ich gehört, das sie sich vorstellt, so kehrt in den Gebieten der Nicht-Zugehörigkeit am Horizont etwas Transzendentes zurück: einmal in der Form einer »immanenten oder ursprünglichen Transzendenz« einer von intentionalen Objekten bevölkerten Welt, ein andermal als privilegierte Transzendenz einer intersubjektiven, von anderen Ichs bevölkerten Welt, ein drittes Mal als objektive Transzendenz einer ideellen, von kulturellen Formationen und durch die Gemeinschaft der Menschen bevölkerten Welt. Zu diesem Augenblick der Moderne begnügt man sich nicht mehr damit, die Immanenz in einem

⁸ Frz. *la part du feu*: Spiel mit der Wendung *faire la part du feu*, das heißt »dem Feuer überlassen, was nicht zu retten ist«, »etwas preisgeben, um anderes zu retten«: zudem ein Buchtitel von Maurice Blanchot. [A. d. Ü.]

⁹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*: Der Raum als Exterioritätsform ist nicht weniger »in uns« denn die Zeit als Interioritätsform (»Kritik des vierten Paralogismus«). Und zur Idee als »Horizont« vgl. den »Anhang zur transzendentalen Dialektik«.

Transzendenten zu denken, *man möchte die Transzendenz im Innern des Immanenten denken, und man erwartet gerade von der Immanenz einen Riß*. So wird etwa bei Jaspers die Immanenzebene die tiefste Bestimmung als »Umschließendes« erhalten, dieses Umschließende aber wird nur mehr ein Becken für die Eruptionen von Transzendenz sein. Die jüdisch-christliche Rede ersetzt den griechischen Logos: Man begnügt sich nicht mehr mit der Zuschreibung der Immanenz, man läßt sie überall das Transzendente ausscheiden. Man begnügt sich nicht mehr mit der Hinführung der Immanenz aufs Transzendente, man wünscht vielmehr, daß sie es zurückführt, reproduziert, daß sie es selbst herstellt. Offen gestanden ist das nicht schwer, man muß nur *die Bewegung anhalten*.¹⁰ Sobald die Bewegung des Unendlichen anhält, steigt die Transzendenz herab, profitiert sie davon, um von neuem aufzutauchen, hervorzuschließen, wieder hervorzutreten. Die drei Arten von Universalien: Kontemplation, Reflexion, Kommunikation, entsprechen drei Zeitaltern der Philosophie: der Eidetik, der Kritik und der Phänomenologie, die sich nicht von der Geschichte einer langwährenden Illusion lösen. In der Umkehrung der Werte mußte man bis zu diesem Punkt gelangen: uns glauben machen, daß die Immanenz ein Gefängnis ist (Solipsismus...), vor dem uns das Transzendente rettet.

Sartres Annahme eines unpersönlichen transzendentalen Feldes setzt die Immanenz wieder ins Recht.¹¹ Wenn nämlich die Immanenz nur mehr sich selbst immanent ist, kann man von einer Immanenzebene sprechen. Eine derartige Ebene ist vielleicht ein radikaler Empirismus: Er böte nicht einen Erlebnisfluß, der einem Subjekt immanent wäre und sich in dem individualisierte, was zu einem Ich gehört. Er bietet nur Ereignisse, das heißt mögliche Welten als Begriffe, und Andere als Ausdrücke möglicher Welten oder Begriffspersonen. Das Ereignis bezieht nicht das Erleben auf ein transzendentes Subjekt = Ich, sondern bezieht sich im Gegenteil auf den immanenten Überflug eines subjektlosen Feldes; der Andere gibt einem anderen Ich keine Transzendenz zurück, sondern bringt jedes andere Ich auf die Immanenz des überflogenen Feldes zurück. Der Empirismus kennt nur Ereignisse und Andere

¹⁰ Raymond Bellour, *L'entre-images. Photo, cinéma, vidéo*, Paris 1990, S. 132: zur Verbindung der Transzendenz mit der Bewegungsunterbrechung oder dem »Bildstop«.

¹¹ Jean-Paul Sartre, *Die Transzendenz des Ego*, Reinbek 1982.

und ist darum ein großer Schöpfer von Begriffen. Seine Kraft beginnt von dem Augenblick an zu wirken, an dem er das Subjekt definiert: eine Verhaltensweise, eine Gewohnheit, nichts als eine Gewohnheit in einem Immanenzfeld, die Gewohnheit, »ich« zu sagen...

Wer sich ganz und gar dessen bewußt war, daß die Immanenz nur sich selber immanent und damit eine Ebene ist, die von den Bewegungen des Unendlichen durchlaufen wird, angefüllt mit den intensiven Ordinaten – ist Spinoza. Darum ist er auch der Erste unter den Philosophen. Vielleicht der einzige, der keinerlei Kompromiß mit der Transzendenz geschlossen, ihr überall nachgestellt hat. Er hat die Bewegung des Unendlichen vollzogen und dem Denken in der dritten Erkenntnisgattung, im letzten Buch der *Ethik*, unendliche Geschwindigkeiten verliehen. Er erreicht hier unerhörte Geschwindigkeiten, so scharfe Abkürzungen, daß man nur noch von Musik, Wirbelsturm, Wind und Saiten sprechen kann. Er hat in der Immanenz die alleinige Freiheit gefunden. Er hat die Philosophie vollendet, weil er deren vorphilosophische Annahme erfüllt hat. Nicht die Immanenz ist es, die sich auf die Substanz und die Modi bei Spinoza bezieht, im Gegenteil, die spinozistischen Begriffe von Substanz und Modi sind es, die sich auf die Immanenzebene als ihre Voraussetzung beziehen. Diese Ebene präsentiert uns ihre beiden Seiten, die Ausdehnung und das Denken, oder, genauer, ihre beiden Potenzen, Seinspotenz und Denkpotenz. Spinoza – das ist der Taumel der Immanenz, dem so viele Philosophen vergeblich zu entkommen suchen. Werden wir jemals reif genug sein für einen spinozistischen Gedanken? Bergson ist dies widerfahren, einmal: Der Beginn von *Materie und Gedächtnis* entwirft eine Ebene, die das Chaos schneidet, unendliche Bewegung einer Materie, die sich unaufhörlich fortpflanzt, und zugleich Bild eines Denkens, das fortwährend und überall ein von Rechts wegen reines Bewußtsein ausstreut (nicht die Immanenz ist »dem« Bewußtsein immanent, sondern umgekehrt).

Illusionen umgeben die Ebene. Sie sind nicht jeweils abstrakter Widersinn noch bloß Zwänge von außen, sondern Täuschungen des Denkens. Erklären sie sich durch die Schwerfälligkeit unseres Gehirns, durch die vorgefertigte Bahnung herrschender Meinungen und dadurch, daß wir diese unendlichen Bewegungen nicht ertragen und diese unendlichen

Geschwindigkeiten, die uns zerschmettern würden, nicht meistern können (wir müssen dann die Bewegung anhalten, uns wieder zu Gefangenen eines relativen Horizonts machen)? Und doch sind wir es, die auf der Immanenzebene laufen, vor dem absoluten Horizont stehen. Die Illusionen müssen wohl, zu einem Teil wenigstens, aus der Ebene selbst aufsteigen, wie die Dunstschleier eines Teichs, wie die vorsokratischen Ausdünstungen, die der stets auf der Ebene sich vollziehenden Umwandlung der Elemente entströmen. Artaud sagte: Das »Bewußtseinsfeld« oder die unbegrenzte Immanenzebene – was die Indianer *Ciguri* nannten – erzeugt auch Halluzinationen, irrige Wahrnehmungen, schlechte Gefühle...¹² Man müßte die Liste dieser Illusionen erstellen, sie abmessen, wie Nietzsche nach Spinoza die Liste der »vier großen Irrtümer« erstellte. Aber die Liste ist unendlich. Es gibt zunächst die *Transzendenzillusion*, die womöglich allen anderen vorangeht (unter einem doppelten Gesichtspunkt, nämlich einer Sache die Immanenz immanent machen, und eine Transzendenz in der Immanenz selbst wiederfinden). Sodann die *Illusion der Universalien*, wenn man die Begriffe mit der Ebene verwechselt; diese Verwechslung ergibt sich aber, sobald man eine Immanenz setzt, die einer Sache immanent ist, da diese Sache notwendig ein Begriff ist: Man glaubt, das Universale expliziere, während es doch selbst expliziert werden muß, und man verfällt einer dreifachen Illusion, nämlich der der Kontemplation, oder der Reflexion, oder der Kommunikation. Dann noch die *Illusion des Ewigen*, wenn man vergißt, daß Begriffe erschaffen werden müssen. Dann die *Illusion der Diskursivität*, wenn man die Propositionen mit den Begriffen verwechselt... Man sollte eben nicht glauben, daß all diese Illusionen sich logisch wie Propositionen miteinander verknüpfen, sie sind vielmehr Resonanz und Reflex und bilden einen dichten Nebel um die Ebene.

¹² Antonin Artaud, *Die Tarahumaras*, München 1975.

Die Immanenzebene entnimmt dem Chaos Bestimmungen, aus denen sie ihre unendlichen Bewegungen oder ihre diagrammatischen Merkmale macht. Man kann, man muß folglich eine Mannigfaltigkeit von Ebenen annehmen, da keine von ihnen das ganze Chaos umschlüsse, ohne darin zurückzufallen, und jede von ihnen nur Bewegungen einbehält, die sich miteinander zusammenfalten lassen. Wenn die Geschichte der Philosophie so viele äußerst verschiedene Ebenen vorführt, so nicht nur wegen der Illusionen, wegen der Verschiedenheit der Illusionen, so nicht nur deshalb, weil jede davon ihre eigene, stets neue Art und Weise besitzt, wie sie die Transzendenz jeweils zurückerstattet; sondern auch – und dies reicht noch weiter – aufgrund ihrer Art, wie sie jeweils die Immanenz herstellt. Jede Ebene trifft eine Auswahl dessen, was von Rechts wegen dem Denken zukommt, eben diese Auswahl variiert aber von einer zur anderen. Jede Immanenzebene ist ein All-Eines: Sie ist nicht partiell wie ein wissenschaftlicher Zusammenhang und nicht fragmentarisch wie die Begriffe, sondern distributiv, sie ist ein »jedes«. Die Immanenzebene ist *blättrig*. Und wahrscheinlich läßt sich für jeden einzelnen Fall schwer abschätzen, ob es nur ein und dieselbe Ebene oder mehrere verschiedene gibt; haben die Vorsokratiker ein gemeinsames Bild des Denkens, trotz der Unterschiede zwischen Heraklit und Parmenides? Kann man von einer Immanenzebene oder einem Bild des sogenannten klassischen Denkens sprechen, das von Platon bis Descartes reichte? Es variieren nicht nur die Ebenen, es variiert auch die Art und Weise, wie sie verteilt werden. Gibt es mehr oder weniger auseinander oder beieinander liegende Gesichtspunkte, die es erlauben, verschiedene Blätter in einer hinreichend langen Periode zusammenzufassen oder, im Gegenteil, Blätter auf einer Ebene voneinander zu trennen, die eine gemeinsame zu sein schien – und woher kämen diese Gesichtspunkte, ungeachtet des absoluten Horizonts? Kann man sich hier mit einem Historismus, mit einem allgemeinen Relativismus begnügen? In jeder dieser Hinsichten

wird die Frage des Einen oder Vielen zur wichtigsten, indem sie in die Ebene eindringt. Entwirft nicht jeder große Philosoph letzten Endes eine neue Immanenzebene, liefert er nicht eine neue Materie des Seins und errichtet ein neues Bild des Denkens, so daß es keine zwei großen Philosophen auf derselben Ebene gäbe? Tatsächlich stellen wir uns keinen großen Philosophen vor, von dem man nicht sagen müßte: Er hat verändert, was Denken heißt, er hat »anders gedacht« (nach dem Wort Foucaults). Und wenn man bei ein und demselben Autor verschiedene Philosophien unterscheidet, geschieht dies dann nicht deshalb, weil er selber die Ebene gewechselt, noch einmal ein neues Bild gefunden hat? Man kann sich der Klage von Maine de Biran nicht verschließen, die er kurz vor seinem Tod führte: »Ich fühle mich ein wenig zu alt, um die Konstruktion von neuem zu beginnen.«¹³ Umgekehrt sind es nicht Philosophen, sondern die Funktionäre, die das Bild des Denkens nicht erneuern und sich dieses Problems noch nicht einmal bewußt sind, befangen in der Seligkeit eines abgemachten Denkens, das auch noch die Mühe derer verkennt, die es als Vorbilder beansprucht. Wie aber kann man sich dann in philosophischen Dingen verstehen, wenn es all die Blätter gibt, die sich bald wieder verkleben und bald auseinanderfallen? Sind wir nicht zum Versuch verurteilt, unsere eigene Ebene zu entwerfen, ohne zu wissen, welche anderen sie schneiden wird? Bedeutet das nicht die Wiederherstellung von einer Art Chaos? Eben dies ist der Grund, weshalb jede Ebene nicht nur blättrig, sondern durchlöchert ist und all jene Nebel hindurchziehen läßt, die sie umgeben und in denen sich womöglich der Philosoph, der die Ebene entworfen hat, häufig als erster verliert. Die Tatsache, daß es so viele aufsteigende Nebel gibt, erklären wir also auf zweierlei Arten. Zunächst dadurch, daß das Denken die Immanenz unweigerlich als einer Sache immanent interpretiert, dem

¹³ Maine de Biran, *Sa vie et ses pensées*, hg. von E. Naville, Paris 1823, S. 357.

großen Objekt der Kontemplation, dem Subjekt der Reflexion, dem Anderen als Subjekt der Kommunikation: Unausweichlich hält die Transzendenz dann wieder Einzug. Und wenn man dem nicht entkommen kann, so deshalb, weil jede Immanenzebene, so scheint es, ihre Einzigartigkeit – DIE Ebene zu sein – nur durch die Wiederherstellung des Chaos beanspruchen kann, das sie bannen sollte: Ihr habt die Wahl zwischen der Transzendenz und dem Chaos...

Beispiel IV

Wenn die Ebene auswählt, was von Rechts wegen dem Denken zukommt, um ihre diagrammatischen Merkmale, Anschauungen, Richtungen oder Bewegungen daraus zu machen, so verweist sie andere Bestimmungen auf den Status von bloßen Fakten, Charakteristika von Sachverhalten, erlebten Inhalten. Und sicher wird die Philosophie aus diesen Sachverhalten Begriffe gewinnen können, sofern sie daraus das Ereignis herausziehen wird. Das aber ist nicht die Frage. Was dem Denken von Rechts wegen zukommt, was als diagrammatisches Merkmal an sich zurückbehalten wird, verdrängt andere, rivalisierende Bestimmungen (selbst wenn diese berufen sind, einen Begriff zu erhalten). So macht Descartes aus dem Irrtum das Merkmal oder die Richtung, die von Rechts wegen das Negative des Denkens ausdrückt. Er ist damit nicht der erste, und man kann den »Irrtum« als eines der Hauptmerkmale des klassischen Bildes des Denkens ansehen. Man verkennt in einem derartigen Bild nicht, daß es eine Menge anderer Dinge gibt, die das Denken bedrohen: die Dummheit, die Amnesie, die Aphasie, das Delirium, der Wahnsinn...; aber all diese Bestimmungen werden als Fakten betrachtet werden, die nur eine einzige rechtmäßige, dem Denken immanente Wirkung haben, nämlich den Irrtum und noch einmal den Irrtum. Der Irrtum ist die unendliche Bewegung, die das Negative insgesamt aufammelt. Kann man dieses Merkmal bis auf Sokrates zurückverfolgen, für den der (de facto) Böartige de jure jemand ist, der sich »täuscht«? Wenn allerdings der *Theaitetos* tatsächlich eine Grundlegung des Irrtums ist, behält sich Platon dann nicht die Rechte zu anderen rivalisierenden Bestimmungen vor, wie etwa das Delirium des *Phaidros*, so daß uns das Bild des Denkens bei Platon auch so viele andere Wege vorzuzeichnen scheint?

Es ist eine große Veränderung nicht nur in den Begriffen, sondern

auch im Bild des Denkens, wenn das Unwissen und der Aberglauben den Irrtum und das Vorurteil ersetzen werden, um von Rechts wegen das Negative des Denkens auszudrücken: Fontenelle spielt hier eine große Rolle, und es verändern sich zugleich die unendlichen Bewegungen, in denen das Denken sich verliert und erkämpft werden muß. Mehr noch, wenn Kant vermerken wird, daß das Denken nicht so sehr durch den Irrtum, sondern durch unvermeidliche Illusionen bedroht wird, die dem Innern der Vernunft entstammen – gleich einer inwendigen arktischen Zone, in der die Nadel eines jeden Kompasses verrückt spielt –, so wird eben eine Neuorientierung des gesamten Denkens nötig, während gleichzeitig ein gewisses Delirium *de jure* ins Denken eindringt. Es wird auf der Immanenzebene nicht mehr von den Schlaglöchern und Spurrinnen eines Weges bedroht, dem es folgt, sondern von den nördlichen Nebeln, die alles bedecken. Selbst die Frage nach einer »Orientierung im Denken« ändert ihren Sinn.

Ein Merkmal ist nicht isolierbar. Denn die mit einem negativen Vorzeichen versehene Bewegung ist selber in anderen Bewegungen mit positiven oder ambigen Vorzeichen eingefaltet. Im klassischen Bild drückt der Irrtum von Rechts wegen nicht aus, was dem Denken an Schlimmstem passieren kann, ohne daß sich das Denken nicht selbst als das Wahre »wollend«, aufs Wahre hin ausgerichtet, zum Wahren gewendet präsentiert; Vorausgesetzt wird dabei, daß jedermann weiß, was Denken bedeutet, also von Rechts wegen zum Denken befähigt ist. Von diesem nicht ganz humorlosen Vertrauen ist das klassische Bild beseelt: Ein Bezug zur Wahrheit, die die unendliche Bewegung der Erkenntnis als diagrammatisches Merkmal konstituiert. Demgegenüber wird die Wandlung des Lichts im 18. Jahrhundert, die Wandlung vom »natürlichen Licht« zur »Aufklärung«, mit der Ersetzung der Erkenntnis durch den *Glauben* zum Ausdruck gebracht, das heißt mit einer neuen unendlichen Bewegung, die ein anderes Bild des Denkens impliziert: Es handelt sich nicht mehr um eine Wendung zu, sondern eher um das Verfolgen der Spur, es handelt sich eher um Schlußfolgerung als um Begreifen und Begriffenwerden. Unter welchen Bedingungen ist eine Schlußfolgerung legitim? Unter welchen Bedingungen kann ein profanierter Glauben legitim sein? Diese Frage wird ihre Antworten nur mit der Schöpfung großer empiristischer Begriffe finden (Assoziation, Relation, Gewohnheit, Wahrscheinlichkeit, Konvention...), umgekehrt aber setzen diese Begriffe, der dem Glauben selber zugeschriebene Begriff eingeschlossen, die dia-

grammatischen Merkmale voraus, die aus dem Glauben zunächst eine von der Religion unabhängige unendliche Bewegung machen, eine Bewegung, die die neue Immanenzebene durchläuft (und gerade der religiöse Glauben wird demgegenüber zu einem begrifflich faßbaren Fall werden, dessen Legitimität oder Illegitimität man nach der Ordnung des Unendlichen wird bemessen können). Sicherlich wird man bei Kant viele dieser von Hume ererbten Merkmale wiederfinden, wiederum aber um den Preis einer tiefgreifenden Wandlung, auf einer anderen Ebene oder einem anderen Bild gemäß. Jedesmal sind dies große Kühnheiten. Was sich von einer Immanenzebene zur anderen ändert – wenn sich die Aufteilung dessen ändert, was von Rechts wegen dem Denken zukommt –, sind nicht nur die positiven oder negativen, sondern auch die ambigen Merkmale, die womöglich immer zahlreicher werden und sich nicht mehr mit der Faltung nach einem vektoriellen Gegensatz von Bewegungen begnügen.

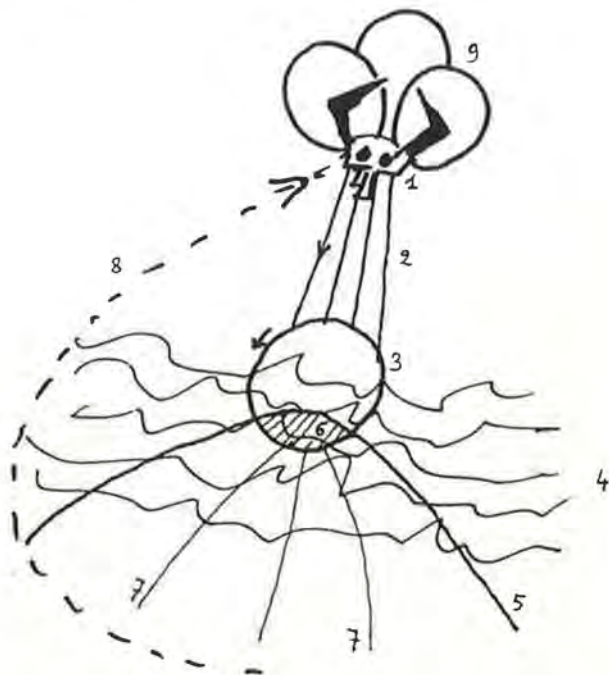
Wenn man ebenso summarisch die Merkmale eines modernen Bildes des Denkens nachzuzeichnen versucht, so tut man dies nicht triumphierend, und sei es auch mit Schrecken. Kein Bild des Denkens kann sich mit der Auswahl ruhiger Bestimmungen zufriedengeben, und allesamt stoßen sie auf etwas von Rechts wegen Abscheuliches, sei es der Irrtum, dem das Denken unablässig verfällt, sei es die Illusion, in der es sich fortwährend im Kreise dreht, sei es die Dummheit, in der es sich immerzu suhlt, sei es das Delirium, in dem es sich unaufhörlich von sich selbst oder einem Gott abwendet. Schon das griechische Bild des Denkens machte den Wahnsinn der doppelten Abwendung geltend, der das Denken eher in das unendliche Umherirren als in den Irrtum stieß. Niemals war das Verhältnis des Denkens zum Wahren eine einfache Sache, es war noch weniger konstant in den Ambiguitäten der unendlichen Bewegung. Vergeblich beruft man sich deshalb auf ein derartiges Verhältnis, um die Philosophie zu definieren. Das erste Charakteristikum des modernen Bildes des Denkens besteht vielleicht im völligen Verzicht auf diesen Bezug, um zu bedenken, daß die Wahrheit nur das vom Denken Erschaffene ist, unter Berücksichtigung der Immanenzebene, die es sich zur Voraussetzung nimmt, und all der Merkmale dieser Ebene, wobei die negativen wie die positiven ununterscheidbar geworden sind: Denken ist Schöpfung, nicht Wille zur Wahrheit, wie Nietzsche deutlich zu machen wußte. Wenn es aber – entgegen dem Anschein im klassischen Bild – keinen Willen zur Wahrheit gibt, so deshalb, weil das Denken eine

bloße »Möglichkeit« zu denken bildet, ohne schon einen Denken zu definieren, der dazu »befähigt« wäre und »ich« sagen könnte: Welche Gewalt muß auf das Denken einwirken, damit wir zum Denken fähig werden, die Gewalt einer unendlichen Bewegung, die uns zugleich der Macht beraubt, »ich« zu sagen? Berühmte Texte von Heidegger und Blanchot entfalten dieses zweite Charakteristikum. Wenn es auf diese Weise ein »Unvermögen« des Denkens gibt, das selbst dann in seinem Innern verharrt, wenn es die als Schöpfung bestimmbare Fähigkeit erlangt hat, so erscheint als drittes Charakteristikum aber ein Komplex von ambigen Zeichen, die aufsteigen, zu diagrammatischen Merkmalen oder unendlichen Bewegungen werden und einen rechtmäßigen Wert annehmen, während sie in den anderen Bildern des Denkens bloße – lächerliche und nicht zur Wahl stehende – Fakten waren: Es ist, wie Kleist oder Artaud dies nahelegen, das Denken als solches, das nun mit Gesichtskrämpfen, Zähneknirschen, Stottern, Glossolalien versehen ist, die es zur Schöpfung oder wenigstens dazu drängen, es zu werden.¹⁴ Und wenn das Denken auf Suche geht, so weniger nach Art eines Menschen, der über eine Methode verfügte, sondern wie ein Hund, von dem man sagen würde, er mache unkontrollierte Sprünge... Es besteht keine Veranlassung, aus einem derartigen Bild des Denkens Selbstgefälligkeit zu schöpfen, aus einem Bild, das viele ruhmlose Leiden mit sich bringt und anzeigt, wie sehr Denken immer schwieriger geworden ist: die Immanenz.

Die Geschichte der Philosophie ist vergleichbar mit der Kunst des Portraits. Es geht nicht ums »Ähnlich-Machen«, das heißt um die Wiederholung dessen, was der Philosoph gesagt hat, sondern um die Herstellung der Ähnlichkeit, indem man die von ihm begründete Immanenzebene und zugleich die von ihm erschaffenen neuen Begriffe freilegt. Es sind dies mentale, noetische, maschinenhafte Portraits. Und obwohl man sie gewöhnlich mit philosophischen Mitteln verfertigt, kann man sie auch ästhetisch herstellen. Auf diese Weise hat Tinguely kürzlich monumentale Maschinenportraits von Philosophen vorgestellt, die gewaltige unendliche Bewegungen vollführen, verbundene oder alternative, zusammen- und auseinanderfaltbare Bewegungen, mit Klängen, Blitzen, Seinsmate-

¹⁴ Vgl. Heinrich von Kleist, »Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden«, in: *Sämtliche Werke und Briefe*, München 1984, Bd. 2, S. 323. Und Antonin Artaud, *Korrespondenz mit Jacques Rivière*, in: *Frühe Schriften*, München 1983.

rien und Denkbildern, die komplexen gekrümmten Ebenen folgen.¹⁵ Und dennoch scheint der Versuch – wenn man sich eine Kritik an diesem großen Künstler erlauben darf – noch nicht ausgereift. Nichts Tänzerisches bei seinem Nietzsche, während doch Tinguely an anderer Stelle die Maschinen so sehr zum Tanzen bringen konnte. Der Schopenhauer bietet uns nichts Entscheidendes, während die Vierfache Wurzel, der Schleier der Maja ganz und gar geeignet schienen, die doppelseitige Ebene der Welt als Wille und als Vorstellung zu besetzen. Der Heidegger berücksichtigt keinerlei Verbergung/Entbergung auf der Ebene eines Denkens, das noch nicht denkt. Vielleicht hätte man größere Aufmerksamkeit der als abstrakte Maschine entworfenen Immanenzebene widmen müssen,



¹⁵ Jean Tinguely, *Catalogue*, Centre Georges Pompidou, Paris 1989.

und den als Elemente der Maschine erschaffenen Begriffen. Man könnte sich in dieser Hinsicht ein Maschinenportrait Kants vorstellen, Illusionen inbegriffen (vgl. Abbildung).

1. Das »Ich denke« als Rinderschädel, samt Lautsprecher, das fortwährend Ich = Ich wiederholt. 2. Die Kategorien als Universalbegriffe (vier große Titel): vier ausfahrbare und einziehbare Stiele, der Kreisbewegung von 3 entsprechend. 3. Das bewegliche Rad der Schemata. 4. Der seichte Bach, die Zeit als Innerlichkeitsform, in der das Rad der Schemata ein- und auftaucht. 5. Der Raum als Äußerlichkeitsform: Ufer und Grund. 6. Das passive Ich am Grund des Baches und als Verbindungsstück der beiden Formen. 7. Die Grundsätze der synthetischen Urteile, die den Zeit-Raum durchlaufen. 8. Das transzendente Feld der möglichen Erfahrung, das dem »Ich« des »Ich denke« immanent ist (Immanenzebene). 9. Die drei Ideen oder Illusionen von Transzendenz (sich drehende Keise mit absolutem Horizont: Seele, Welt und Gott).

Es stellen sich viele Probleme, die die Philosophie nicht weniger als die Geschichte der Philosophie betreffen. Einmal treten die Blätter der Immanenzebene so weit auseinander, bis sie einander entgegenstehen und jeweils diesem oder jenem Philosophen zusagen, ein andermal dagegen vereinigen sie sich, um wenigstens einigermaßen lange Zeiträume abzudecken. Darüber hinaus sind die Beziehungen zwischen der Gründung einer vorphilosophischen Ebene und der Schöpfung philosophischer Begriffe selbst komplex. Eine lange Zeit über können die Philosophen neue Begriffe erschaffen und dennoch auf derselben Ebene bleiben und dabei das gleiche Bild wie ein vorangehender Philosoph, auf den sie sich wie auf einen Meister berufen werden, voraussetzen: Platon und die Neuplatoniker, Kant und die Neukantianer (oder noch die Art und Weise, wie Kant selber gewisse Bruchstücke des Platonismus reaktiviert). In all diesen Fällen wird dies gleichwohl nicht ohne Verlängerung der ursprünglichen Ebene geschehen, indem sie derart mit neuen Krümmungen versehen wird, daß Zweifel besteht: Ist es nicht eine andere Ebene, die sich in die Maschen der ersten eingewoben hat? Die Frage, in welchen Fällen und in welchem Maße Philoso-

phen »Schüler« eines anderen sind, in welchen Fällen hängen sie durch einen Wechsel der Ebene und durch die Errichtung eines anderen Bildes Kritik an ihm üben – diese Frage impliziert folglich Bewertungen, die um so komplexer und relativer sind, als sich die Begriffe, die die Ebene besetzen, niemals bloß deduzieren lassen. Die Begriffe, die dieselbe Ebene bevölkern – und sei es zu ganz verschiedenen Daten und in speziellen Verbindungen –, wird man Begriffe derselben Gruppe nennen; im Gegensatz dazu jene, die auf verschiedene Ebenen verweisen. Erschaffene Begriffe und gegründete Ebene stehen in strenger Entsprechung zueinander, die sich aber in indirekten, noch zu bestimmenden Verhältnissen herstellt.

Kann man sagen, daß eine Ebene »besser« sei als eine andere, oder daß sie wenigstens den Anforderungen der Epoche besser entspreche oder nicht? Was meint »den Anforderungen entsprechen«, und welches Verhältnis besteht zwischen den Bewegungen oder diagrammatischen Merkmalen eines Bildes des Denkens und den Bewegungen oder sozio-historischen Merkmalen einer Epoche? Diese Fragen können nur vorangetrieben werden, wenn man auf den eng historisch gefaßten Gesichtspunkt des Vorher und Nachher verzichtet, um eher die Zeit der Philosophie als die Geschichte der Philosophie zu betrachten. Sie ist eine *stratigraphische Zeit*, in der das Vorher und Nachher nur mehr eine Ordnung von Überlagerungen anzeigt. Manche Wegstrecken (Bewegungen) gewinnen Sinn und Richtung nur als Abkürzungen oder Umwege von verwischten Wegen; eine variable Krümmung kann nur als Transformation einer oder mehrerer anderer erscheinen; eine Schicht oder ein Blatt der Immanenzebene wird im Verhältnis zu einer anderen notwendig *oberhalb* oder *unterhalb* liegen, und die Bilder des Denkens können nicht in einer beliebigen Abfolge erscheinen, da sie Änderungen in der Ausrichtung implizieren, die nur bezüglich eines vorherigen Bildes unmittelbar ausgemacht werden können (und selbst was den Begriff betrifft, setzt der Kondensations-

punkt, der ihn bestimmt, die Zersplitterung eines Punktes (oder die Agglomeration vorangehender Punkte voraus). Die mentalen Landschaften verändern sich über die Zeitalter hinweg nicht auf beliebige Weise: Es mußte hier ein Berg sich erheben und dort – noch kürzlich – ein Fluß verlaufen, damit der Boden, nun trocken und eben, diese oder jene Gestalt, diese oder jene Textur besitzt. Allerdings können sehr alte Schichten aufsteigen, sich einen Weg durch die Formationen bahnen, die sie überdeckt hatten, und direkt auf der aktuellen Schicht zutage treten, auf die sie eine neue Krümmung übertragen. Mehr noch, je nach betrachtetem Gebiet sind die Überlagerungen nicht unbedingt dieselben und haben nicht dieselbe Ordnung. Die philosophische Zeit ist somit eine grandiose Zeit von Koexistenz, die das Vorher und Nachher nicht ausschließt, sie aber in einer stratigraphischen Ordnung übereinanderschichtet. Sie ist ein unendliches Werden der Philosophie, das sich mit deren Geschichte überschneidet, nicht aber mit ihr verschmilzt. Das Leben der Philosophen – und das, was an ihren Werken am äußerlichsten ist – gehorcht Gesetzen gewöhnlicher Abfolge; ihre Eigennamen aber koexistieren und erstrahlen, sei es als Lichtpunkte, die uns noch einmal die Komponenten eines Begriffs durchlaufen lassen, sei es als die Kardinalpunkte einer Schicht oder eines Blatts, die uns immer noch erreichen wie erkaltete Sterne, deren Licht strahlender ist denn je. Die Philosophie ist Werden, nicht Geschichte; sie ist Koexistenz von Ebenen, nicht Abfolge von Systemen.

Darum können sich die Ebenen bald trennen, bald vereinigen – und das freilich auf Gedeih und Verderb. Ihnen ist gemeinsam, daß sie Transzendenz und Illusion wiederherstellen (sie tun dies zwangsläufig), daß sie sie aber auch hartnäckig bekämpfen, und jede von ihnen macht das eine oder das andere auf ihre besondere Art. Gibt es eine »beste« Ebene, die die Immanenz nicht an Etwas = x auslieferte und nichts Transzendentes mehr nachäffte? Man möchte sagen, DIE Immanenzebene sei zugleich das, was gedacht werden

muß, und das, was nicht gedacht werden kann. Sie wäre es, das Nicht-Gedachte im Denken. Sie ist der Sockel aller Ebenen, jeder denkbaren Ebene immanent, der es nicht gelingt, jene zu denken. Sie ist das Innerste im Denken und doch das absolute Außen. Ein noch ferneres Außen als alle äußere Welt, weil sie ein tieferes Innen als alle innere Welt ist: Das ist die Immanenz, »die Innigkeit als Außen, das zur erstickenen Eindringlichkeit gewordene Äußere und die Umkehrung des einen und anderen«. ¹⁶ Das unablässige Hin und Her der Ebene, die unendliche Bewegung. Vielleicht ist dies die höchste Geste der Philosophie: nicht so sehr DIE Immanenzebene denken, sondern zeigen, daß sie da ist, ungedacht in jeder Ebene. Sie auf jene Weise denken, als das Außen und Innen des Denkens, das nicht-äußere Außen oder nicht-innere Innen. Was nicht gedacht werden kann und doch gedacht werden muß, wurde ein einziges Mal gedacht, wie Christus ein einziges Mal Fleisch geworden ist, um für dieses Mal die Möglichkeit des Unmöglichen aufzuzeigen. Daher ist Spinoza auch der Christus der Philosophen, und die größten Philosophen sind allenfalls Apostel, die diesem Mysterium näher oder ferner stehen. Spinoza, das unendliche Philosoph-Werden. Er hat die »beste«, das heißt reinste Immanenzebene gezeigt, errichtet, gedacht, diejenige, die sich nicht dem Transzendenten preisgibt und nichts vom Transzendenten zurückgibt, diejenige, die am wenigsten Illusionen, schlechte Gefühle und irrige Wahrnehmungen erregt...

16 Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Paris 1969, S. 65. Zum Ungedachten im Denken vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main 1971, S. 389 bis 396. Und das »innere Fernsein« bei Michaux.

Inhalt

Einleitung	So ist denn die Frage...	5
------------	--------------------------	---

I. Philosophie

1.	Was ist ein Begriff?	21
2.	Die Immanenzebene	42
3.	Die Begriffspersonen	70
4.	Geophilosophie	97

II. Philosophie, logische Wissenschaft und Kunst

5.	Funktive und Begriffe	135
6.	Prospekte und Begriffe	157
7.	Perzept, Affekt und Begriff	191
Schluß	Vom Chaos zum Gehirn	238