

Final author's version, first published in: Balke, Friedrich & Rölli, Marc (eds., forthcoming 2011), Gilles Deleuze: Philosophie und Nicht-Philosophie. Aktuelle Diskussionen, Bielefeld: Transcript Verlag, pp. 291-314.

Contact the author at: vantuinen@gmail.com

Leibniz und die Psychophysik des Gehirns

Sjoerd van Tuinen, Department of Philosophy, Erasmus University Rotterdam

*Vous persuader bien facilement du premier coup d'oeil sincère,
que la désordre, mais mon ami c'est la belle essence de votre
vie même! De tout vote être physique et métaphysique! Mais
c'est votre âme Ferdinand! Des millions, des trillions de
replies... intriqués dans la profondeur, dans le gris,
tarabiscotés, plongeants, sous-jacents, évasifs... Illimitables!
Voice l'Harmonie, Ferdinand! Toute la nature! Une fuite dans
l'impondérable!*

Louis Ferdinand Céline, *Mort à crédit*, 1936

1. Das Gehirn als Medium allen Denkens

Die Probleme der Philosophie sind laut Deleuze niemals von sich aus philosophisch. Bereits eine Antwort auf die Frage *Was ist Philosophie?* setzt ein nicht-philosophisches 'Bild des Denkens' voraus, eine Art absoluten Hintergrund, in den die Philosophie eintauchen kann und aus dem sie hervorgeht. Gerade durch diesen nicht-philosophischen Hintergrund ist die Philosophie verbunden mit der Wissenschaft und der Kunst, die ebenso Nicht-Wissenschaftliches und Nicht-Künstlerisches benötigen – “so als teilten sie sich denselben Schatten, der sich über ihre unterschiedliche Natur ausbreitet und sie auf immer begleitet.” (Deleuze/Guattari 1996: 260) In *Was ist Philosophie?* nennt Deleuze diesen Schatten oder auch dieses 'Nicht', zu dem jede Disziplin einen wesentlichen Bezug hat, das 'Gehirn'. Dabei handelt es sich um ein Konzept, das von dem griechischen *nous*, wie es z. B. bei Anaxagoras vorkommt, abgeleitet ist, der es für die ordnende Kraft hielt,

die die eine Welt aus dem ursprünglichen Chaos (*apeiron*) hervortreten lässt. Das Gehirn ist somit der Bereich interdisziplinärer Resonanzen, geteilter Probleme und interner Allianzen. Eine Untersuchung des Deleuzeschen Begriffs der Nicht-Philosophie ist daher gut beraten, sich auf seinen Begriff vom Gehirn zu konzentrieren.

Das Gehirn ist weder das Objekt der empirischen Wissenschaften noch das Transzendentalsubjekt der Phänomenologie, sondern, wie ich behaupten möchte, ein philosophisches Konzept. Es ist wichtig, die philosophische Konstitution des Gehirns anzuerkennen: Jeder übereilte Versuch, Deleuze in eine Verbindung mit den Neurowissenschaften zu bringen, läuft Gefahr, die eigenständige Realität der Philosophie preiszugeben und uns wiederum die moralische Wahl zwischen Chaos und Wissenschaft aufzuzwingen. Deleuze wusste sehr wohl, dass “nur in ihrer vollen Ausgereiftheit – und nicht im Prozeß ihrer Bildung – Begriffe und Funktionen einander notwendig kreuzen, wobei sie jeweils nur mit ihren eigenen Mitteln erschaffen wurden.” (Ebd.: 188) Dieser Aufsatz zielt darauf ab, eine philosophische Antwort auf das Problem zu erkunden, wie die verschiedenen Bereiche der Kreativität zu unterscheiden sind, ohne gleichzeitig strikt voneinander getrennt werden zu müssen.

Anstatt mich auf Tarde, Bergson, Whitehead, Ruyer oder Simondon zu beziehen, die Deleuzes Konzept des Gehirns manifest beeinflusst haben, wähle ich *Die Falte. Leibniz und der Barock* als Bezugsrahmen. Neben den Kino-Büchern bietet *Die Falte* eine besonders anspruchsvolle Darlegung der Bedeutung der Nicht-Philosophie als konstitutiver Existenzbedingung der Philosophie. Obwohl das Gehirn kein thematisches Konzept dieses Buches ist und nicht einmal explizit erwähnt wird, geschieht alles genau so, als ob es der Schatten sei, der sich über alle Kapitel ausbreitet und sie fortwährend begleitet. Erst dieser Schatten lässt die vorher erwähnten Philosophen als Mitglieder einer “verborgenen Schule” (Deleuze 2000: 126) des Leibnizianismus hervortreten.

In *Die Falte* steht eine philosophische Logik von Konzepten auf dem Spiel, die völlig mit den sinnlichen Beziehungen der Kunst (Affekte und Perzepte) verknüpft ist. Die Kunst wird von einem sinnlichen Medium verkörpert und die Philosophie ist – ähnlich wie jene – eine Praxis formeller Schöpfung. Obwohl sie einen wesentlichen Teil von Deleuzes Barockverständnis ausmacht, ist die Wissenschaft etwas weniger präsent und sie wird hier außer Betracht gelassen. Es reicht zu wissen, dass sowohl für Deleuze

wie auch für Leibniz alle drei Bereiche in einem gemeinsamen Medium kommunizieren. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass Leibniz Deleuze die Gelegenheit für eine adäquate Beschreibung dieses Mediums bietet. Hat Deleuze nicht bereits selbst erklärt, dass er erst durch die Arbeit an seinem Buch über Leibniz gelernt hat, Konzepte von Affekten und Perzepten zu unterscheiden? (Vgl. Deleuze 1993: 200)

2. Leibniz über Seele, Körper und Gehirn

Anders als Locke, der die Seele mit einer vollkommen homogenen und glatten Oberfläche einer noch unbeschriebenen Schreiftafel (*tabula rasa*) verglichen hat, auf der die von außen durch die Sinne kommenden Eindrücke eingeschrieben werden, begreift Leibniz in seinen *Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand* die Seele als ausgestattet mit ‘angeborenen Ideen’ – ähnlich den Adern einer Tafel aus Marmor.¹ Er übernimmt Lockes Analogie der Seele mit einem dunklen Zimmer (*camera obscura*), in dem das einzige Licht von den Sinnen stammt. Jetzt aber setzen die Sinne die Seele nicht länger unmittelbar in Verbindung mit einem Außen. Zwischen ihnen vermittelt ein Sieb oder eine Art zerebrale Membran, die gefaltet ist.

„Um die Ähnlichkeit noch zu vergrößern, müßte man annehmen, daß in dem dunklen Zimmer eine Leinwand ausgespannt wäre, um die Bilder aufzunehmen, daß diese Leinwand aber keine ganz ebene Fläche bildete, sondern durch Falten (die die eingeborenen Erkenntnisse darstellen würden) unterbrochen wäre: daß weiter diese Leinwand oder Membran, wenn man sie spannt, eine Art Elastizität oder Wirkungskraft besäße, ja daß sie eine Tätigkeit oder Reaktion auszuüben vermöchte, die sowohl den älteren Falten als den neueren, die aus dem Eindruck der Bilder von außen stammen, angepaßt wäre. Und zwar müßte diese Tätigkeit in gewissen Schwingungen oder Oszillationen bestehen, wie man solche an einer angespannten Saite bemerkt, wenn man sie berührt, dergestalt, daß sie eine Art von musikalischem Ton von sich gäbe. Denn wir empfangen nicht allein Bilder oder Spuren in unserem

¹ Vgl. Leibniz 1971: 86. „Daher habe ich lieber den Vergleich mit einem Stück Marmor gebraucht, das Adern hat, als den mit einem ganz einartigen Marmorstücke oder einer leeren Tafel [...]“ Ebd.: 8.

Gehirn, sondern bilden auch neue, wenn wir komplexe Ideen betrachten. So muß also die unser Gehirn veranschaulichende Leinwand tätig und elastisch sein. Dieser Vergleich würde das, was im Gehirn vor sich geht, leidlich veranschaulichen, was aber die Seele betrifft, die eine einfache Substanz oder 'Monade' ist, so stellt sie eben diese Mannigfaltigkeiten der ausgedehnten Massen ohne Ausdehnung dar und perzipiert sie." (Leibniz 1971: 126 f.)

Mit anderen Worten: Leibniz gesteht Locke zu, dass die Perzeptionen der Seele mit dem, was draußen passiert, resonieren, selbst wenn sie, wie eine Saite mit seiner spezifischen Masse und Flexibilität, dies nur gemäß den charakteristischen Frequenzen eines Gehirns tun, d. h. je nach Biogsamkeit oder Faltbarkeit, die allen aktuellen Perzeptionen vorausgeht. Was ihn allerdings am meisten interessiert, ist die Monade als ein absolutes Innen, das seinem unsichtbaren, unerschöpflichen, dunklen oder „virtuellen“ (Leibniz 2002: 19) Hintergrund ständig neue Perzeptionen entlockt. Jede Monade faltet in sich die ganze Vergangenheit und Zukunft der Welt 'an sich' ein, aber konstituiert nur auf endliche Weise die phänomenale Welt 'für sich': „Eine Seele allerdings kann in sich nur das lesen, was darin deutlich vorgestellt wird, und sie kann sich nicht auf einen Schlag ganz entfalten, weil das ins Unendliche geht.“ (Ebd.: 137) Folglich definiert Leibniz die Monaden oder Seelen auch als „fensterlos“, während sich ihre Perzeptionen nichtsdestoweniger in einer prästabilierten Harmonie befinden, d. i. „diese *Verbindung* oder diese Anpassung aller geschaffenen Dinge untereinander und eines jeden mit allen anderen“. (Ebd.: 133)

Wie ist Leibniz' ziemlich beiläufige Analogie von „der Leinwand“, die „unser Gehirn veranschaulicht“, zu bewerten? Oder präziser gefragt, wie verhält sich das Prinzip der prästabilierten Harmonie zwischen den Seelen zu den musikalischen Klängen, die vom Gehirn hervorgebracht werden? Trotz des Bestrebens, seine Theorie der Perzeption mit der Lockes zu versöhnen, scheint es, dass Leibniz dem Gehirn keine eigenständige Existenz beimisst. Aus monadologischer Perspektive, in der nur Substanzen oder Seelen existieren, wäre es widersprüchlich, wenn das Gehirn eine eigene Realität hätte. Da das Gehirn von der Seele unterschieden ist, muss es wohl ein Teil des spatiotemporal bestimmten Körpers sein und daher ein Teil der bloß phänomenalen Welt. Allerdings behauptet Leibniz gleichzeitig, dass keine Seele, diejenige Gottes ausgenommen, ohne

einen Körper existieren könnte, denn durch ihn ist sie mit dem Rest der Welt verbunden. Wenn die Seele durch ihre Perzeptionen definiert wird, so ist ihr Körper ihr „Gesichtspunkt“. (Leibniz 1890: VII, 570; III, 357) Eine der zentralen Fragen in den metaphysischen Texten von Leibniz betrifft daher den „gordischen Knoten“ (ebd.: III, 343; IV, 507), der Körper und Seele verbindet, sofern eine Monade die Welt perzipiert “kraft einer vollkommenen Selbsttätigkeit, die dennoch in steter Entsprechung zu den Außendingen verbleibt.” (Leibniz 1966: 267)

Für Leibniz ist der Unterschied zwischen Seele und Körper nicht der Unterschied zwischen zwei Arten von Substanzen, sondern der zwischen einer Seele als Monade an sich und einem Körper als Zusammensetzung von etlichen Monaden. Eine Seele bildet eine irreduzible individuelle Einheit, während die Materie eine Vielfältigkeit bildet, ein Aggregat zusammengesetzt aus Aggregaten *ad infinitum*. Da das wirklich Seiende notwendigerweise *eins* sein muss, besitzt die Materie jedoch keine Realität. Indem Leibniz physische Körper nicht für einfache, sondern für zusammengesetzte Substanzen hält, verschreibt er sich der idealistischen Überzeugung, dass die ausgebreitete Welt nur in den Perzeptionen einer fensterlosen Monade existiert.

Zugleich behauptet Leibniz aber auch, dass die Seele nicht existieren und die Welt außerhalb wahrnehmen kann ohne das körperliche Aggregat der Monaden: “Jede einfache Substanz oder ausgezeichnete Monade, die das Zentrum einer zusammengesetzten Substanz ausmacht [...] und das Prinzip ihrer Einheitlichkeit, ist von einer aus unendlich vielen anderen Monaden zusammengesetzten *Masse* umgeben, die den eigenen Körper dieser Zentralmonade bilden und nach dessen Affektionen sie, wie in einer Art Zentrum, die Dinge vorstellt, die außerhalb von ihr sind.” (Leibniz 2002: 155) Die äußerliche Welt ist zusammengesetzt aus sekundärer Materie (*materia secunda*), die nach Leibniz eine unendlich teilbare *masse brute* ist. Sie zerfällt in einen ungeformten Fluss von Monaden, die auf chaotische Weise miteinander interagieren, wobei die verschwommenen Vielheiten mit der Variabilität der unbewussten Perzeptionen in jeder Monade korrespondieren. Wenn die Seele trotzdem in der Lage ist, aus einem Fluss von unmerklichen Perzeptionen unterschiedene Perzeptionen, im Fall des Menschen sogar selbstbewusste Perzeptionen (»Apperzeptionen«) zu extrahieren, so liegt das in der Einheit eines vermittelnden organischen Körpers begründet. Dieser Körper ist primäre

Materie (*prima materia*), die innerhalb des Flusses von sekundärer Materie disparate Individuen auswählt und in einer organische Komposition verdichtet, die mit der 'Perspektive' einer diese Komposition dominierenden Seele übereinstimmt. Für Leibniz ist die Seele die plastische Kraft, die 'Form' oder der 'Grund (*fundamentum*)' (Leibniz 1890: II, 270-271) dieser Zusammensetzung, während die anderen teilnehmenden Monaden ihre 'Materie' oder 'Requisiten' sind. In der Tat ist die Materie nur präsent durch den organischen Körper, in dem die extensiven Phänomene verwirklicht werden. Mehr noch, eigentlich gibt es einen Körper nur durch diese konkreten Sinnesorgane, ohne die die sekundäre Materie völlig abstrakt bliebe. (Deleuze 2000: 126) Ein Phänomen ist ein *phaenomenon bene fundatum*, wenn mit jeder klaren und deutlichen Wahrnehmung ein völlig entwickeltes Organ korrespondiert, das ein makellooses Hin-und-zurück zwischen 'privater' Wahrnehmung und 'öffentlichem' Körper, zwischen Form und Inhalt gewährleistet.

Aber wie kann ein Körper zu einer Seele 'gehören', wenn Monaden per Definition fensterlos sind und sich nicht gegenseitig beeinflussen können, weshalb jede direkte Interaktion bloß phänomenal bleibt? Ermöglicht das Konzept des Gehirns eine unerwartete Versöhnung zwischen der idealistischen und der realistischen Darstellung des Körpers? Leitet sich das Gehirn von den Phänomenen der empirischen Wissenschaften ab, scheint die Antwort negativ auszufallen. Insofern jedoch vom Gehirn, als Teil des Körpers, gesagt werden kann, dass es die Wirklichkeit des Körpers in seiner Gesamtheit bedingt, würde es ebenso die Wahrnehmungen der Seele bedingen. Die zuletzt genannte Variante wird von Leibniz bestätigt, wenn er sagt, dass es überall im Körper einen viel größeren materiellen Fluß gibt als im Gehirn, das mithin als Sitz der Seele betrachtet werden kann.

“In the human body it should not be thought that the soul is unified hypostatically with all the little bodies which are in it, because they exchange perpetually, but [the soul] inheres in the center of the brain with a certain fixed and inseparable flower of substance, most subtly mobile at the center of the animal spirits, and [the soul] is unified substantially so that it may not be separated by death.” (Mercer 2001: 146, 160)

Wenn organische Körper sich »einwickeln« oder »einrollen«, werden die Wahrnehmungen der Seele dunkel und verworren. Aber weil die Seele ewig ist und der Fluss von Perzeptionen unter der Bewusstseinschwelle weiterfließt, kann auch der Körper niemals ganz verschwinden. Im Fall des Sterbens ist das Gehirn der letzte Teil des Körpers, der unverletzt bleibt und ein Minimum an Kohärenz innerhalb des Flusses der Materie bewahrt. Daher verbindet Leibniz den organischen Körper mit den klaren Gedanken der Seele und das Gehirn mit Träumen (oder verworrenen Perzeptionen):

“Es besteht eine genaue Entsprechung zwischen dem Körper und allen Gedanken der Seele, mögen sie vernünftig sein oder nicht, und die Träume haben ebensogut ihre Spuren im Gehirn, wie die Gedanken der Wachenden. [...] Die Perzeptionen der Seele entsprechen natürlicherweise immer der Verfassung des Körpers; sind also im Gehirn eine Menge verworrener und wenig deutlicher Bewegungen vorhanden, [...] so können die Gedanken der Seele nach der Ordnung der Dinge ebenfalls nicht deutlich sein.”
(Leibniz 1971: 92)

Obwohl der Organismus schrumpfen und sich auflösen könnte, behält das Gehirn eine Komplexität bei, die genauso unendlich ist wie der dunkle und verworrene Hintergrund aller Perzeptionen. Gleichgültig wie stark der Intensitätsverlust der seelischen Perzeption auch ist, irgendeine 'substantielle' Zusammensetzung von im Gehirn eingewickelten animalischen Seelen besteht fort, ohne welche die Existenz der Seele unfassbar bliebe. Deutlich wird also, wie Leibniz' Begriff vom Gehirn zur Entdeckung eines Paradoxons in seinem metaphysischen System führt: Einerseits ist unsere Erkenntnis der Existenz des Gehirns bloß phänomenal oder empirisch; andererseits ist das Gehirn aber genau die Bedingung der phänomenalen Welt, so wie sie in einer Seele wahrgenommen wird. Das Gehirn ist zugleich innerhalb wie außerhalb des Leibnizschen Systems: Es ist eine Singularität.²

3. Eine Alchemie der Neuen Abhandlungen und der Korrespondenz mit Des Bosses

² Vgl. zum (leibnizianisch inspirierten) Konzept der Singularität bei Deleuze: Frémont 1996.

In *Die Falte* hat Deleuze diese „fast schizophrene Spannung“ (Deleuze 2000: 58) in der Allegorie des zweistöckigen Hauses wiedergefunden. Der Barock differenziert seine Falten „nach zwei Richtungen, nach zwei Unendlichen, wie wenn das Unendliche zwei Etagen besäße: die Faltungen der Materie und die Falten der Seele.“ (Ebd.: 11) Wir haben bereits gesehen, dass für Leibniz jede Perzeption wesentlich eine 'Perzeption in den Falten' ist. Auf der Ebene des Körpers inspirierte ihn das von 'Mikroskopisten' wie Swammerdam und Leeuwenhoek freigelegte unendliche Universum dazu, seinen früheren Atomismus aufzugeben und stattdessen von 'Faltungen' als von letzten 'Elementen' eines unendlich teilbaren Kontinuums zu sprechen: „Man kann daher die Teilung des Kontinuums nicht mit der des Sandes in Körner vergleichen, sondern mit in Falten gelegtem Papier oder Stoff, so daß es unendlich viele Falten geben könnte.“ (Leibniz 1890: VII, 533) Das Auftreten des Begriffs der Falte auf beiden Ebenen bildet den Ansatzpunkt von *Die Falte*, so dass der gordische Knoten zwischen den zwei absolut getrennten Bereichen wie ein unendliches Kontinuum »entfaltet« werden kann, das sie zu jeder Zeit miteinander kommunizieren lässt.

Deleuzes Strategie besteht zunächst darin, zur Vorstellung der unendlich gefalteten Membran zurückzukehren, die Leibniz in subtiler Annäherung an Locke diskutiert. Zwar spielt diese Vorstellung keine systematische Rolle in Leibniz' anderen Werken, aber sie könnte doch ein Schlüssel zur Verbindung der beiden Ebenen sein. Um diese diplomatische Geste beizubehalten, muss Deleuze die Ambiguität festhalten und darf sich nicht zu einer Positionsbestimmung verführen lassen. Seine Leibniz-Lektüre beginnt daher genau „in der Mitte“, d. h. „unter dem Gesichtspunkt der reinen Einheit oder der Einigung“³:

„Man wird einwenden, daß dieser Text [es bleibt unentschieden ob 'dieser' auf Leibniz' *Neue Abhandlungen* oder Deleuzes *Die Falte*⁴ verweist; SVT] nicht das Denken von

³ Vgl. Deleuzes Denkansatz zu Spinoza: „Auch da heißt es, ihn mittendrin zu nehmen und nicht am ersten Prinzip (eine einzige Substanz für alle Attribute). Seele *und* Körper: keiner hat je eine originellere Auffassung von der Konjunktion 'und' gehabt.“ Deleuze/Parnet 1980: 66.

⁴ In seiner Übersetzung hat Ulrich J. Schneider „ce texte“ mit „die Neuen Anhandlungen“ übersetzt. (Deleuze 2000: 12) Obwohl Deleuze in Fußnoten oft auf diesen Text referiert und ihn auch häufig paraphrasiert, geht Schneider hier jedoch weiter als der Text selbst, ein typischer Fall von freier indirekter Rede, es erlaubt. Die Verwendung des Ausdrucksbegriffs impliziert vielmehr, dass noch die am weitesten hergeholtten Deformationen in einer „höheren Entsprechung“ (ebd.: 52), in der „das Ähnliche [...] selbst

Leibniz ausdrückt, sondern das Höchstmaß seiner möglichen Versöhnung mit dem von Locke. Gleichwohl macht er daraus eine Art Repräsentation dessen, was Leibniz immer wieder behaupten wird, nämlich eine Entsprechung und sogar Kommunikation zwischen den beiden Etagen, zwischen den beiden Labyrinthen, den Faltungen der Materie und den Falten in der Seele. Eine Falte zwischen den zwei Falten?“⁵

Erst viel später, im Kontext des Körperkapitels, wird Deleuze diese anfängliche Frage präzise und affirmativ beantworten. Die Crux dabei ist, dass er Leibniz' Analogie der zerebralen Membran mit einer angespannten Saite bis zu einem „beinahe unaushaltbaren Paradox“ (Deleuze 2000: 180) oder einer weiteren Singularität ausdehnt: dem *vinculum substantiale*.

In seiner Korrespondenz mit Des Bosses hat Leibniz versucht, das Problem der Einheit von Körper und Seele mit einem seiner kontroversen Konzepte zu lösen: dem Band zwischen Monaden, das selbst von substantieller Art, oder besser: „substantifizierend“, ist. Wenn mit jeder klaren und deutlichen Perzeption irgendeine organische Bewegung korrespondiert, so beinhaltet das, dass Phänomene irgendwie „realisiert“ oder in Materie „reifiziert“ werden. Auf diese Weise wird eine bloße Vielheit von sekundärer Materie mit einer primären oder organischen Materie in Zusammenhang gebracht. Ein elastisches Band oder *vinculum* ist notwendig, damit die Einheit des bloßen Aggregats, das *unum per accidens* ist, sich in der Einheit eines *unum per se* verdichtet, denn nur diese Einheit wäre ein „*substantiatum* resultierend aus unzähligen Monaden durch die weitere Hinzufügung einer bestimmten Einheit“. (Leibniz 1890: II, 399) Ein solches Band haftete einer Monade, die selbst völlig autark und abgeschlossen bliebe, wie ein „Urteil Gottes“ (Deleuze/Guattari 1992: 46) an, weshalb jegliche possessive Beziehung zwischen Monaden extern bliebe. Wie ein unabhängiges und nicht-lokalisierbares „Echo“ (Leibniz) – oder „Refrain“ (Deleuze) – der prästabilierten Harmonie ist dieses Band das notwendige Prinzip der Substantifikation, durch das eine Seele das Konstituierende der individuellen Einheit des dazu gehörenden Körpers bleibt. Wiederum begegnet uns hier in Leibniz' philosophischem System eine Singularität oder

Modell wird“ (ebd.: 157), versöhnt werden können, so dass ausgehend von Deleuzes eigener expressionistischer Verfahrensweise eine ambivalente Interpretation präziser wäre.

⁵ Deleuze 2000: 12-13. Die Übersetzung wurde abgeändert.

paradoxer Begriff; denn streng genommen kann ein solches Band gar nicht existieren, weil es keine Monade ist, obwohl es die körperliche Aktivität konstituiert, die gleichzeitig ein Erfordernis aller deutlichen Perzeptionen ist.

Wenn Deleuze zufolge eine Seele nicht ohne ein Gehirn – „diese feste und untrennbare Blume der Substanz“ (Mercer 2001: 160) – existieren kann, so muss es „einen Haken, ein Joch, einen Knoten“ (Deleuze 2000: 109) geben, einen „Riß“ (*accroc*) (Deleuze 1987: 137), der mit ihr verbunden oder verknüpft bleibt und ähnlich Descartes’ „Zirbeldrüse“ (ebd.: 172) eine Möglichkeit darstellt, das Gewebe zu falten. Ein *vinculum* ist die Bedingung für die Entwicklung eines Körpers, von dem das Gehirn ein minimales Handlungsprinzip bildet, und zugleich die Bedingung für die unmittelbare Präsenz der Seele in ihrem Körper und so auch in der äußeren Welt:

“Leibniz entdeckt hier, daß die Monade als absolute Innerlichkeit, als innere Oberfläche mit nur einer Seite, doch eine andere Seite oder ein minimales Außen hat; eine strikt komplementäre Form des Außen. Kann die Topologie den offenbaren Widerspruch auflösen? Dieser verschwindet in der Tat, sobald man sich erinnert, daß die ‘Einseitigkeit’ der Monade als Abschließungsbedingung eine Drehung der Welt zur Bedingung hat, eine unendliche Falte, die sich gemäß der Bedingung nur entfalten kann, wenn sie die andere Seite nicht als der Monade äußerlich, sondern als das Äußere oder das Außen ihrer eigenen Innerlichkeit restituiert: eine Wand, eine weiche und adhärierende Membran, dem Innen koextensiv. Das ist das *vinculum*, die nicht lokalisierbare erste Verbindung, die an das absolute Innere angrenzt.” (Deleuze 2000: 180)

Obwohl nicht explizit formuliert, identifiziert Deleuze hier Leibniz’ Begriff vom *vinculum* mit dem der zerebralen Membran. Überdies lässt er keinen Zweifel an der zentralen Bedeutung dieses Vergleichs. Wie ein substantielles Band kann das Gehirn weder phänomenal noch als eigenständige Substanz verstanden werden. Es ist weder eine Substanz noch ein für die empirische Wissenschaft zugängliches Phänomen, sondern die Möglichkeitsbedingung von beidem, mehr noch, die Bedingung ihrer Realität. Vielleicht könnte man sagen, dass in den *Neuen Abhandlungen* und in der Korrespondenz mit Des Bosses dieses ‘minimale Außen’ auf zwei verschiedene Weisen ausgedrückt wird: erstens

verdoppelt und bedingt es die Wahrnehmung auf der Innenseite als das Exterieur des Interieurs; zweitens individualisiert es eine zusammengesetzte Substanz als untrennbar von einer Seele (ebd.: 108), als wäre diese nur das innerliche *double* des Exterieurs. An sich gehört jedoch das vinkuläre Gehirn auf irreduzible Weise sowohl zu den Falten in der Seele als auch zu den Faltungen der Materie. Es verharrt auf nicht lokalisierbare und genetisch 'primäre' Weise, wie ein Schatten – „eine Falte zwischen den zwei Falten.“⁶

4. Vom Chaos zum Gehirn

Leibniz' barocker Auffassung nach ist die ausgebreitete Natur kein Organismus. Nicht alles ist organisch, selbst wenn sich überall in der Materie Organe eingefaltet haben: „Jeder Zweig der Pflanze, jedes Glied des Lebewesens, jeder Tropfen seiner Säfte ist jedoch wiederum ein solcher Garten oder solcher Teich“ (Leibniz 2002: 139) und „eine natürliche Maschine bleibt stets noch in ihren kleinsten Teilen [...] dieselbe Maschine, die sie gewesen ist, da sie durch die verschiedenen Falten, die sie erhält, nur umgestaltet [wird].“ (Leibniz 1966: 265) Für Deleuze heißt das, dass die Natur eine abstrakte Faltungsmaschine ist, ein gewaltiger Körper ohne Organe: „Eine barocke Konzeption der Materie muß, in der Philosophie wie in Wissenschaft und Kunst, so weit gehen, bis zur Texturologie, die einen verallgemeinerten Organizismus bezeugt oder eine ubiquitäre Anwesenheit von Organismen.“ (Deleuze 2000: 187) Primäre Materie ist die „molar“ organisierte Materie des individuellen „nackten“ Körpers; sekundäre Materie ist ein „molekularer“ Fluss einer „bekleideten“ Materie. (Ebd.: 186) Durch jede molare Organisation fließt ein 'ewiger Fluß' von *pro tempore* Requisiten, die ständig von der einen Komposition zur anderen de- und reterritorialisieren.

Aus organischer oder molarer Perspektive bietet dieser Requisitenfluss von Wachstum und Verfall oder Entwicklung und Involution der Texturmaterie ein Bild für die natürlichen Transformationen der Dinge durch Geburt, Leben, Sterben usw. Das

⁶ Siehe dazu auch Bredekamp 2004: 21, der Deleuze wohl zu Unrecht vorgeworfen hat, die Formel von der 'Fensterlosigkeit' zu einem starren Dogma zu verfestigen, „das die gleichsam flirrenden Austausch- und Stimulierungsprozesse des zerebralen Repräsentationstheaters in die Sphäre reiner Geistigkeit verflüchtigte.“

vinculum substantiale bleibt stets dasselbe und seine Struktur bleibt auf die konstitutiven Erfordernisse der unsterblichen Seele bezogen. Aus molekularer Perspektive aber erscheinen die Seelen selber als bloß provisorische Requisiten eines austauschbaren Bandes. Eine individuelle Monade ist durch die Einheit des Körpers mit der restlichen Welt verbunden, mit dem dunklen Hintergrund, dem sie ihre Perzeptionen entzieht. Aber durch ihre Inkarnation gehört dieses Individuum zugleich zu anderen Aggregaten und substantiellen Bändern, so dass es auch im unendlichen Hintergrund anderer Individuen figuriert. „Immer sind Seele und Körper real unterschieden, ihre Untrennbarkeit aber prägt das Hin und Her zwischen den beiden Etagen: meine einzigartige Monade hat einen Körper; die Teile dieses Körpers haben eine Menge von Monaden; jede dieser Monaden hat einen Körper [...]“ (Ebd.: 176) Letztlich könnte man sagen, dass die Natur selber das kollektive Unbewusste einer jeden Monade bildet. Von daher erklärt sich Leibniz’ freizügiger Gebrauch von Ausdrücken wie Schwindel und Vertigo, Taumel und Trunkenheit, die beschreiben, was passiert, wenn externe und interne Aspekte durcheinander geraten. Im *Neuen System der Natur* heißt es dazu, in einem Lieblingszitat von Deleuze: „Nachdem ich diese Dinge festgestellt hatte, glaubte ich, in den Hafen einlaufen zu können, aber als ich nun anfing, über die Vereinigung der Seele mit dem Körper nachzudenken, wurde ich wieder ins offene Meer zurückgeworfen.“ (Leibniz 1966: 266) Mit diesem Vertigo stimmt überein, was Deleuze eine für den Barock typische ‘Krise des Eigentums’ nennt, eine Krise, die wohl die erste große Krise des Kapitalismus darstellt (Deleuze 2000: 179): Was ist nur ein psychotischer Traum und was ist ‘wirklich’? Besitze ich die Kontrolle über meinen Körper oder sind meine Requisiten zerstreut in konfliktträchtigen Eigentumsbeziehungen? „*Shall I go to my analyst or to my neurologist?*“ (Cache 1995: 125-126)

Zwischen den Monaden oder zwischen ihren molaren und molekularen Verteilungen insistiert aber doch, so scheint Deleuze zu suggerieren, ein sie verbindendes Gehirn, das “wie eine elastische und formlose Membran” (Deleuze 2000: 126-127) die chaotische Vielheit an Monaden siebt, damit eine harmonische Welt erscheinen kann, die von tausenden psychischer und physischer Organisationen bewohnt wird: “Das *vinculum* als Membran oder Wand sortiert gewissermaßen die Monaden, die es als Terme empfängt”. (Ebd.: 183) Daraus sollte man nicht folgern, dass das Gehirn alles ist –,

sondern dass alles, was im organlosen Körper ist, das Produkt einer Faltung des Gehirns ist. Das Gehirn ist der zureichende Grund oder der dunkle Hintergrund, eingeschlossen in jeder Monade, ganz gleich welche Perspektive oder welches Distributionsregime wir in Betracht ziehen.

Dieses Konzept des Gehirns als Grund bildet das entscheidende architektonische Element in Deleuzes später Leibniz-Lektüre. Einerseits setzt Leibniz das Gehirn mit einer undurchsichtigen Leinwand oder einem Falten schlagenden Vorhang gleich. (Vgl. Leibniz 1971: 126) Andererseits ist es eine „Elastizität oder Wirkungskraft“, die „eine Tätigkeit oder Reaktion auszuüben vermag, die sowohl den älteren Falten als den neueren, die aus dem Eindruck der Bilder von außen stammen, angepasst wäre“. (Ebd.) So oder so besteht es aus „gewissen Schwingungen oder Oszillationen [...], wie man solche an einer angespannten Saite bemerkt, wenn man sie berührt, dergestalt, dass sie eine Art von musikalischem Ton von sich gäbe.“ (Ebd.) Wie Deleuze bemerkt, führt Leibniz „eine große barocke Montage durch zwischen der unteren, durch Fenster unterbrochenen Etage und der oberen Etage, die blind und verschlossen, aber mit Widerhall ausgestattet ist wie ein Musiksalon, der die unten sichtbaren Bewegungen in Töne übersetzt.“ (Deleuze 2000: 12) Wenn die phänomenale Welt das Spiel und die individuelle Seele das Theater ist, so ist das Gehirn die geteilte Kompositionsebene – eine gemeinschaftliche „lebendige Haut“ (ebd.) – des großen barocken Gesamtkunstwerks, durch eine unendliche Variation über unendlich viele lokale Abteilungen gefaltet, wie ein geteiltes Außen aller heterogenen Innenseiten, ein doppelseitiger Spiegel zwischen Seele und Körper, in dem die Welt ausgedrückt und produziert wird. Vom lokalen Echo zur globalen Harmonie oder vom kleinen zum großen Ritornell, so erzählt uns Deleuze, wird immer im Gehirn das Prinzip der prästabilierten Harmonie verwirklicht. (Deleuze/Guattari 1992: 715)

5. Aktualisierung, Realisierung und Ähnlichkeit

Nach welchen Prinzipien drückt sich die Welt im Medium des Gehirns, in seiner labyrinthischen ‘Vielfältigkeit’ aus? Ein erster Schlüssel zur Beantwortung dieser Frage

ist Leibniz' Theorie der angeborenen Ideen. In seinen Konzessionen an Lockes Empirismus wird das Gehirn zur Welt und dringt die Welt in die Seele ein – in der schematischen Weise der „Falten, die die eingeborenen Erkenntnisse darstellen.“ (Leibniz 1917: 126) Angeborene Ideen sind keine Vorstellungen der äußerlichen Welt, sondern vielmehr die „Repräsentanten“ der Welt, durch die das Unendliche im endlichen Selbst präsent ist, so dass eine Seele in sich selbst lesen oder entfalten kann, was außerhalb passiert. (Deleuze 2000: 89) Im eingefalteten Zustand sind diese Ideen virtuell und nur an dem „schwachen Schimmern“ (Deleuze 1992: 270) im dunklen Hintergrund der Seele erkennbar sowie an den bewussten Schwingungen des Körpers, der sich in ständiger Interaktion mit dem universalen Fluss der materiellen Welt befindet. „In dieser Weise sind uns die Ideen und Wahrheiten eingeboren als Neigungen, Anlagen, Fertigkeiten oder natürliche Kräfte, nicht aber als Tätigkeiten, obgleich diese Kräfte immer von gewissen, oft unmerklichen Tätigkeiten, welche ihnen entsprechen, begleitet sind.“ (Leibniz 1971: 8) Angeborene Ideen, wie Leibniz auch mit Scaliger sagt, sind die „Samenkörner der Ewigkeit“ (ebd.: 4), die ein unendliches Gedächtnis der Seele bilden, das die ganze Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Universums umfasst. Gleichzeitig aber sind es die organischen Handlungen des Körpers oder der primären Materie, die eine Entfaltung der angeborenen Ideen in Perzeptionen fordern. Die Ideen sind „leuchtende, in unserem Innern verborgene Züge, die bei der Berührung mit der sinnlichen Erfahrung herausspringen, gleich den Funken, die aus dem Gewehr beim Losdrücken heraussprühen.“ (Ebd.) Die Entstehung der Perzeption und der organischen Interaktion sowie ihre wechselseitige Kommunikation bleiben hier noch fraglich.

Wie Deleuze zeigt, verteilt Leibniz die Produktion der Welt auf zwei radikal getrennte Mechanismen gemäß den zwei Etagen des barocken Hauses: Aktualisierung und Realisierung. Auf der Ebene der individuellen Seele werden die Perzeptionen entfaltet, indem differentielle Beziehungen zwischen den kleinen, verschwindenden Perzeptionen integriert werden. Alle Monaden enthalten ein unendliches Reservoir an kleinen Perzeptionen wie eine Art Nebel oder Dunst. Aber jede einzelne besitzt eine spezifische, angeborene Sensibilität mit eigener Reizschwelle und eigener Intensität des Klaren und Distinkten. Angeborene Ideen sind gleichsam 'Filter' (*cribles*) (Deleuze 2000: 147), welche die differentiellen Relationen verteilen, die ihrerseits nur diejenigen

kleinen Perzeptionen hervorheben, die in einem gegebenen Fall zu einer relativ klaren Perzeption führen können. Ähnlich wird auf der Ebene des Körpers die organische Aktion, die mit aktuellen Perzeptionen übereinstimmt, durch einen Prozess der Amplifikation und Kontraktion der miteinander kommunizierenden kollektiven Bewegungsmomente in der Natur erzeugt. Auf der “Schwingungsebene der Materie” (ebd.: 156) ist der Filtermechanismus offensichtlich nicht einer der angeborenen Ideen, sondern einer der elastischen Aktion des *vinculum*s, durch die in der Materie realisiert wird, was in der Seele aktualisiert wird.

Die architektonische Zweiteilung demonstriert, dass die Aktualität nicht die Realität konstituiert. Die untere Ebene ist nicht auf die obere Ebene reduzierbar, weil sie die prästabilisierte Harmonie oder die Kommunikation der individuellen Seelen – die gegenseitige Verbindung und Akkomodation aller individuellen Seelen aneinander, und folglich eine „objektiv reale Welt“ oder ein „Ding an sich“ (ebd.: 171) – eben erst verwirklichen soll. So gibt es bei Leibniz „eine fast schizophrene Spannung“ (ebd.: 58) zwischen der Behauptung, dass Gott allein die Welt gewählt hat, und der Behauptung, dass in jeder Welt jede individuelle Monade frei ist um andere Welten zu wählen, selbst wenn Gott sehr wohl weiß, dass sie das nicht tun wird. Die Wahlfreiheit eines aktuellen Adam setzt nämlich voraus, dass er in seiner Seele andere Neigungen, die anderen möglichen Welten entsprechen, finden kann. Im Körper insistiert gleichsam ein ‘Mehr‘ an Wirklichkeit, als die Seele für sich ausdrücken kann. Auf der Ebene der Seele lässt sich nur *eine* Welt aktualisieren, aber auf der körperlichen Ebene umfasst die sekundäre oder abstrakte Materie *alle möglichen* Welten, sogar wenn sie nicht mit der ‘wirklichen‘ Welt kompatibel sind. Ein aktueller Adam, der sich nicht versündigt hat, bleibt eine Möglichkeit, die weiter insistiert, auch nachdem die virtuelle Welt der Sünde bereits von Gott gewählt worden ist. Hieraus folgt erstens, dass Körper nicht individuell und deswegen nicht notwendig wirklich sind, und zweitens, dass sich die Filterfunktion des Gehirns nicht auf das Virtuelle, sondern auf das Mögliche bezieht, obschon es das direkte physische Komplement der virtuellen Ideen ist.

Zusammengefasst kann man also sagen, dass der Prozess der Realisierung zwischen der Subsistenz der möglichen Welten und der Existenz der aktuellen Welt insistiert. Ausgedrückt in Deleuzes Terminologie: Von der Virtualität zur Aktualität

gelangt man durch ein Feld von nomadischen Intensitäten und den Selektionsprozess ihres kollektiven und reziproken Werdens. Im Gehirn ‘verschmelzen’ die Prozesse von Aktualisierung und Realisierung in einer ‘höheren Entsprechung’. (Deleuze 2000: 52, 226) Wie die ewige Wiederkunft des Gleichen in den „verkleideten Wiederholungen“ steckt, ist das Gehirn die Quelle der komplexen Modifikation des Ganzen: „ein Echo, das sie alle gemeinsam haben, sobald sie sich an einer Wand reflektieren.“ (Ebd.: 181) Denn selbst wenn die Prozesse der Aktualisierung und der Realisierung real unterschieden werden müssen, so handelt es sich doch nur um eine formale und nicht um eine numerische Differenz, denn diese Differenz „zieht keinerlei ontologischen Unterschied zwischen Seienden nach sich“. (Ebd.: 76) Statt auf einen wirklichen Dualismus hinzuweisen, bilden die zwei Etagen des Barock lediglich die provisorische Bühne eines „bi-univokalen“ Monismus, in denen sie sich invers zueinander verhalten: ein Innen und ein Außen, die in gegenseitiger Voraussetzung zur selben Welt und zum selben Haus gehören. (Vgl. ebd.: 52) Wie Leibniz sagt: „Die Seele folgt ihren eigenen Gesetzen, wie der Körper den seinen; und sie treffen aufeinander kraft der prästabilierten Harmonie zwischen allen Substanzen, weil sie alle Vorstellungen eines und desselben Universums sind.“ (Leibniz 2002: 145) Und was könnte der Locus dieser Harmonie sein, wenn nicht das zerebral-nervliche Milieu oder auch das Echo, das sie beide gemeinsam haben?

6. Die Autonomie der Sinnlichkeit: Affekt, Perzept, Konzept

In *Was ist Philosophie?* kehrt dieses Konzept des Gehirns als psychophysisches Ordnungsprinzip wieder. Wenn das Chaos einen Bereich reiner ‘Variabilität’ bezeichnet, d. h. der reinen Vielheiten des Werdens, die wie Blitzschläge mit unendlicher Geschwindigkeit erscheinen und verschwinden, so filtern die Faltungen und Windungen des Gehirns diese Vielheiten mittels kombinatorischer Schemata. Deleuze und Guattari nennen die Schemata „Vitalideen“ (Deleuze/Guattari 1996: 249) und beschreiben ihr Funktionieren, indem sie sich auf Leibniz beziehen: „Als würde man ein Netz aus – aber der Fischer wird womöglich mitgerissen und findet sich auf offener See wieder, während er sich im Hafen angelangt wähnte.“ (Ebd.: 241)

Wie Deleuze hartnäckig behauptet heißt denken schöpferisch tätig sein, und schöpferisch tätig sein heißt immer eine Ebene zu entwerfen, die das Chaos schneidet und auf der das Geschaffene eine autonome Existenz besitzt. Als eine „unendlich maschinenmäßige Maschine“ (Deleuze 2000: 127) durchschneidet das Gehirn das Chaos. Es bildet seine „untere Seite“ und behält so die Ideen bei, die ihm sonst als flüchtige Wesen schon abhanden kommen würden, bevor sie überhaupt geformt worden sind. Zugleich ist es aber durchlässig für kleine Dosierungen von Chaos, die fest gewordene Meinungen sprengen und die Hervorbringung von Neuem ermöglichen. Somit gibt es nichts außerhalb des Gehirns; das Gehirn ist das transzendente Requisite des Denkens. Laut Deleuze und Guattari erstellt die Wissenschaft Funktionen zwischen Variablen, die auf eine Referenzebene verweisen, die dem Werden Grenzen auferlegt –, selbst wenn sie ständig mit chaotischen Elementen konfrontiert wird, z. B. mit infinitesimalen Quantitäten, die seiner Reichweite entkommen. Die Kunst schafft aus materiellen Varietäten endliche Empfindungsblöcke, relativ auf eine Kompositionsebene, auf der die Blöcke einem unendlichen Werden unterworfen sind. Die Begriffe der Philosophie sind Variationen der Unendlichkeit, aber sie erhalten ihre Konsistenz, indem sie sich auf eine Immanenzebene beziehen. Das Gehirn leistet aber die Verknüpfung der genannten drei Ebenen. Es fungiert als abstraktes ‘Diagramm’, gleichsam ein von Ideen wimmelnder Schatten oder dunkler Hintergrund, aus dem Kunst, Wissenschaft und Philosophie hervortreten als (in ihren Faltungen) wirklich unterschieden und doch voneinander untrennbar.

Für Deleuze impliziert das transzendente Gehirn vor allem eine Überwindung des Kantischen Dualismus von Sensibilität und Intelligibilität, weil es keine bloß formelle oder kategoriale Bedingung aller Erfahrung darstellt, sondern ein physisches Kontinuum zwischen Affekten, Perzepten und Konzepten. Vitalideen bilden den affektiven Grund, ein Kontinuum zwischen Perzepten und Konzepten, so dass man nicht länger sagen kann „wo das Sinnliche aufhört und das Intelligible anfängt“. (Ebd.: 195) In diesem Zusammenhang spielt die zerebrale Membran eine ähnliche Rolle wie die reine Sinn-Oberfläche, die in der *Logik des Sinns* zwischen logischen Propositionen und körperlichen Zuständen vermittelt. Ebenso steht die Leinwand in den *Kino*-Büchern

zwischen Welt und Geist oder auch die Macht zwischen dem Sagbaren und dem Sichtbaren in dem Buch über *Foucault*.

In *Was ist Philosophie?* bezeichnet das Gehirn zunächst das oszillierende Interface zwischen Kunst und Philosophie. Entsprechend der Architektur von *Die Falte* folgt die Unterscheidung zwischen Kunst und Philosophie derjenigen des Möglichen und des Virtuellen:

„Dieses [das begriffliche Werden] ist die in einer absoluten Form gefaßte Heterogenität, jenes [das sinnliche Werden] die in einer Ausdrucksmaterie eingebundene Alterität. Das Monument aktualisiert nicht das virtuelle Ereignis, es inkorporiert oder inkarniert es vielmehr: Es verleiht ihm einen Körper, ein Leben, eine Welt. [...] Diese Welten sind weder virtuell noch aktuell, sie sind möglich, das Mögliche als ästhetische Kategorie [...], die Existenz des Möglichen, während die Ereignisse die Wirklichkeit des Virtuellen sind, Formen eines Natur-Denkens, die alle mögliche Welten überfliegen.“ (Deleuze/Guattari 1996: 210)

Abschließend werde ich diese kompakte Bestimmung der Differenz zwischen Kunst und Philosophie weiter entwickeln und zu der anfangs gestellten Frage zurückkommen, wie die beiden Bereiche miteinander im Gehirn interferieren.

Die Kunst zeichnet sich laut Deleuze und Guattari dadurch aus, eine Zusammensetzung von Affekten und Perzepten für sich allein bestehen zu lassen. Der Unterschied zwischen Affekten und Perzepten gründet auf dem leibnizianischen Unterschied zwischen der unbewussten und bewussten Perception. Die Affektivität erlaubt es, innerliche Erfahrung als Modus körperlicher Kommunikation zu verstehen, so dass ein andauernder Reizzustand der Seele mit den körperlichen Bewegungen und Interaktionen (im Sinne eines differentiellen Potentials, aus dem die Perzeptionen entstehen) übereinstimmt. „Was man ‘Perzeption’ nennt, ist kein Sachverhalt mehr, sondern ein Zustand des Körpers, sofern er von einem anderen Körper induziert wird, und entsprechend ist ‘Affektion’ der Übergang von diesem Zustand zu einem anderen, und zwar als Erhöhung oder Verminderung des Potentials bzw. der Potenz unter Einwirkung anderer Körper.“ (Deleuze/Guattari 1996: 179-180)

Zudem sind Affekte und Perzepte nicht mit Affektionen und Perzeptionen zu verwechseln, denn sie gehören nicht zu einem Individuum und seiner gelebten Erfahrung. Stattdessen gehören sie zum organlosen Leben, d. h. zum „Nicht-menschlich-Werden des Menschen“ oder zu den „nicht-menschlichen Landschaften der Natur“. (Ebd.: 199) Ein Körper kann eine substantielle Einheit besitzen ohne individuell zu sein, weil er nur dann individuiert wird, wenn der Filtermechanismus, der seine Teile in einem substantiellen *vinculum* erfasst, bis zu einer konstituierenden Monade zurückverfolgt wird, deren organischen Körper er konditioniert. Aber obwohl Organe die perzeptiv-affektiven Requisiten für die Entwicklung des Lebens der individuellen Monade sind, gilt nicht der umgekehrte Fall. „Selbst als nicht-lebendige und nicht-organische haben die Dinge eine gelebte Erfahrung, eben weil sie Perzeptionen und Affektionen sind.“ (Ebd.: 180) Und: “Nicht jeder Organismus ist mit einem Gehirn ausgestattet, und nicht jedes Leben ist organisch, aber es gibt überall Kräfte, die Mikro-Gehirne bilden, oder ein anorganisches Leben der Dinge.” (Ebd.: 253) Überall in der Materie muss es nicht-menschliche Augen geben und ebenso viele verteilte Gesichtspunkte. Schon Leibniz stattet ausschließlich die vernunftbegabten Monaden mit einem *vinculum* aus, während die Körper, die zu tierischen Seelen gehören – die „übrigen Formen oder Seelen“ von Mineralien, Pflanzen und Tieren, die „in die Materie versenkt“⁷ sind –, stets neue Metamorphosen durchmachen und in verschiedene Kompositionen eingehen. (Vgl. Leibniz 2002: 141) Folglich ist das Modell der Kunst, so wie Deleuze es definiert, das sinnliche Anders-Werden eines Tier-Werdens, d. h. die Animierung des Materiellen auf nicht-menschliche Art und Weise.

Affekte und Perzepte beziehen sich weder auf die gelebte Erfahrung eines perzipierenden Subjekts noch auf subjektunabhängig existierende Objekte, deren Repräsentationen sie dann sein würden. Wird eine Ähnlichkeit mit einem Objekt konstatiert, so ist diese immer eine „produzierte Ähnlichkeit“. (Deleuze/Guattari 1996: 194, 204) Ähnlichkeit verweist auf eine Ausdrucksmaterie oder ‘Gehirnmaterie’, in der sie realisiert wird, so dass die Materie in Empfindung übergeht: „Das Lächeln aus

⁷ Leibniz 1966: 261. Leibniz spricht auch von den „tierischen“ oder „materiellen“ Seelen – nicht, weil sie ideal sind, denn das sind Seelen immer, sondern weil sie der Materie zugehören. Die Körper können „nicht bloß tierisch sein, sondern beseelt: nicht weil sie auf Seelen einwirken, sondern insofern sie ihnen gehören [...]“ (Deleuze 2000: 196)

Ölfarbe, die Geste aus gebranntem Ton, der Schwung aus Metall, das Gedrungene des romanischen Steins und das Aufstrebende des gotischen Steins.”⁸ Weil die Materie, in Anlehnung an Leibniz, keine eigene Realität als Ding an sich besitzt sondern immer ‘abstrakt’ ist, liegt ihre Realität in einer Ähnlichkeit, die in ihr auf verschiedene Weisen synthetisch hervorgebracht werden kann. Die Synthesis wird dabei als ein Resultat aufgefasst und nicht als ein Anfang wie noch bei Kant. Es gibt daher auch keine irreführende Suggestion eines möglichen Objekts jenseits der Sinnesschwelle, das uns von außen affizierte: Die Empfindung kommt zuerst. Wenn ein Körper nicht mit seiner objektiven oder physischen Repräsentation übereinstimmt, dann ist das in der Tat so, weil sie nur ein reines „*feeling*” (ebd.: 180) im Gehirn ist. Die Materie ist ein andauerndes ‘Realisieren’ von Phänomenen, was es schwierig macht „zu sagen, wo die Empfindung tatsächlich beginnt und wo sie aufhört.” (Ebd.: 194) Die Materie besitzt demnach die Allgemeinheit einer Ähnlichkeitsmaterie oder eine das unendliche Chaos der reinen Möglichkeiten ordnende Textur. Jede Empfindungsmaterie faltet weitere Empfindungen, die noch andere in sich einwickeln, so dass jede verwirklichte endliche Form nur eine Falte entfernt ist von einer Unendlichkeit an möglichen anderen, in der Materie verwickelten Empfindungen. (Vgl. Hammond 2010)

Ähnliches gilt auch für Konzepte. In der oben zitierten Passage unterscheidet Deleuze Konzepte von Empfindungen mittels der altehrwürdigen Dualität von Form und Materie. In *Die Falte* heißt es dazu, dass der „Texturologie” eine „Logologie” korrespondiert. (Deleuze 2000: 63) Aber wenn der Aristotelische Hylomorphismus Materie und Form je nach ihrem Inhalt definiert, so sind sie jetzt durch ihre Expressivität in Beziehung gesetzt. Eine Ausdrucksmaterie ähnelt nicht einem nicht-existierenden aktuellen Inhalt, als gäbe es keine Realität jenseits der Aktualisierung, sondern imitiert ‘das Ausgedrückte’, d. h. eine mögliche Welt. Aber können wir vom Konzept als ‘Ausdrucksform’ das gleiche sagen? Auf dem Spiel steht „die Realität des Möglichen, insofern es möglich ist“ (Deleuze 1993: 215), das Mögliche nämlich nicht hinsichtlich eines Inhalts, sondern hinsichtlich seines Ausdrucks.

⁸ Deleuze 1996: 194. „Die Ähnlichkeit richtet sich nach dem Ähnelnden, nicht nach dem Ähnlichen. Daß das Perzipierte der Materie ähnelt, macht, daß die Materie notwendigerweise diesem Verhältnis entsprechend hervorgebracht wird, und nicht, daß dieses Verhältnis einem präexistenten Modell entspricht. Oder vielmehr ist es das Ähnlichkeitsverhältnis, ist es das Ähnelnde, was selbst Modell wird und was der Materie auferlegt, das zu sein, dem es ähnelt.” (Deleuze 2000: 157)

Für Leibniz wird ein Individuum durch seine Perzepte definiert, aber es existiert nur „dank des Vermögens des Begriffs“. (Deleuze 2000: 107) Das Konzept ist der ‘vollständige Begriff’ eines individuellen Existierenden und als solcher das logische Äquivalent der substantiellen Form. Aber während die Materie unendlich viele Möglichkeiten entfaltet, schließt das Individuum nur eine mögliche Welt ein; überdies eine Welt, die aktuell unendlich ist und deswegen jedes Mögliche ausschließt. Obwohl Leibniz alle möglichen Welten im Realisierungsprozess (Reich der Natur) zulässt, ist das im Aktualisierungsprozess (Reich der Gnade) sicher nicht so. Von daher müssen Realisierung und Aktualisierung radikal getrennt bleiben, selbst wenn sie in einem virtuellen Ereignis im Gehirn konvergieren. Indem Leibniz das Ereignis in den Individuen lokalisiert, die es aktualisieren, bleibt das Gehirn auf organische Weise von prästabilierten Verbindungen der allzumenschlichen Doxa (‘Klischees’) stratifiziert. (Deleuze/Guattari 1996: 247-248) Aus diesem Grund trifft hier Deleuzes frühe Leibnizkritik noch immer zu, nämlich die These, dass Leibniz’ fast schizophrene „Unentschiedenheit zwischen dem Virtuellen und dem Möglichen [...] fatal“ ist für die (immer noch identitätslogische) Befreiung der Differenz. (Deleuze 1992: 269-270)

Im Gegensatz dazu begrüßt Deleuze den Leibnizianismus Whiteheads, für den inkompatible Welten in ein und derselben buntscheckigen Welt eingeschlossen sind und für den die Aktualisierungs- und Realisierungsprozesse in einem transversalen Werden verschmelzen. (Vgl. Deleuze 2000: 134-135) Auf der begrifflichen Ebene ist die Realität des Möglichen das Virtuelle, indem das Ereignis außerhalb der empirischen Zeit subsistiert und alle möglichen Welten zugleich überspannt.⁹ Gewiss gründet das Konzept in der Existenz und daher in Affekten und Perzepten – denn wie Leibniz sehr wohl wußte „brauchen die abstrakteste[n] Gedanken irgendeine Art von sinnlicher Perzeption.“ (Leibniz 1890: IV, 563) Aber wenn ein sinnliches Anders-Werden immer realisiert werden muss in einem materiellen Sachverhalt und deswegen, wie die Wissenschaft überhaupt, von einer Verlangsamung des Chaos abhängig ist, so ist das Konzept eine unkörperliche Andersheit oder reine Heterogenität, welche die Einheit oder Konsistenz

⁹ Die Ellipse, die Parabel, die Hyperbel ähneln einander nicht nur in einer höheren Entsprechung der reinen Idealität des Zirkels, der als ‘Sinn’ unterschiedlicher psychophysischer Sachverhalte ausgedrückt wird, sondern der Zirkel subsistiert zugleich als ein in keiner aktuellen Welt erschöpfbares Potential des Werdens, als etwas, das sich selbst ausweicht, so dass „die variable Krümmung den Kreis entthronisiert“ (Deleuze 2000: 67) und sich dieser „auf eine Wegstrecke oder Spirale hin“ öffnet. (Ebd.: 226)

seiner Elemente mit unendlicher Geschwindigkeit überfliegt und sich sofort in einem perfekten nicht-individuellen Zustand auf alles andere bezieht, ohne seine Elemente dabei zu transzendieren. (Vgl. Deleuze/Guattari 1996: 182 f.)

Trotz augenfälliger Differenzen bestätigt Deleuze das von Leibniz entwickelte Konzept des Gehirns. Gleichsam als flatternde, gefaltete Leinwand, Membran oder dunkles Zimmer, in dem Perzeptionen aufleuchten, stellt es eine Verbindung mit der äußerlichen Welt her, die ihre Eindrücke auf dem Körper hinterlässt. Für beide ist das Gehirn ein subjekt- und objektloser Vermittler, in dem die Empfindung die Autonomie eines anorganischen Lebens erhält. Als irreduzible psychophysische Entität aus einer Ausdrucksform und einer Ausdrucksmaterie zusammengesetzt, ist das Gehirn der Ort, an dem Denken und Natur zusammentreffen. Innerhalb der unendlich gefalteten Gehirnmaterie geben Subjekt und Objekt nur „schlechte Annäherungen an das Denken“ (ebd.: 197) ab, weil sie nur relative Horizonte des Denkens sind, während das Gehirn den absoluten Horizont bildet, d. h. einen Horizont, der selbst ständig in Bewegung ist. Alles, was sich im Gehirn ereignet, kommt stets unmittelbar auf sich selbst zurück. Alles partizipiert an einem einzigen Kontinuum, das sich selber an seinen Rändern entlang entwickelt, wie eine Fraktallinie, die in den chaotischen Hintergrund eintaucht, aus dem die Realität hervortritt wie ein endloses Aufkommen des Neuen. Affekte und Perzepte sind hier immer schon „Ereignisse des Denkens“ (ebd.: 80), während Konzepte nicht mehr auf ein Ego zurückverweisen, von dem sie synthetisiert werden. Ereignisse des Denkens sind Kontraktionen, Falten oder individuierende „Wende[n]“ (ebd.: 249) im Gehirn, für die Deleuze den neoplatonischen Begriff der ‘Kontemplation’ verwendet: „Die Empfindung ist reine Kontemplation, denn durch Kontemplation zieht man zusammen, dabei sich selbst in dem Maße betrachtend, als man die Elemente betrachtet, aus denen man hervorgeht.“ (Ebd.: 252) Eine solche Kontemplation ist das ‘Subjekt’ gewordene Gehirn, eine unilaterale Faltung oder Auto-Affektion eines hyperplastischen Gehirns¹⁰, durch die der Grund „zur Oberfläche aufsteigt“ (Deleuze 1992: 49) und ein “Hirn-Denken” (Deleuze/Guattari 1996: 250) entsteht, das seine molekularen

¹⁰ Zum hyperplastischen “Gehirn als transorganisches Organ, als *Organ des Exzesses*”, das zugleich Subjekt und Objekt einer Kreation ist, eine Leinwand, durch die die Welt sich selbst wahrnimmt, siehe Samsonow/Alliez 2000.

Komponenten in einer untrennbaren Variation verbindet, wobei die konzeptuelle Schicht des Gehirns *Philosophie* und die sinnliche Schicht des Gehirns *Kunst* wird.

Literatur

Arthur, T.W. (2007) (Hg.): The Labyrinth of the Continuum. Writings on the Continuum Problem, 1672-1686, New Haven/London.

Bredekamp, Horst (2004): Die Fenster der Monade. Gottfried Wilhelm Leibniz' Theater der Natur und Kunst, Berlin.

Cache, Bernard (1995): Earth Moves. The Furnishing of Territories. Writing Architecture Series, transl. by Anne Boyman, Cambridge.

Deleuze, Gilles (1987): Foucault, übers. v. H. Kocyba, Frankfurt a. M.

Deleuze, Gilles (1992): Differenz und Wiederholung, übers. v. J. Vogl, München.

Deleuze, Gilles (1993): Unterhandlungen 1972-1990, übers. G. Roßler, Frankfurt a. M.

Deleuze, Gilles (2000): Die Falte. Leibniz und der Barock, übers. v. Ulrich J. Schneider, Frankfurt a. M.

Deleuze, Gilles/ Guattari, Félix (1992): Kapitalismus und Schizophrenie. Tausend Plateaus, übers. v. G. Ricke & R. Voullié, Berlin.

Deleuze, Gilles/ Guattari, Félix (1996): Was ist Philosophie?, übers. v. B. Schwibs & J. Vogl, Frankfurt a. M.

Deleuze, Gilles/ Parnet, Claire (1980): Dialoge, übers. B. Schwibs, Frankfurt a. M.

Frémont, Christiane (1996): »Komplikation und Singularität«, übers. v. A. Knop, in: Balke, Friedrich/ Vogl, Joseph (Hg.), Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie, München, S. 61-79.

Hammond, Matthew (2010): »Capacity or Plasticity: So What Just Is a Body?«, in: Tuinen, S. Van/ McDonnell, N. (Hg.), Deleuze and the Fold. A Critical Reader, Basingstoke, S. 225-242.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1875-1890): Die philosophischen Schriften, hg. v. C. J. Gerhardt, Berlin/Hildesheim.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1966): Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Bd. 2, hg. v. E. Cassirer, übers. v. A. Buchenau, Hamburg.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1971): Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, übers. v. E. Cassirer, Hamburg.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (2002): Monadologie und andere metaphysische Schriften, übers. v. Ulrich J. Schneider, Hamburg.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (2007): The Leibniz – Des Bosses Correspondence, hg. v. Brandon Look und Donald Rutherford, New Haven/London.

Mercer, Christia (2001): Leibniz's Metaphysics. It's Origins and Development, Cambridge.

Samsonow, Elisabeth von & Alliez, Eric (2000) (Hg.): Hyperplastik. Kunst und Konzepte der Wahrnehmung in Zeiten der mental imagery, Wien.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.