

---

*Florian Scherübl*

## Territorien, Welten, Erde

*Deleuze' und Guattaris »Was ist Philosophie?«  
als Verabschiedung von Heideggers »Ursprung des Kunstwerks«*

---

### I.

Gilles Deleuze ist zwar oft als Philosophiehistoriker hervorgetreten, hat aber offensichtlich keine Heidegger-Monografie verfasst. Ebenso wenig weist sein Werk allzu viele direkte Bezugnahmen auf Heidegger auf. Vielleicht ist diese Einschätzung aber zu oberflächlich. Erst vor wenigen Jahren hat die Philosophin Janae Sholtz in ihrem bemerkenswerten Buch *The Invention of a People* eine erste ausführliche Gegenüberstellung des Denkens von Deleuze und Heidegger unternommen.<sup>1</sup> Sholtz zeichnet dabei zunächst die ontologischen Voraussetzungen der Philosophen nach, die ausgehend von ihren grundverschiedenen Nietzsche-Deutungen her expliziert werden. Daran anschließend stellt sie die unterschiedlichen Modellierungen von Ästhetik und Politik bei Deleuze und Heidegger dar, wobei als *Tertium Comparationis* beider Denker der von beiden prominent gebrauchte Begriff des Volkes dient. Sholtz vermag so erstmals detailliert aufzuzeigen, wie sich Begriffe, Denkfiguren und Themenkomplexe Deleuze' mit denen Heideggers komparieren lassen.<sup>2</sup> Das ändert zwar nichts daran, dass kein ›Heidegger und die Philosophie‹ aus Deleuze' Schreibmaschine vorliegt: Es motiviert aber dazu, nach weiteren Spuren des deutschen Philosophen in Deleuze' Schriften zu suchen. Das letzte mit Félix Guattari zusammen verfasste Buch, *Was ist Philosophie?* (1991), bietet hier reichlich Anhaltspunkte.

Im Folgenden wird zu zeigen sein, wie darin eine dezidierte Erwiderung und Fortsetzung in Differenz von Gedanken Heideggers stattfindet: Vor allem betrifft das den Streit zwischen Welt und Erde aus dem Aufsatz *Der Ursprung des Kunstwerks* (1936; 1950).<sup>3</sup> Die Kapitel vier und sieben aus *Was ist Philosophie?*, obwohl sie auf den ersten Blick bezugslos erscheinen mögen, entwerfen zusammengelesen eine Erwiderung auf Heideggers so berühmten wie problematischen Anspruch an die Dichter, einem geschichtlichen Volk seine Welt zu eröffnen. Nach einer kurzen Wiedervergegenwärtigung der Grundlagen von Heideggers Überlegungen zur Kunst (II) und Deleuze' oft beiläufigen, aber in ihrer Kritik systematischen Bezugnahmen darauf (III) wird zu sehen sein, wie Deleuze und Guattari in ihrer Philosophie der (De-)Territorialisierung dabei

nicht nur die Begriffe Welt und Erde verschieben: Die unerhörte evolutionäre Vordatierung eines Anfangs der Kunst beim Tier etwa entzieht Heideggers Kunstwerk-Aufsatz gezielt seine Basis; den Menschen, der dank seiner Sprache privilegiert im ›Offenen‹ steht und allein Welt besitzen soll (IV). Über die konkreten Konsequenzen und die manifeste Bedeutung dieser Substitution soll zum Ende nachgedacht werden (V).

## II.

Seit *Sein und Zeit* hat Heidegger Kunst und Geschichte in den Kontext einer Gemeinschaft gestellt, die als Volk adressiert wird. Die Paragraphen 73 und 74 aus dem Hauptwerk exponieren 1927 erstmals die Problematik, die *Der Ursprung des Kunstwerks* 1936 und dann in seiner endgültigen Fassung 1950 in *Holzwege* wiederaufnehmen wird.<sup>4</sup>

Heideggers Versuch, die Geschichtlichkeit auf der Zeitlichkeit des Daseins zu gründen,<sup>5</sup> rückt den Begriff der Welt in *Sein und Zeit* erstmals in einen auch historischen Zusammenhang. Die als primär veranschlagte Geschichtlichkeit des Daseins wird dabei ergänzt von einer sekundären Geschichtlichkeit des innerweltlich Begegnenden. Ist das Dasein primär geschichtlich, so ist es mit ihm auch seine Welt, die den »geschichtlichen Charakter der noch erhaltenen Altertümer«, den Reliquien der Geschichte, »gründet« (GA I.2, 503).<sup>6</sup> Dieser sekundären Geschichtlichkeit gehört nicht nur das einer Welt immanente »Zeug« an, mit dem darin selbstverständlich hantiert wird, sondern überraschenderweise auch die Natur, die als »geschichtlicher Boden« interpretiert wird und damit als historisch vermittelt aufzufassen ist: »Primär geschichtlich – behaupten wir – ist das Dasein. Sekundär geschichtlich aber das innerweltlich Begegnende, nicht nur das zuhandene Zeug im weitesten Sinne, sondern auch die Umweltnatur als »geschichtlicher Boden« (GA I.2, 504). Es ist somit wohl keine Rückprojektion von Späterem auf Früheres, wenn man annimmt, dass Heidegger hier Welt und Erde bereits aufeinander bezogen denkt. Die geschichtliche Welt besitzt einen Boden, den die »Umweltnatur« bildet. Diese ist geschichtlich geworden und so ihrer Auffassung nach historisch und kulturell variabel.

Die primäre Geschichtlichkeit des Daseins wird im § 74 von *Sein und Zeit* wieder eingeschränkt, indem nun die Gemeinschaft in den Vordergrund rückt, der sich das seine eigensten Möglichkeiten ergreifende Dasein verdankt, zunächst über das überlieferte kulturelle Erbe. »Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens *aus dem Erbe*, das sie als geworfene *übernimmt*« (GA

I.2, 507). Das aus der Übernahme des Erbes resultierende Existieren erlaubt gegen die Fremdbestimmung durch Heideggers berühmte Diktatur des »Man« dem Dasein erst eine relative Eigenständigkeit und ermöglicht die »Einfachheit seines *Schicksals*« (ebd.): Schicksal hier verstanden als Ergreifen von einer einzigen der dem Dasein sich eröffnenden Möglichkeiten, welche es fortan definieren wird.<sup>7</sup> Da durch das Erbe ermöglicht, impliziert solches sich selbst zum Schicksal werdende Dasein immer schon eine Übernahme aus der Welt des Mitdaseins. Was das Schicksal des Einzelnen nun über den Umweg des Erbes prägt, nennt Heidegger das Geschick, welches erst durch die Gemeinschaft auf das Dasein kommt. Heidegger bezeichnet diese Gemeinschaft fast beiläufig als Volk, ohne zunächst näher zu spezifizieren, was ein solches auszeichnet.<sup>8</sup> Man ist aus heutiger Perspektive von diesem majoritären Begriff von Nationalkultur nicht wenig befremdet, dem weder Subkulturen noch transkulturelle Übernahmebeziehungen in den Blick geraten.

*Der Ursprung des Kunstwerks* wird die in *Sein und Zeit* begegnende Engführung von Welt, Volk und Geschichtlichkeit im Bereich der Kunst wiederaufgreifen. Fragt Heidegger dabei »Welche Wahrheit geschieht im Werk?« (GA I.5, 23), so stellt er ein bestimmtes Wahrheitsgeschehen ins Zentrum seines Textes (dies allein schon durch die Absätze *Das Werk und die Wahrheit* sowie *Die Wahrheit und die Kunst*). Die Kunst stelle einen von fünf Modi dieses Geschehens dar, welches als schaffende Tätigkeit dem altgriechischen Sinn von *téchne* entsprechen soll: Als »Hervorbringen des Seienden« (GA I.5, 48f.) im Sinne der Unverborgenheit (*aletheia*).<sup>9</sup>

Hervorgebracht werden dabei die beiden Größen Welt und Erde, wobei letztere an die Stelle der oben erwähnten »Umweltnatur« tritt. »Das Werk stellt als Werk eine Welt auf. Das Werk hält das Offene der Welt offen« (GA I.5, 31). Welt erweist sich durch ihre Engführung mit Geschick und Volk als Fortführung jenes Begriffs einer geschichtlichen Welt aus *Sein und Zeit*: »Die Welt ist die sich öffnende Offenheit der weiten Bahnen der einfachen und wesentlichen Entscheidungen im Geschick eines geschichtlichen Volkes« (GA I.5, 35). Aufgrund dieser geschichtlichen Eröffnung von Welt sind eben »Weltentzug und Weltzerfall [...] nie mehr rückgängig zu machen« (GA I.5, 26), die einen im Moment der Musealisierung sich vollendenden Prozess bekunden: Museumsreif geworden, sind die Werke Anzeige einer verschwundenen Welt, in der nicht mehr gelebt werden kann.<sup>10</sup> Komplementär zur Aufstellung einer geschichtlichen Welt verhält sich die Herstellung von Erde. Gezielt scheint damit auf die materielle Fundierung, worauf das »Wohnen in der Welt« (GA I.5, 32) des geschichtlichen Menschen gegründet werden kann.<sup>11</sup> Der Begriff der Erde stellt dabei offenbar einen Versuch dar, die griechische *phýsis* als Nicht-Sinn respektive Selbst-

Verständliches und Voraus-Gesetztes zu denken, der dem in den Bahnen einer Welt konstituierten Sinnzusammenhang unterlegt bleibt, ohne dass die derart buchstäblich grundlegende Auffassung von Erde wiederum thematisch würde.<sup>12</sup> Wie der Vorgänger der Erde, die »Umweltnatur« bereits in *Sein und Zeit* mit Welt und damit dem Problem der Geschichtlichkeit konfrontiert wurde, so spielt auch letzteres im Kunstwerk-Aufsatz in diesen Zusammenhang hinein. Sofern das Kunstwerk diese Welt aufstellt, schafft es zugleich einem geschichtlichen Volk Welt oder expliziert wenigstens seinen Weltbezug und stellt ein spezifisches Verhältnis zur Erde her, wobei diese sich als Verschließende komplementär zum Offenen der Welt verhält.<sup>13</sup> Es ist darum gerade der Streit von Welt und Erde, der die Eröffnung von Wahrheit erlauben wird. Dadurch entstehe ein Riss, der im Werk in Form seiner Gestalt persistiere. Ist dieser »stets aus *jenem* Stellen und Ge-stell zu denken, als welches das *Werk* west, indem es sich auf- und herstellt« (GA I.5, 51), so ist mit dieser Wortwahl nicht nur eine Übersetzung des Griechischen *téchne* angestrebt, sondern außerdem eine Abgrenzung des Werkes zum »Gestell« der neuzeitlichen Technik intendiert.<sup>14</sup> Schließlich macht allein der Begriff des Kunst-Werks deutlich, dass dabei auch auf eine Konzeption von Kunst abgezielt wird, die insofern traditionell zu nennen ist, als mit der Werk-Kategorie ein Begriff autonomer, vom Dispositiv der Ästhetik eingekreister Kunst übernommen wird, die einen gesonderten Bereich neuzeitlicher menschlicher Praxis darstellt. Kunst ist, wie die Eröffnung von Wahrheit und die Begabung mit Sprache, für Heidegger etwas ganz wesentlich Humanes. Dementsprechend wiederholt Heidegger fast wörtlich seine Demarkation zwischen Anorganischem, Animalischem und Humanem aus der Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik* im Kunstwerk-Aufsatz.<sup>15</sup> Diese Einschränkung von Kunst auf das Werk, des Werkes auf die Eröffnung von Welt und Herstellung von Erde, seine Verbindung mit Sprache und Offenem und ihre Ausweisung als genuin menschliche Möglichkeiten ipfelft schließlich in der Privilegierung der Dichtung unter den Künsten.

Die Dichtung ist die Sage der Unverborgenheit des Seienden. Die jeweilige Sprache ist das Geschehnis jenes Sagens, in dem geschichtlich einem Volk seine Welt aufgeht und die Erde als das Verschlussene aufbewahrt wird. Das entwerfende Sagen ist jenes, das in der Bereitung des Sagbaren zugleich das Unsagbare als ein solches zur Welt bringt. In solchem Sagen werden einem geschichtlichen Volk die Begriffe seines Wesens, d.h. seiner Zugehörigkeit zur Welt-Geschichte vorgeprägt. (GA I.5, 61 f.)<sup>16</sup>

Die Dichtung vor allen anderen Künsten ist privilegiert, einem geschichtlichen Volk seine Welt und Konzeption des Seienden, der »Umweltnatur« oder Erde, zu bereiten.

Es ist oft auf die unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten von Hei-

deggers Ausführungen in *Der Ursprung des Kunstwerks* hingewiesen worden: Einmal lässt sich der Text innerhalb einer »revolutionären Lesart« als Revision des Wahrheitsbegriffes von *Sein und Zeit* begreifen, wobei dem Kunstwerk die Erschließung einer neuen Sprache und eines neuen Weltverständnisses zugeschrieben wird. Alternativ ist eine »reflexive Lesart« denkbar, in der das Kunstwerk hingegen den komplexen Rahmen eines Bezugs auf Wahrheit lediglich zu demonstrieren vermag.<sup>17</sup> Ein wirklicher Klärungsversuch dieser Ambiguität hätte auch die keineswegs nachgeordnete Rolle des Volkes in diesem Zusammenhang aufzugreifen: Will Heidegger hier von einem schon bestehenden Volk ausgehend auf eine bloße Aufdeckung von dessen Wahrheitsbezug durch die Kunst hinaus? Oder erscheint die Kunst selbst nicht als Vehikel, das ein Volk überhaupt erst schafft? Eine der jüngeren Interpretationen des Streits von Welt und Erde – diejenige Janae Sholtz' – stellt in diesem Sinne vor allem das geschichtlich Werden eines Volkes ins Zentrum ihrer Lektüre, welches sich vor allem als reflexive Wiederaneignung des »Geschicks« über die unter den Künsten privilegierte Dichtung ergibt.

The poet and the poetical open a clearing onto being for which a people can decide or not, and it is the intersection with the work of art that makes Heidegger's notion of a people unique, representing a break with past understandings of what it means to be a people. For him, a people, for which he is advocating, has not arrived and is, thus, to come. The distinction between a people and a mere public is thus a difference in attunement, of having the ears to hear (*hören*) in order that they may belong together (*gehören*). A public goes about its everyday business, always thinking only in terms of its tasks. A people think in terms of both tasks and endowment. A people becomes *historical* in taking up the task of learning its endowment.<sup>18</sup>

Das Volk stehe demnach der Öffentlichkeit (»public«) des mit dem Gestell paktierenden »Man« Heideggers gegenüber; das Volk werde von der Stimme der Dichter, sofern es sie denn hört, erst in die Existenz gerufen; und gerade dadurch lässt sich für Sholtz des Weiteren auch sagen, dass es immer noch im Kommen sei (»a people [...] has not arrived and is, thus, to come«). Dieser letzte Aspekt scheint bereits die Nähe zu jenen *à venir*-Formeln französischer Denker zu suchen, wie sie auch Deleuze in seinem *peuple à venir* aufruft, muss aber meiner Meinung nach streng davon abgegrenzt werden. Das Kommen eines Volkes scheint für Heidegger nicht ein unabschließbarer Prozess oder unendlicher Aufschub: Es wird für durchaus realisierbar gehalten, worauf die Rektoratsrede und Hölderlin-Vorlesungen vielfach hindeuten. Das Kommende scheint bei Heideggers weit weniger stark Grenzbegriff zu sein als bei seinen französischen Lesern.

III.

Die irreführende Einordnung einer sogenannten poststrukturalistischen oder postmodernen Philosophie als Heideggerianismus hat lange Zeit verdeckt, wie sehr sich Autoren wie Deleuze oder Derrida im Grunde an einer Überwindung Heideggers zu schaffen machten. Bei Derrida wurde das spätestens während der 80er Jahre und durch die genauen Analysen in Arbeiten wie *Geschlecht (Heidegger)* oder *Vom Geist* deutlich.<sup>19</sup> Bei Deleuze begegnet Heidegger weit seltener als Bezugspunkt: Der deutsche Philosoph scheint oft nicht mehr als eine Referenz neben anderen zu sein.<sup>20</sup> Nur die Essaysammlung zur Literatur, *Kritik und Klinik*, widmet ihm einen kurzen Text, der aber genauso sehr (vielleicht sogar mehr) Alfred Jarry und die Pataphysik als Vorläufer Heideggers behandelt.<sup>21</sup> Man musste erst *Was ist Philosophie?* und seine Einführung einer Geophilosophie abwarten, um entschiedene Worte zum deutschen Philosophen zu lesen: »Heidegger hat sich auf den Wegen der Reterritorialisierung verirrt, denn diese Wege sind unmarkiert und ohne Geländer. Vielleicht war dieser strenge Professor verrückter, als es den Anschein hatte. Er hat sich im Volk, im Boden, im Blut getäuscht.«<sup>22</sup> Dies klingt auf den ersten Blick nach forscher Ablehnung. Doch ist die Auseinandersetzung Deleuze' mit Heidegger tiefschürfender, länger und intensiver als diese explizite Erwähnung vermuten lässt. Zudem ist in der doppelten Nennung von Volk und Boden bereits der Kunstwerk-Aufsatz als ungenannter philosophischer Abstoßungspunkt markiert.

Bevor ich indes auf den genauen Kontext von *Was ist Philosophie?* zu sprechen komme, lohnt sich ein Umweg. Janae Sholtz hat bezüglich des Verhältnisses zu Heidegger auf die Bedeutung von Deleuze' Rezension dreier Bücher des griechischen, aber in Frankreich lehrenden Philosophen Kostas Axelos hingewiesen.<sup>23</sup> Auf Deutsch findet sich diese Besprechung – auf Französisch unter dem Titel *Faillie et feux locaux* im April 1970 in der Ausgabe 275 der Zeitschrift *Critique* veröffentlicht – als *Spalte und örtliche Feuer* in der Textsammlung *Die einsame Insel*.<sup>24</sup> Deleuze bespricht in dem kurzen Text Axelos' Arbeiten *Vers la pensée planétaire* (Paris 1974), *Arguments d'une recherche* (Paris 1969) und die Aphorismen-Sammlung *Le jeu de monde* (Paris 1969).<sup>25</sup> Axelos, der Teile der Frankfurter Schule für französische Leser zugänglich machte und unter anderem auch ein Vorwort zur französischen Ausgabe von Lukács' *Geschichte und Klassenbewusstsein* schrieb,<sup>26</sup> befasst sich in diesen Texten gerade mit Heidegger, den Vorsokratikern, aber auch mit der Figur des Spiels. Deleuze' Rezension erläutert Axelos' Begriff des Spiels mit einem Verweis auf Eugen Finks *Spiel als Weltsymbol*.<sup>27</sup> In Anschluss an einen Aufsatz Jacques Ehrmanns benennt Deleuze Finks Haupteinsichten: »1. Das Spiel hat kein Subjekt; 2. das Spiel ist

Kommunikation; 3. das Spiel ist Raumzeitspirale; 4. das Spiel ist endlich und unbegrenzt, weil es selbst die Grenzen zieht; 5. das Spiel impliziert und expliziert das Abseits.<sup>28</sup> Dieses Interesse bei Fink und Axelos für ein entgrenztes Spiel (das nicht mehr als Erfindung und Kennzeichen eines *homo ludens* erscheint) weist auf Deleuze' eigene Philosophie zurück. Schon in der zehnten Serie der Paradoxa *Vom idealen Spiel* versucht Deleuze einen Spiel-Begriff zu entwickeln, der den an Fink hervorgehobenen Eigenschaften entgegenkommt, indem das ideale Spiel sowohl subjektlos als auch kommunikativ erfolgt und seine eigenen Grenzen, als die seine Regeln sich verstehen lassen, mit jedem Spielzug oder Würfelwurf neu absteckt.<sup>29</sup> Deleuze' Spiel ist dabei 1969 noch als aleatorischer Effekt der Struktur konzipiert und findet sich so in eine Art dynamischen Strukturalismus eingelassen, wie ihn *Woran erkennt man den Strukturalismus?* und *Logik des Sinns* konzipieren.<sup>30</sup> Die Fokussierung auf Axelos betont andere Aspekte: Dieser unterziehe nun die an Fink hervorgehobene und Deleuze fraglos entgegenkommende Idee eines Spiels der Welt einer Transformation. Diese Umwandlung hat deutlich mit Heidegger zu tun.

Zweifellos akzeptiert Axelos diese Unterscheidung zwischen dem Spiel des Menschen, dem Spiel in der Welt und dem Spiel der Welt. Aber er unterzieht sie der Umformung, die er im allgemeinen an allen heideggerischen Begriffen vornimmt und bei der die Welt dem Planetarischen weicht, die »Bestandsicherung« der Strategie, das Sein und die Wahrheit dem Umherirren.<sup>31</sup>

Man kann hier bei genauem Lesen und mit den Begriffen der Bände von *Kapitalismus und Schizophrenie* im Ohr, bereits Deleuze' eigene Weiterschreibung dieser Überschreitung Heideggers durch Axelos erkennen. Denn die kosmischen Kräfte, die Kriegsmaschine und das nomadische Umherirren aus *Tausend Plateaus* scheinen in dieser Transformation Heideggers aus dem Geist des Spiels bereits anzuklingen.<sup>32</sup> Nun fügt aber Deleuze noch eine weitere Assoziation hinzu:

Axelos geht nicht (phänomenologisch) vom Spiel des Menschen aus, um es für fähig zu halten, (ontologisch) das Spiel der Welt zu symbolisieren. Er geht von einem Dialog aus, einem sogenannten planetarischen Spiel, das bereits das Spiel des Menschen mit dem Spiel der Welt verbindet. Er gibt der Formulierung *es spielt, ohne Spieler* ihren vollen Sinn. Mit ihm findet die Überwindung der Metaphysik die Bedeutung wieder, die Alfred Jarry ihr entsprechend der Etymologie gegeben hatte, »Pataphysik«, planetarische Heldentat des Doktor Faustroll, aus der heute das Heil der Philosophie kommen kann.<sup>33</sup>

Das Spiel der Welt, wie es Anfang der 70er Jahre bei Deleuze noch heißt, ist demnach ein Spiel, das nicht auf den Menschen beschränkt werden kann. Es geht

hier um einen Begriff von Welt, der nicht auf die humane Welt einzuengen ist und demnach ebenso wenig auf die Bewegung von Welt und Erde Heideggers. Diese Bewegung bleibt bei Heidegger poetische Handlung, vom Kunstwerk auf den Weg gebracht und vor allem im Offenen, in der Sprache, innerhalb einer humanen Perspektive vollzogen. Axelos' kosmisches Spiel überwindet demnach Heidegger, weil es Welt nicht mehr in den menschlichen, allzumenschlichen Rahmen sperrt.<sup>34</sup> Dies wird allerdings zugleich einen anderen Begriff von Erde fordern (der in Axelos' Term des Planetarischen aufscheint). Der Hinweis auf Jarry macht die Frontstellung gegen Heidegger unmissverständlich deutlich. Er wirkt wie ein Vorspiel des späteren, in *Kritik und Klinik* inkludierten Textes Deleuze' über Jarry und Heidegger und schlägt so implizit die Brücke zu einem Projekt der Überwindung eines Denkens des Seins.<sup>35</sup> Dieses Projekt wird nicht auf Axelos abgewälzt: Deleuze' Philosophie betreibt es selbst so intensiv wie implizit. Begriffe wie Boden, Erde, Welt werden dabei einerseits ersetzt oder verdrängt durch Territorium oder Re-/Deterritorialisierung und andererseits erschüttert durch Neu-Konzeptualisierungen (Welt, Erde). Das Terrain der Geophilosophie wird so mit einem Beben ausgehoben.

#### IV.

Man kann die Auseinandersetzung mit Heidegger nicht *Was ist Philosophie?* allein vorbehalten: Vergegenwärtigt man sich die Dominanz des Spiels in *Logik des Sinns*, einschließlich des ersten Auftauchens von Begriffspaaren wie Deterritorialisierung/Reterritorialisierung ab den 70er Jahren, so findet sich die philosophische Kritik Heideggers schon rein begrifflich von langer Hand anvisiert. Hier ließe sich etwa das Ritornell-Kapitel aus *Tausend Plateaus* anführen, welches mit Heideggers anthropozentrischer Kunstontologie aus *Der Ursprung des Kunstwerks* durch eine Berücksichtigung des Tieres bricht.<sup>36</sup> In *Was ist Philosophie?* allerdings laufen diese verschiedenen Fäden zusammen und beginnen erstmals das Muster klar abzuzeichnen, das Deleuze' Arbeiten mit und ohne Guattari bis dahin bestenfalls als dunkel und verworren erscheinendes Geflecht aufwiesen. Der letzte zusammen mit Guattari verfasste Text ist 1991 daher nicht weniger als Deleuze' späte, fast heimliche Abrechnung mit dem Meisterdenker von Meßkirch. Schon der Titel weist darauf hin, indem er den fragenden Gestus, den Heidegger seinen kurzen Abhandlungen seit der ›Kehre‹ so häufig verlieh, belehnt. Auch die Axelos-Rezension setzte mit einer Verschiebung des Begriffs der Welt an, einem zentralen Konzept aus *Der Ursprung des Kunstwerks*. Die gesamte Idee der Geophilosophie, die Deleuze und Guattari

im vierten Kapitel ihres Buches vorschlagen sowie das siebte Kapitel über die Kunst (*Perzept, Affekt und Begriff*) stellen einen impliziten Umsturz des Streits von Welt und Erde dar, indem sie deren Konstellation auch in Beziehung auf ein Volk – einschließlich einer Transformation noch dieses Begriffes – völlig neu ausrichten. Dabei zielt die Geophilosophie durch eine Rekonzeptualisierung von Erde (1), eine Kritik seins- oder subjektgeschichtlicher Philosophiegeschichte (2) und der Aufrichtung neuer Begriffe in der Kunstphilosophie (3) darauf ab, ein von Heidegger eröffnetes denkerisches Terrain neu zu bestellen, um darauf eine ganz andere Philosophie von Welt, Erde, Territorium und Kosmos zu errichten.

(1) Das Projekt einer Geophilosophie erscheint zunächst *avant la lettre* eng an eine Auseinandersetzung mit der Phänomenologie gekoppelt. Bereits der Begriff des anderen als möglicher Welt, den *Was ist Philosophie?* ganz zu Anfang aufgreift, wäre hier in einem post-phänomenologischen Kontext zu sehen. Die grundsätzliche Erschließung von Welt als Perspektive eines Individuums stellt dabei früh etwas wie Deleuze' Antwort auf das von Heidegger aufgeworfene Problem des Daseins in seiner je erschlossenen Welt dar.<sup>37</sup> Dabei leugnet Deleuze nirgendwo die menschliche Sonderstellung, etwa durch die doppelte Artikulation und die Eröffnung der Welt durch Sprache; er scheint aber keineswegs bereit, nichtmenschliche Weltzugänge durch die Disqualifizierung als weltarm oder weltlos zum philosophischen Anathema zu erklären. Umgekehrt bleibt noch der Mensch auf die Erde verwiesen: Denn »Denken geschieht vielmehr in der Beziehung zu dem Territorium und zu Terra, der Erde.«<sup>38</sup>

Eine anfängliche Erwähnung Husserls zeigt schon, dass Erde nicht einfach als ruhendes, non-agentielles Substrat anzusehen ist. Dieses Problem sieht die Phänomenologie nicht. Die Idee einer universalen humanen Lebenswelt wird nicht genügt haben, die Bewegung des Lebendigen als ständige Deterritorialisierung oder Auflösung der erschlossenen Territorien zu fassen.<sup>39</sup> Genauso wenig aber auch Heideggers Erde, die bloß unterschiedlich gefasstes Substrat im Wechsel der auf ihr von Menschen errichteten Welten bleibt.

Deleuze und Guattari verändern den so abgesteckten Begriff der Erde entschieden. Bereits im dritten Teil des *Anti-Ödipus* taucht ihre Erde erstmals auf und wird dort als Vermittlung einer Art ursprünglicher, vorstaatlicher Produktion vor dem Auftauchen der Territorialmaschine gefasst, die Körper und Zeichen codiert: »Die ursprüngliche, wilde Einheit von Wunsch und Produktion bildet die Erde.«<sup>40</sup> *Tausend Plateaus* wird den Begriff konkretisieren, indem es die frühere Differenzierung aufgreift. Dabei wird deutlich, dass die Produktion keine allein menschliche sein kann. Die Erde macht das aus, was im durch Arbeit konstituierten Territorium diesem gerade widersteht:

Aber die Erde ist natürlich etwas anderes als ein Territorium. Die Erde ist der tiefste Intensitätspunkt des Territoriums, oder sie wird wie ein Brennpunkt aus ihm herausprojiziert, dorthin, wo die Kräfte aufeinanderprallen und sich sammeln. Die Erde ist keine Kraft unter anderen mehr, und auch keine geformte Substanz oder ein codiertes Milieu, das seinen Umfang und seinen Anteil hätte. Die Erde ist zu diesem Ringen aller Kräfte geworden, der Kräfte der Erde und der Kräfte von anderen Substanzen, so daß der Künstler nicht mehr mit dem Chaos konfrontiert ist, sondern mit der Hölle und dem Unterirdischen, dem Bodenlosen. Er läuft nicht mehr Gefahr, sich in Milieus zu verlieren, sondern zu weit in die *Erde* einzudringen.<sup>41</sup>

Anfangen mit dem dritten Kapitel über *Die Geologie der Moral* entwirft *Tausend Plateaus* – fast als handle es sich dabei um eine *Phänomenologie des Anderen des Geistes* – eine Art Naturgeschichte als Schichtenlehre des Planeten, die im Ritornell-Kapitel bis zur Genese der Kunst aus dem Tiergesang zurückgeht.<sup>42</sup> So können Deleuze und Guattari ihre Erde, wie Heidegger die seine, mit dem Künstler zusammenbringen. Die Erde erscheint hier als jener Punkt im Territorium, der eigenen kleinen Welt, der auf ein Außen geöffnet ist und auf das Wirken der kosmischen Kräfte, die nicht mehr im Territorium, dem eigenen Boden, gebunden werden können. In diesem Sinn wirkt die Erde dem Bodenlosen gleich: Einem insofern losen Boden, als er eine von seiner Fassung durch die Menschen unabhängige Geschichte und Bewegung besitzt. Diese Erde ist kein Grund, der – selbstverständlich und der Explikation nicht bedürftig – den unterschiedlichen erschlossenen Welten unterliegen würde. Es ist eine selbst immer schon aktive und von anderen Wesen mit gänzlich differenten Zugängen bearbeitete Substanz: Damit aber »keine geformte Substanz« im hylemorphistischen Sinn, sondern eigenständiges Leben. Wenn Deleuze und Guattari nach ihrer Zurückweisung Husserls direkt auf die Schalentiere Langusten verweisen, die ihr Territorium verlassen, so findet sich eine Lebendigkeit der Erde jenseits menschlicher Aktivität in die Figur der Deterritorialisierung eingetragen. Laut *Tausend Plateaus* ist die Erde doch ein »Ringen aller Kräfte«. Entsprechend heißt es elf Jahre später von ihr: »Die Erde ist kein Element unter anderen, sie vereinigt alle Elemente in einer Umfassung, bedient sich dabei aber des einen oder des anderen zur Deterritorialisierung des Territoriums.«<sup>43</sup> Die ganze Wechselbewegung von Deterritorialisierung und Reterritorialisierung – als Bewegung vom eigenen Boden hin zum Bodenlosen der Erde und umgekehrt – enthumanisiert und substituiert Heideggers Streit zwischen Erschlossenem und Verborgenen, Welt und Erde. Deren »Ur-Streit« eröffnete Wahrheit als Unverborgenheit für Heidegger: Keine Welt von Erkenntnisobjekten, die sich nicht auf gewisse Weise eine *phýsis* gibt und darauf eine neue Entbergung des Seins erzeugt.

(2) Das Problem, dem Heidegger für Deleuze und Guattari so verfällt – genauso wie angeblich Hegel und was beide davon abhält, zu diesem neuen Begriff von Erde zu gelangen – besteht in der Sehnsucht nach der griechischen Erde. Sie unterlegt beiden Philosophien, der hegelschen wie der heideggerschen, zugleich eine bestimmte Art Geschichtsphilosophie von Ausgang und Rückkehr nach Griechenland. Zwar gilt: »Heideggers gesamte Reflexion über Sein und Seiendes nähert sich der Erde und dem Territorium.«<sup>44</sup> Doch versucht die deutsche Philosophie angeblich das zu denken, was den Griechen daran verborgen blieb, Subjekt oder Sein. »Hegel und Heidegger bleiben insoweit Historisten, als sie die Geschichte als eine Innerlichkeitsform denken, in der der Begriff notwendig sein Geschick entfaltet und enthüllt.«<sup>45</sup> Dies gilt noch für den Kunstwerk-Aufsatz, demzufolge einem geschichtlichen Volk seine Welt auf dem Boden der Erde aufgehe, wobei diese Eröffnung durch Heideggers Prämissen die Menschen zu den aufs Sein verwiesenen Statisten einer Geschichte von Entbergungen macht: »Hirten des Seins: in einer bekannten Diktion aus Meßkirch. Das Problem von Heidegger und Hegel ist – in den Augen von Deleuze und Guattari zumindest –, den Ausgang aus griechischem Ursprung als eine notwendige Rückkehr zu diesem und dies in Form einer Entfaltung des Subjekts oder einer Geschichte des Seins fassen zu wollen.«<sup>46</sup>

Die Geo-Philosophie samt Orientierung an ihrer Erde verpflichtet sich hingegen Fernand Braudels Geo-Geschichte und verschreibt sich nicht den Notwendigkeiten, sondern den Kontingenzen des historischen Prozesses.<sup>47</sup> Alle teleologisch interpretierbaren Verlaufsmodelle, wie etwa jene Hegels und Heideggers, sind ihr daher fremd. Einer Wiederaneignung des Griechentums durch die Deutschen – wie man es wenigstens bei Heidegger klar vorfindet – steht so die permanente Revolution gegenüber, die ein Werden provoziert, das nicht zur Geschichte gehört, Welt, Erde und Volk vielmehr ständig und absolut deterritorialisiert: »Die Revolution ist die absolute Deterritorialisierung an jenem Punkt, an dem diese nach der neuen Erde, dem neuen Volk ruft.«<sup>48</sup> Die absolute Deterritorialisierung konvergiert mit der Erde, die Begegnungsort mit kosmischen Kräften oder möglichen Kontingenzen wird.<sup>49</sup> Dies stellt nun aber einen unruhigen Begriff der Erde und des Kosmos dar: Nämlich insofern sie das Denken ständig mit Neuem und Unabsehbarem zu konfrontieren scheinen, wobei diesem als Reaktion und Selbstbehauptung nur die Schaffung ständig neuer Begriffe bleibt. Das unausgesetzte Einbrechen des Neuen in zuvor abgesteckte Territorien und Welten provoziert so zugleich eine Erneuerung des Denkens, das nicht einfach nur als Vollendung oder Wiederaufnahme eines früheren zu konzipieren ist. »*Absolut* aber ist die Deterritorialisierung, wenn die Erde in die reine Immanenzebene eines Sein-Denkens, eines Natur-Denkens mit unendli-

chen diagrammatischen Bewegungen eingeht. Denken besteht im Aufspannen einer Immanenzebene, die die Erde absorbiert (oder vielmehr: adsorbiert).<sup>50</sup> Das Denken hätte demnach die Erde aufzunehmen, zu absorbieren und sie zugleich zu adsorbieren: Sie auf ihrer Oberfläche, dem Denken, wieder herzustellen als eine unaufhörliche Bewegung, der noch das Denken selbst entspricht.<sup>51</sup> Die absolute Deterritorialisierung restauriert damit aber nicht eine passive griechische Erde, sondern setzt Erde selbst als schaffende Kraft, als Immanenz, in Bezug auf die noch das menschliche Begriffe-Schaffen sich abspielt.

Das ist der Einsatz des Geophilosophie-Kapitels: Indem ein zu Heidegger und Hegel alternativer, kontingenzbetonter Zugriff auf die Geschichte der Philosophie unternommen wird, indem eine andere Konzeption der Erde vorgeschlagen wird und indem diese zugleich als Eigenbewegung jenseits einer Wiederaneignung des Seins gedacht ist, setzt sich die Philosophie des Werdens an die Stelle jener des Seins.

(3) Die Opposition zu Heidegger lässt sich noch hinsichtlich des Begriffs der Kunst verschärfen, den *Was ist Philosophie?* ebenfalls bedenkt. Setzt Denken sich in *Was ist Philosophie?* aus Wissenschaft, Philosophie und Kunst zusammen, so bilden diese drei Größen ein ›Gehirn‹, das Deleuze und Guattari nicht mit dem physischen Organ verwechselt wissen wollen.<sup>52</sup> Abgesagt ist damit nicht nur Heideggers schroffer Demarkation zwischen Wissenschaft und Philosophie (»Die Wissenschaft denkt nicht« IGA I.8, 9).<sup>53</sup> Zugleich wird ein Ursprung von Kunst schon im Prähumanen gesucht. Das ist nicht nur ein Bruch mit Heidegger, für den das Kunstwerk ja eine Wahrheit des Seins eröffnet, die den Menschen vorbehalten bleibt. In quasi allen und nicht nur den zeitgenössischen Ästhetiken wird Kunst als eine genuin menschliche Angelegenheit betrachtet.<sup>54</sup> Bereits *Tausend Plateaus* hatte allerdings ausgehend vom Vogelgesang und seinem Ritornell verkündet, es »wartet die Kunst nicht auf den Menschen, um zu beginnen«. <sup>55</sup> Solche Praktiken gelten der Absteckung eines Territoriums und basieren auf Komponenten, die eine erste Merkwelt im Sinne Uexkülls erschließen und zugleich, wie bei André Leroi-Gourhan, auf eine Abstammungslinie der Kunst aus Rhythmik und Tanz verweisen, die allerdings hier weitergezogen wird.<sup>56</sup> Durch sie werden erstmals nicht-funktionale sinnliche Qualitäten emergent, die konstruktiv eingesetzt werden können.

Die Kunst beginnt vielleicht mit dem Tier, zumindest mit dem Tier, das ein Territorium absteckt und eine Behausung errichtet (beides ergänzt sich oder verschmilzt bisweilen im sogenannten Habitat). [...] Das Territorium impliziert die Emergenz von reinen sinnlichen Qualitäten, *sensibilia*, die nicht länger bloß funktional sind, statt dessen Ausdrucksmerkmale werden und darin eine Transformation der Funktionen

ermöglichen. Gewiß ist die Expressivität bereits weit im Leben verstreut [...]. Doch erst mit Territorium und Haus wird sie konstruktiv und errichtet die rituellen Monumente einer Tier-Messe, die die Qualitäten feiert, bevor sie aus ihnen neue Kausalitäten und Finalitäten gewinnt. Diese Emergenz ist bereits Kunst, nicht nur in der Behandlung äußerlicher Materialien, sondern in den Stellungen und Farben des Körpers, in den Gesängen und Schreien, die das Territorium markieren.<sup>57</sup>

Deleuze und Guattari suchen hier einen primordialen Ort der konstruktiven Kraft der Kunst auf und finden ihn im tierischen Bau des Territoriums. Diese erste Komponente von Kunst kann weder auf das in einem Werk sich vollziehende Wahrheitsgeschehen eingeschränkt noch als Produktion ästhetischer Waren für einen ausgewählten Kreis mit einem bestimmten Rezeptionsmodus begriffen werden. Es ist zunächst Absteckung von Territorien, eine animalische, dem Menschen vorausliegende Tätigkeit, die erst bei ihm bestimmte selbstzweckhafte Funktionen annimmt.

Dass von einem Beginn der Kunst beim Tier die Rede ist, stellt daher keineswegs einen Widerspruch zu ihrer Entwicklung und Veränderung dar, noch zielt es darauf ab, die zutage liegenden Unterschiede zwischen Tier und Mensch zu tilgen.<sup>58</sup> Auch Deleuze und Guattari definieren das *Kunstwerk* durchaus eingeschränkter, nämlich als Affekt- und Perzeptblock. Die Kunst des Menschen gibt nicht individuelle Affektionen und Perzeptionen, sondern vermag diese als kulturell interpretierte und im Material gebannte Affekte und Perzepte dauern zu machen. Es handelt sich hier um eine medial und material gebundene Bannung von Gesehenem und Erlebtem, also des Inhalts einer Welt.<sup>59</sup> Diese Welt hat allerdings bei Deleuze und Guattari mehr mit jener des Daseins als mit der eines »geschichtlichen Volks« zu tun: Die Kunst ist Ausdruck der Vision einzelner KünstlerInnen, denen in ihrer Vereinzelung eine Gemeinschaft gerade fehlt.<sup>60</sup> Und sie ist keine erschlossene und damit in ihren Bezügen zumindest bis auf Weiteres geschlossene und ausschließende Gemeinschaft, sondern gelangt immer in Kontakt mit anderen Werdensprozessen oder »kosmischen Kräften«.<sup>61</sup> Die Kunst ist dadurch gerade nicht geschichtlich oder sogar geschichtsstiftend, national, auf einen historischen Traditionsbestand oder auf ein »Geschick« bezogen, sondern revolutionär. Sie orientiert sich für Deleuze und Guattari bekanntlich am Kleinen und Minderen – so das berühmte als *littérature mineure* etikettierte Schreiben Kafkas – statt am Majoritären. Sie paktiert so nicht mit der Geschichte, sondern mit den neben der Geschichte herlaufenden mikrobiologischen Werdens-Prozessen. Beschworen wird dabei immer ein kommendes Volk, ein *peuple à venir*. Diese Bestimmung wird erstmals im Kafka-Buch mit Guattari entwickelt, dort an die Minderheit gebunden und gehört im Spätwerk zu den festen Konstituenten der deleuzianischen Kunstphilosophie.<sup>62</sup> Man muss

diese Bestimmung mit aller Drastik auf Heideggers *Ursprung des Kunstwerks* zurückbeziehen und als Kriegsmaschine gegen dessen aus dem Seinsdenken hervorgebrachtes majoritäres, sozusagen volks- und staatstragendes Verständnis des Kunstwerks begreifen. Ein *peuple à venir* ist per definitionem eine Minderheit und also kein Volk, das jemals als Staatsvolk zu existieren anfangen könnte (als geschichtliches Volk, dem Heidegger die Kunst eine Welt eröffnen lässt). In dem Maße wie das Werden für Deleuze nie in ein Sein übergehen kann, immer nur einen Übergang und daher eine Bewegung ohne Anfang und Schluss bezeichnet,<sup>63</sup> kann ein *peuple à venir* kein jetzt oder nur künftig majoritär existierendes Volk meinen. Erst an diesem Punkt wird das Kommen oder die Ankunft nicht mehr als geschichtliche Wiederkunft eines griechischen Ursprungs gedacht, nicht als Verwirklichung einer zu erschaffenden Nation und nicht einmal als Realisierung einer Potenz, die ein Privileg des Menschen wäre. Erst dieses *à venir* trägt in die Figur des Volkes den Index des nicht zu Verwirklichenden ein – dekonstruktiv gesprochen: einen unendlichen Aufschub – und widersetzt sich damit der bei Heidegger nicht auszuradierenden Hoffnung geschichtlicher Wirkung und nationalstaatlicher Majorität.

V.

Es sollte deutlich geworden sein, inwiefern sich angesichts von Deleuze' und Guattaris *Was ist Philosophie?* von einer versteckten Subversion von Heideggers *Ursprung des Kunstwerks* sprechen lässt. Die darin erstmals behauptete Doppelbewegung von Welt und Erde wird in eine solche zwischen Territorialisierung und Deterritorialisierung überführt. Die Erde, auf der Territorien möglich werden, ist dabei selbst keine passive Materie, die sich schlicht verbirgt, sondern immer schon aktiv und von anderen Wesen bevölkert. Der Begriff des Territoriums erlaubt es zugleich, Heideggers Humanismus – seine Fixierung auf den Menschen – zu unterlaufen: Als konstruktivistische Tätigkeit und Absteckung des Territoriums fängt die Kunst vor dem Menschen an, wodurch eine evolutionäre Durchlässigkeit zwischen Tier und Mensch erst denkbar wird. Damit wird philosophisch ein Interesse an den nichtmenschlichen Welten akut, welches etwa schon Jakob von Uexkülls Zoologie zugrunde lag, gegen die Heideggers *Grundbegriffe der Metaphysik* sich richtete, indem die Vorlesung das metaphysische Privileg des Menschen durch das Stehen im Offenen und die Sprachfähigkeit erneut manifestierte. Eine solche Restauration sollte nicht nur als Verteidigung menschlicher Fähigkeiten, allem voran des Denkens, gegen einen Relativismus begrüßt werden. Ein denkbarer Einwand wäre, auch Deleuze und Guattaris Erde

sei nur eine bestimmte Fassung des Seins oder die Definition eines An-Sich der Erde, das immer schon von einem Für-Sich abhängig ist, welches sich selbst mit diesem Begriff eine Voraussetzung gibt; wie alles Denken müssten sich auch Deleuze und Guattari auf die Bewegung des Geistes, die Sprache des Menschen verlassen. Das wird von ihnen allerdings auch nirgends bestritten, ein solches Denken wird vielmehr immer schon in Beziehung auf einen Erdbegriff und als Reaktionen auf eine lebendige Erde veranschlagt. Es geht Deleuze und Guattari mit ihrer Neufassung von Heideggers Erde weniger darum, die Eigenschaften des Menschen anzutasten, als all dem wieder zu seinem Recht zu verhelfen, was durch seine ontologische Privilegierung gerade *nicht* Gegenstand der philosophischen Reflexion werden konnte oder sollte. Wenn Heidegger primär Seinsgeschichte interessiert, diese aber immer nur die Geschichte des Wahrheitsgeschehens in einer Welt der sprachbegabten Menschen darstellt, so findet man sich in einer vielleicht allzu menschlichen Geschichtskonstellation wieder. Dass das größte Problem so die Wiederaneignung des griechischen Denkens durch die Deutschen werden kann, ist ein Nebeneffekt von Heideggers Modellierung der Erde, die dem humanen Welt-Erschließen unterliegt. Für Deleuze und Guattari hat auch die Natur eine Geschichte: Eine Prämisse, die schon Deleuze' *Nietzsche und die Philosophie* ausspricht.<sup>64</sup> Spätestens *Tausend Plateaus* interessiert sich ausdrücklich für diese Geschichte.

Was Deleuze' und Guattaris Geophilosophie mit dem Spiel der aktiven Erde, ihrer Berücksichtigung der tierischen Territorien und ihrer weiten Auffassung von Kunst anvisieren, lässt sich vielleicht mit einer Philosophie der Ökologie als Universalgeschichte des Planeten Erde umschreiben.<sup>65</sup> Der späte Guattari hat diesen ökologischen Penchant weit programmatischer als Deleuze artikuliert.<sup>66</sup> In dieser Universalgeschichte findet zwar auch der Mensch Platz, samt seinen diversen philosophischen Fassungsformen: Er ist allerdings nicht mehr die Instanz, die sich als Hauptprotagonist und Ziel einer geschichtlichen Bewegung unter Abschung von jeglicher Umwelt und ihren Ansprüchen verstehen darf.<sup>67</sup> Dieser vermeintliche Antihumanismus ist Herrschaftskritik: Kritik am Menschen als uneingeschränktem Willkürherrscher über den Planeten. Wie problematisch diese Dominanzposition als Vergessen ökologischer Zusammenhänge längst geworden ist, dokumentieren mittlerweile die zahlreichen Arbeiten zum Anthropozän.

Ausgerechnet einem der Hauptstichwortgeber solcher Arbeiten, Bruno Latour, der Deleuze' und Guattaris Impulse vielfach aufgenommen hat, widerstrebt der Begriff der absoluten Deterritorialisierung: »Dem gleichfalls sehr realen Kapitalismus müssen wir nicht noch die absolute Deterritorialisierung hinzufügen.«<sup>68</sup> Doch findet just damit der Übergang zu einem Begriff der Erde statt, der das

von Latour bespielte Paradigma einer philosophischen Ökologie erst miteröffnet. Die sich deterritorialisierende Erde ist nicht mehr die Erde Heideggers. Sie ist nicht mehr bedingungslos an die epistemologische Menschenform gebunden. Sie ist nicht mehr die Erde der Modernen allein.

#### Anmerkungen

---

- 1 Janae Sholtz, *The Invention of a People. Heidegger and Deleuze on Art and the Political*, Edinburgh 2015.
- 2 Hierzulande hat etwa bezüglich des Ereignis-Begriffes und den damit verbundenen Problemen bereits Marc Rölli entscheidende Differenzen zwischen Heidegger und Deleuze herausgearbeitet: Marc Rölli, *Begriffe für das Ereignis. Aktualität und Virtualität. Oder wie der radikale Empirist Gilles Deleuze Heidegger verabschiedet*, in: ders., (Hg.), *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*, München 2004, 337–362; vgl. auch ders., *Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus*, 2., veränderte Aufl., Wien u.a. 2012, 142–166.
- 3 Ich möchte damit an Überlegungen Henning Teschkes bezüglich Heidegger und Deleuze anknüpfen, stelle aber seine Einschätzung in Frage, nichts weise darauf hin, dass Deleuze »von Heideggers Kunstwerk-Aufsatz unmittelbar berührt worden wäre« (Henning Teschke, *Sprünge der Differenz. Literatur und Philosophie bei Deleuze*, Berlin 2008, 311).
- 4 Ich folge hier der Auffassung von Jean-Luc Nancy, *singulär plural sein*, Zürich 2012, 151. Demnach sei es Heideggers Strategie, »die Kategorie des Volks einzuführen, worin sich für das *Dasein* die Möglichkeit kristallisiert, Geschichte zu machen« (ebd.). *Der Ursprung des Kunstwerks* antwortet so direkt auf das Problem der Geschichtlichkeit aus *Sein und Zeit*.
- 5 Heidegger wird im Folgenden zitiert nach: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann u.a., Frankfurt/Main 1978ff. (kurz: GA Abteilung/Bandnummer); vgl. hier Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA I.2, 499f).
- 6 Vgl. auch: »Was ist »vergangen? Nichts anderes als die *Welt*, innerhalb deren sie [die dem *Dasein* zuhandenen Gegenstände], zu einem Zeugzusammenhang gehörig, als *Zuhandenes* begegneten und von einem besorgenden, in-der-Welt-seienden *Dasein* gebraucht wurden. Die *Welt* ist nicht mehr. Das vormalig *Innerweltliche* jener *Welt* aber ist noch vorhanden« (GA I.2, 503).
- 7 Vgl. auch: »Die ergriffene Endlichkeit der Existenz reißt aus der endlosen Mannigfaltigkeit der sich anbietenden nächsten Möglichkeiten des Behagens, Leichtnehmens, Sichdrückens zurück und bringt das *Dasein* in die Einfachheit seines *Schicksals*« (GA I.2, 507).
- 8 »Wenn aber das schicksalhafte *Dasein* als In-der-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als Geschick. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes« (GA I.2, 508).
- 9 Zu den fünf Modi vgl. GA I.5, 489. Als andere nennt Heidegger die »staatgründende Tat«; die »Nähe dessen«, was »das Seiendste des Seienden« ist; »das wesentliche Opfer«; schließlich »das Denken des Seins« (ebd.).
- 10 Man mag an Don Quichotte denken, der durch seine Bücher die verschwundene Welt der mittelalterlichen Ritter zu bewohnen versucht.

- 11 »Auf die Erde und in sie gründet der geschichtliche Mensch sein Wohnen in der Welt« (GA I.5, 32). Zur Betonung der Materialität des Kunstwerks als Grundstock der Erde vgl. ebd., 32ff.
- 12 Vgl. zu dieser Auffassung von Erde Robert Stockhammer, *Welt- oder Erdliteratur? Hinweis auf einen Unterschied*, in: *Poetica*, 47(2015)3/4, 135–150, hier 143.
- 13 Vgl. auch Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*: »Wie lange noch wollen wir meinen, es gäbe da zunächst eine Natur an sich und eine Landschaft für sich, die dann mit Hilfe von »poetischen Erlebnissen« mythisch gefärbt werde?« (GA I.4, 21) Es gibt keine Erde *an sich* ohne eine Welt, ohne eine Erschließung des Seienden durch den Dichter, der den Wink der Götter empfängt. Die Erde wird so der Grund unter dem Offenen: Einer Auffassung des Seienden, das durch die Dichter mittels ihrer Stiftung der Sprache erst benennbar wird, dem Nicht-Sinn der benannten Erde aber aufrucht.
- 14 Dazu auch Günter Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Tübingen 2013, 342f.
- 15 »Pflanze und Tier haben gleichfalls keine Welt; [...] Dagegen hat die Bäuerin eine Welt, weil sie sich im Offenen des Seienden aufhält« (GA I.5, 31). Giorgio Agamben hat bezüglich der Demarkation von Mensch, Tier und Stein anlässlich der zusammenhängenden Kriterien von Welt, Sprache, Offenheit Heideggers Komplizenschaft mit der »anthropologischen Maschine der Modernen« aufgedeckt (Giorgio Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt/Main 2003, 47); zu Heidegger vgl. ebd., 49–86. Die anthropologische Maschine funktioniere, »indem sie ein Schon-Humanes als (noch) Nicht-Humanes aus sich ausschließt, das heißt sie animalisiert den Menschen, indem sie das Nicht-Humane im Menschen absondert« (ebd., 47). Wir werden im weiteren Verlauf sehen, wie Deleuze und Guattari diesbezüglich ihre eigene Kritik am heideggerschen Humanismus üben.
- 16 Zum Moment des Weltgeschichtlichen vgl.: »Wir nennen das nicht daseinsmäßige Seiende, das auf Grund seiner Weltzugehörigkeit geschichtlich ist, das Weltgeschichtliche. [...] Das Welt-geschichtliche ist nicht etwa erst geschichtlich auf Grund einer historischen Objektivierung, sondern *als das Seiende*, das es, innerweltlich begegnend, an ihm selbst ist« (GA I.2, 504).
- 17 Vgl. zu dieser doppelten Lesbarkeit Andrea Kern, »Der Ursprung des Kunstwerkes«. *Kunst und Wahrheit zwischen Stiftung und Streit*, in: Dieter Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, 2., überarbeitete und erweiterte Aufl., Stuttgart u.a. 2013, 133–143, hier 133, 140–143.
- 18 Sholtz, *The Invention of a People*, 209.
- 19 Jacques Derrida, *Geschlecht (Heidegger)*, Wien 1988; ders., *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt/Main 1988; ders., *Das Tier, das ich also bin*, Wien 2010.
- 20 Exemplarisch in Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, München 1988. Zwar verzeichnet das von Übersetzer Joseph Vogl erstellte Personenregister insgesamt neun Nennungen Heideggers (vgl. ebd., 396), dabei steht die Bezugnahme, wo sie nicht beiläufig erfolgt, meist im Sinn der »ANMERKUNG ZU HEIDEGGERS PHILOSOPHIE DER DIFFERENZ« (ebd., 93f.), die in Heideggers Nichts eine philosophiegeschichtliche Aktualisierung Duns Scotus erblicken will, welche aber dahingehend kritisiert wird, dass diese Spielart der Differenz bei Heidegger noch zu sehr um das Seiende kreise, statt als Medium einer Univozität des Seins zu fungieren: einer Bejahung der differentiellen und disjunktiven Perspektiven auf das Seiende (vgl. insbes. den letzten Absatz, ebd., 94). Anders formuliert: Heidegger denkt die Differenz noch primär als einen Unterschied innerhalb des Seienden und nicht als quasi grundlosen Grund.

Er hält offensichtlich am Sein fest, wohingegen es Deleuze gerade darum geht, das Werden als reine Differenz und Multiplikation der Perspektiven auf ein Sein zu denken, das aufgrund dieses Perspektivismus nicht mehr als eines, undifferenziertes adressierbar bleibt.

- 21 Gilles Deleuze, *Ein verkannter Vorläufer Heideggers. Alfred Jarry*, in: ders., *Kritik und Klinik*, Frankfurt/Main 2000, 124–135.
- 22 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, Frankfurt/Main 2000, 127.
- 23 Vgl. Sholtz, *The Invention of a People*, 126–129.
- 24 Gilles Deleuze, *Spalte und örtliche Feuer*, in: ders., *Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953–1974*, hg. von David Lapoujade, Frankfurt/Main 2003, 226–235.
- 25 Letzteres als eines der wenigen Werke des Verfassers auch ins Deutsche übersetzt: Kostas Axelos, *Das Spiel der Welt*, 2 Bde., Wuppertal 1972–1975.
- 26 Vgl. Deleuze, *Spalte und örtliche Feuer*, 231 f.
- 27 Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart 1960.
- 28 Deleuze, *Spalte und örtliche Feuer*, 234, Anm. 16.
- 29 Vgl. Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, Frankfurt/Main 1993, 83–91.
- 30 Vgl. dazu Sean Bowden, *The Priority of Events. Deleuze's Logic of Sense*, Edinburgh 2005, 152–184.
- 31 Deleuze, *Spalte und örtliche Feuer*, 234.
- 32 Sie werden von Janae Sholtz dann auch in die Überschreitung Heideggers durch Deleuze einbezogen (vgl. Sholtz, *The Invention of a People*, 236–262).
- 33 Deleuze, *Spalte und örtliche Feuer*, 234 f.
- 34 Seinen Begriff des Kosmos entwickelt Deleuze in seiner Auseinandersetzung mit der stoischen Philosophie in *Logik des Sinns*. Dieser wird als »der größte der Körper oder die Einheit aller Ursachen (Kosmos)« eingeführt. Er bezeichnet dabei eine absolute Bewegung, welche die relativen Bewegungen der lebendigen Gegenwarten der Einzelwesen umfasst und letztere »im Spiel kosmischer Zeitspannen zu absorbieren oder wiederherzustellen« erlaubt (Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, Frankfurt/Main 1993, 204). Die kosmischen Kräfte weisen so immer schon auf ein Spiel der Kräfte und Kausalitäten hin, welches die lokalen Körper und ihre Welten übersteigt, insofern es unabhängig von diesen wirksam ist und als Macht des Außen immer schon auf sie einwirkt.
- 35 Vgl. zu Jarry und Heidegger bei Deleuze Teschke, *Sprünge der Differenz*, 271–277.
- 36 Anne Sauvagnargues, *Deleuze, de l'animal à l'art*, in: François Zourabichvili, Paola Marrati, dies., *La philosophie de Deleuze*, Paris 2004.
- 37 Vgl. Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, 22–25; Deleuze, *Logik des Sinns*, 364–384; vgl. auch Ralf Krause, *Deleuze und die Anderen*, in: Rölli (Hg.), *Ereignis auf Französisch*, 375–392.
- 38 Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, 97.
- 39 »Husserl fordert als Uranschauung einen Boden für das Denken, der wie die Erde wäre, weder in Bewegung noch in Ruhe. Und doch haben wir gesehen, daß die Erde eine fortwährende Deterritorialisierungsbewegung an Ort und Stelle ausführt, mit der sie jedes Territorium überschreitet: sie ist deterritorialisierend und deterritorialisiert« (ebd.).
- 40 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt/Main 1977, 178. Wobei »die Territorialmaschine die primäre Form des Sozius« bildet, »die ein gesellschaftliches Feld abdeckt« (ebd., 179). Zur Markierung des Territoriums mittels Zeichen vgl. Teschke, *Sprünge der Differenz*, 313–323.
- 41 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, Berlin 1992, 462.

- 42 Vgl. zu deren Etappen ebd., 460.
- 43 Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, 97. Dieser philosophische Begriff der Erde liegt auch Bruno Latours mit Überlegungen von James Lovelock, Lynn Margulis und Isabelle Stengers angereicherter Begriffsperson Gaia zugrunde. Bruno Latour, *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*, Berlin 2017; vgl. zu dessen Prätexten Deborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, *In welcher Welt leben? Ein Versuch über die Angst vor dem Ende*, Berlin 2019, 109–124.
- 44 Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, 108.
- 45 Ebd., 109.
- 46 Ebd., 108ff.
- 47 Vgl. Deleuze' und Guattaris Ausführungen zur Landschaft: »Sie entreißt die Geschichte dem Kult der Notwendigkeit, um die Unreduzierbarkeit der Kontingenz zur Geltung zu bringen« (ebd., 109f).
- 48 Ebd., 117. Zur Geschichtslosigkeit des Werdens: »Das ›Werden‹ gehört nicht zur Geschichte; noch heute bezeichnet die Geschichte lediglich die Gesamtheit der wie immer rezenten Bedingungen, von denen man sich abwendet, um zu werden, das heißt, um etwas Neues zu schaffen« (ebd., 110).
- 49 Vgl. Deleuze, Guattari, *Tausend Plateaus*, 704ff. Die absolute Deterritorialisierung, die mit der Erde korreliert (vgl. ebd., 704f), erscheint als Herstellung eines positiven und nicht länger negativen Absoluten, die in einer Disjunktion einander gegenübergestellt werden: »die gegürtete, umschlossene, übercodierte, konjugierte Erde als Objekt einer tödlichen und selbstmörderischen Organisation, die sie von allen Seiten umgibt oder die konsolidierte Erde, die mit dem Kosmos verbunden ist, die in den Kosmos hineingebracht wird, Schöpfungslinien folgend, von denen sie wie von Formen des Werdens durchdrungen wird« (ebd., 706).
- 50 Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, 101.
- 51 Der physikalische Begriff der Adsorption beschreibt in der Regel einen Prozess, bei dem Moleküle auf der Oberfläche eines anderen Stoffes haften bleiben. Deleuze hat das Denken und die Sprache bereits in *Logik des Sinns* als metaphysische Oberfläche und Oberflächenwirkung bezeichnet, die wiederum auf die Körpertiefen der Ursachen und stofflichen Kausalbeziehungen reagiert. Ein Vorgang, der hier durch die physikalische Metapher gemeint scheint und die Aufnahme der eigendynamischen Erde ins Denken anvisiert; vgl. zu den Oberflächenwirkungen Deleuze, *Logik des Sinns*, 19–28.
- 52 Vgl. Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, 238–260.
- 53 Martin Heidegger, *Was heißt denken?*.
- 54 Mit angebrachter Deutlichkeit artikuliert das der Titel des Buches von Georg Bertram, *Kunst als menschliche Praxis*, Berlin 2014.
- 55 Deleuze, Guattari, *Tausend Plateaus*, 437.
- 56 Genauer zu untersuchen wären in diesem Kontext die Anknüpfungen an Jakob von Uexküll und André Leroi-Gurhon. Die bildliche Darstellung von Formen und die Schrift kündigen sich für Leroi-Gourhan zuerst in Rhythmik an, Gesang und Tanz gehen ihr voraus (André Leroi-Gurhon, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, Frankfurt/Main 1984, 446–488). Dabei stellt Leroi-Gourhan das Gedächtnis für die Entwicklung des menschlichen Gehirns ins Zentrum. Eine Entwicklung, die wiederum durch die Evolution von Greifhand und Sprache beim Menschen ermöglicht wurde. Der Gesang erscheint allerdings auch bereits im Tierreich, so Deleuze und Guattaris Bedenken, und das Territorium verweist vielleicht auf eine erste tierische Form des Gedächtnisses. Zur Uexküll-Rezeption bei Deleuze/Guattari vgl.

- Carlo Brentari, *The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology*, Dordrecht u.a. 2015, 215ff.
- 57 Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, 218.
- 58 Im Gespräch mit Claire Parnett konzidiert Deleuze dann auch, durchaus heideggerianisch, dass die Welt des Tieres ärmer sei als jene des Menschen: Er spricht von »la pauvreté de cet monde« (vgl. Gilles Deleuze, *Abécédaire*, Fridolfing 2015, dort: *Lettre A comme Animal*).
- 59 Vgl. hierzu Deleuze' und Guattaris Ausführungen zum Künstler, der etwas für ihn zu Großes gesehen habe (Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, 201f).
- 60 Vgl. ebd., 201.
- 61 Ebd., 213f. Deleuze und Guattari nennen »die Welt, der Kosmos« in einem Atemzug, wobei »noch das geschlossenste Haus auf eine Welt hin geöffnet« ist (ebd., 213). Hier wird das Territorium immer einem »Moment des Unendlichen« ausgesetzt, welcher gerade den »Übergang vom Endlichen zum Unendlichen, aber auch vom Territorium zur Deterritorialisierung« bezeichnet (ebd., 214).
- 62 Exemplarisch für die Literatur findet es sich etwa entwickelt in Gilles Deleuze, *Die Literatur und das Leben*, in: ders., *Kritik und Klinik*, 11–17; vgl. auch Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, 191–237. Die konstitutiven Säulen von Deleuze' Philosophie der Kunst sind mittlerweile so oft beschrieben worden, dass ich für eine systematische Darstellung verweise auf Teschke, *Sprünge der Differenz*, insbes. 308–360.
- 63 Vgl. Deleuze, *Logik des Sinns*, 15–18.
- 64 Vgl. die programmatische Verkündung Deleuze': »Jede Kraft ist Aneignung, Beherrschung, Ausbeutung eines Realitätsquantums. Selbst die Wahrnehmung in ihren verschiedenen Aspekten ist Ausdruck von Kräften, die sich die Natur aneignen. Womit gesagt ist, daß auch die Natur ihre Geschichte hat« (Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg 2008, 7; meine Hvhg.).
- 65 Sean Gaston kommt am Ende seiner Gesamtdarstellung philosophischer Weltbegriffe seit Kant auf jüngere ökologische Kritiken an Derrida zu sprechen. Diesen verteidigend, wird auf die Spuren einer nicht mehr ausgearbeiteten Neukonzeption von Heideggers Erde in den Spätschriften Derridas verwiesen und auf die Geschichtsstudien Fernand Braudels, dessen Beschreibungen einer aktiven, selbsttätigen Landschaft Derridas Überlegungen nahekämen. Gaston, in dessen Buch bis auf zwei marginale Erwähnungen jeder Verweis auf Deleuze und Guattari fehlt, entgeht damit, dass ein solcher Begriff der Erde (sogar mit ausdrücklichem Bezug auf Braudel) in *Tausend Plateaus* und *Was ist Philosophie?* ausgearbeitet wird (vgl. Sean Gaston, *The Concept of World from Kant to Derrida*, London u.a. 2013, 151–161, insbes. 158).
- 66 Félix Guattari, *Die drei Ökologien*, Wien 2016.
- 67 Dies wäre eines der »Verbrechen« der Modernen, die Bruno Latour diesen vorgerechnet hat (Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt/Main 2013, 165–168).
- 68 Ebd., 166.