

Edition Moderne Postmoderne

FRIEDRICH BALKE,
MARC RÖLLI (HG.)

Philosophie und Nicht-Philosophie

Gilles Deleuze -
Aktuelle Diskussionen

[transcript]

Friedrich Balke, Marc Rölli (Hg.)
Philosophie und Nicht-Philosophie

Edition Moderne Postmoderne

FRIEDRICH BALKE, MARC RÖLLI (Hg.)

Philosophie und Nicht-Philosophie

Gilles Deleuze – Aktuelle Diskussionen

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2011 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Gestaltungskonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Satz: Mark-Sebastian Schneider, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 978-3-8376-1085-7

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter:
info@transcript-verlag.de

Inhalt

Philosophie und Nicht-Philosophie

Einleitung

Friedrich Balke/Marc Rölli | 7

TEIL 1: PHILOSOPHISCHE INTERVENTIONEN

Gilles Deleuze – Philosoph der Immanenz

Marc Rölli | 29

Zweierlei Vitalismus

Überschreitung – Normativität – Differenz

Maria Muhle | 71

Deleuzianischer Nietzsche und nietzscheanischer Deleuze

Stéphane Nadaud | 97

TEIL 2: KINO NACH DELEUZE

Der Film der Zweiten Moderne oder Filmtheorie nach Deleuze

Oliver Fahle | 113

Was ist Philosophie? Gilles Deleuze

Was ist Kino? Werner Herzog

Hanjo Berressem | 131

In der Abwesenheit des Menschen

Über Lager, Landschaften und Geister

in Philip Scheffners *Halfmoon Files*

Friedrich Balke | 157

TEIL 3: ÜBERSETZUNG, WIEDERHOLUNG, VERKETTUNG

Neue Dialoge

Das ABC von Gilles Deleuze

Antonia von Schöning/Hanns Zischler | 197

Es wiederholt sich

Kurt Röttgers | 209

Das Wörtchen ›und‹

Zur Entdeckung der Konjunktion als philosophische Methode

Mirjam Schaub | 227

TEIL 4: ASPEKTE DER NICHT-PHILOSOPHIE

Menschen – Körper – Sensationen

Deleuze zur Malerei von Francis Bacon

Ralf Krause | 255

»Notre frère à tous«

Zur Insistenz der Figur Christi bei Deleuze

Clemens Pornschlegel | 275

Leibniz und die Psychophysik des Gehirns

Sjoerd van Tuinen | 291

Was heißt Denken nach dem Ende des Durchblicks?

Zum Tod von Gilles Deleuze

Alexander Kluge/Joseph Vogl | 315

Zu den Autorinnen und Autoren | 337

Philosophie und Nicht-Philosophie

Einleitung

FRIEDRICH BALKE/MARC RÖLLI

Die Hypothese, die dem vorliegenden Buch zugrunde liegt, lautet: Die Aktualität der Philosophie liegt in ihrem Bezug zur Nicht-Philosophie. Und man könnte hinzusetzen, dass auch in bestimmten nicht-philosophischen Tätigkeitsfeldern (etwa in der Kultur- und Medientheorie, aber auch andernorts) eine philosophische Inspiration in einem aktualitätsfreudigen Sinne wirksam sein oder produktiv gemacht werden kann. Mit dem Ausdruck ›Nicht-Philosophie‹ greifen wir dabei einen primär *philosophischen* Begriff auf, der bereits seine Geschichte hat. Das ist nicht überraschend, bezeichnet er doch in einer abstrakten Geste der Negation all das unter einem Begriff, was *nicht* Philosophie ist. Hinter der Geste steckt eine eigentümliche Hybris. Es scheint fast, als könnte die Philosophie *so viel* sein, dass sie auf gleicher Höhe steht mit dem, was sie nicht ist. Und dies wäre, so müsste man sicher sagen, mit ihrer derzeitigen akademischen Außenseiterrolle kaum zu vereinbaren. Auf den interessanten Kern des Begriffs der Nicht-Philosophie wird man aber schnell aufmerksam, wenn man bedenkt, dass es lediglich ein philosophischer Begriff ist, der etwas geradezu Unmögliches bezeichnet: nämlich eine Öffnung der Philosophie auf die Nicht-Philosophie hin, die sie in ihren Grundlagen verändert, sofern sie in sich einen Platz schafft für das, was sie nicht selbst ist. Mit dem Begriff der Nicht-Philosophie wird signalisiert, dass sich die Philosophie nicht selbst genügen kann. Vielmehr wird sie genötigt, diese ihre Nicht-selbstgenügsamkeit zu reflektieren und sich auf diesem Wege zu transformieren. Möglicherweise besitzt dieser Vorgang einen exemplarischen Wert, sofern die Grenzen des Geltungsrahmens philosophischen Wissens

mit einem Austausch oder einer Interdependenz über Fächergrenzen hinweg zusammengedacht werden.

In einer Arbeit aus dem Jahre 1809 mit dem Titel »Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie« hat der Arzt und Philosoph Carl August Eschenmayer die idealistischen Systemkonstruktionen (v.a. von Fichte und Schelling) mit einer prinzipiellen Grenzziehung konfrontiert, welche die »Nichtphilosophie« der Philosophie auferlegt:

»Um mich zu erklären, was ich unter Nichtphilosophie verstehe, darf ich nur *einen* Mißverstand wegräumen. Es giebt nämlich eine nothwendige und eine von zufälligen Umständen abhängige Nichtphilosophie. Für die nothwendige ist der Gegenstand von der Beschaffenheit, daß er sich von selbst der Spekulation entrückt, und überhaupt die Gränzen des Erkennens bezeichnet; bey der andern fehlt es entweder am Entschlusse zu philosophiren, oder am philosophischen Talent. Von der letztern kann hier die Rede nicht seyn.« (Eschenmayer 1809: I)

Die *notwendige* Nichtphilosophie ist Eschenmayer zufolge eine »reine Theologie«, so dass der Übergang der Philosophie zu ihr »zugleich die Gränze zwischen der *Spekulation* und dem *Glauben* bestimmte.« (Ebd.: II) Ausdrücklich wird von Eschenmayer die spekulative Gleichsetzung der Idee des Absoluten mit Gott zurückgewiesen, so dass die philosophische Reflexion auf die nichtphilosophische Theologie mit einer Einschränkung des Wahrheitsanspruchs der Philosophie zusammenfällt. (Vgl. ebd.: 3off.) Hiermit wird ein bestimmtes Motiv eingeführt, im Rekurs auf etwas (hier: das Göttliche des nichtphilosophischen Glaubens), das nicht in der philosophischen Wesenserkenntnis aufgehoben werden kann, eine kritische Selbstbegrenzung des Denkens herbeizuführen, die nicht – wie noch bei Kant – vor dem Richterstuhl der Vernunft durchführbar ist.

Übertragen lässt sich diese Denkfigur in den Kontext des Hegelianismus, wenn die systematisch-enzyklopädische Vereinnahmung aller möglichen nichtphilosophischen Bereiche (von der Physik, Psychologie, Rechts- und Staatswissenschaft bis zur Kunst und Religion und der Geschichte (des Geistes) überhaupt) unter dem Dach *einer* philosophischen Wissenschaft mit dem Anspruch herausgefordert wird, Philosophie und Nichtphilosophie auf einem grundlegenden anthropologischen Fundament zu versöhnen. Feuerbach, auf den dieser Gedanke zurückgeht, schreibt dazu:

»Der Philosoph muß das im Menschen, was *nicht* philosophiert, was vielmehr *gegen* die Philosophie ist, dem abstrakten Denken opponiert, das also, was bei Hegel nur zur *Anmerkung* herabgesetzt ist, in den *Text* der Philosophie aufnehmen. Nur so wird die Philosophie zu einer *universalen, gegensatzlosen, unwiderleglichen, unwiderstehlichen Macht*. Die Philosophie hat daher nicht *mit sich*, sondern mit ihrer *Antithese*, mit der *Nichtphilosophie* zu beginnen. Dieses vom Denken unterschiedene, unphilosophische, absolut *antischolastische* Wesen in uns ist das Prinzip des *Sensualismus*.« (Feuerbach 1843: 234)

Die anthropologische Basis des ganzen Menschen ist bei Feuerbach so gefasst, dass sie das sensualistische und das scholastisch-geistige Prinzip miteinander versöhnt – und auf diesem Wege die Selbstentfremdung korrigiert, die der Mensch durch seine eigentümliche Fabrikation religiöser Ideale herbeigeführt hat. Mit der Nichtphilosophie – und nicht mit dem Wesen des Geistes – zu beginnen, das erscheint nunmehr als die Möglichkeit, die bei Hegel nicht wirklich erreichte Realisierung der Freiheit mittels eines Denkens, das die materiellen oder real-politischen Verhältnisse quasi nicht-ideologisch mit einbegreift, zu vollenden. Auf diese Weise soll der Bestimmung des Menschen entsprochen werden, d.h. seinen wirklichen Bedürfnissen und nicht nur einem philosophisch-scholastischen Idealbild.

»Nur da also, wo sich mit dem Wesen die Existenz, mit dem Denken die Anschauung, mit der Aktivität die Passivität, mit dem *scholastischen Phlegma der deutschen Metaphysik* das *antischolastische, sanguinische Prinzip des französischen Sensualismus* und *Materialismus* vereinigt, nur da ist *Leben und Wahrheit*. [...] Wie die Philosophie, so der Philosoph, und umgekehrt: die Eigenschaften des Philosophen, die *subjektiven Bedingungen* und *Elemente* der Philosophie sind auch ihre *objektiven*. Der wahre, der *mit dem Leben, dem Menschen identische* Philosoph muß *gallo-germanischen* Geblütes sein. Erschreckt nicht, ihr keuschen Deutschen, über diese Vermischung!« (Feuerbach 1843: 235)

Ebenso wie Eschenmayer macht auch Feuerbach eine *notwendige* Nichtphilosophie geltend, die anthropologisch begründet ist. Unterschieden ist sein Ansatz dort, wo er in der Anthropologie eine neue philosophische Gestalt erblickt, die gerade mit den theologischen Illusionen Schluss zu machen hat, die noch in den traditionellen Formen der Schulphilosophien bis in die Gegenwart fortleben. Die in der sog. »klassischen deutschen Philosophie« seit Kant eingeübte Verwerfung der Popularphilosophie als

– mit Eschenmayers Ausdruck – bloß *zufällige* Nichtphilosophie wird von beiden geteilt. Einen Kontrast dazu stellt Heinrich Heine dar, der sich mit Feuerbach zwar dort einig weiß, wo der französische Revolutionsgeist mit deutscher Philosophie ausgestattet werden soll – diese Zusammenführung aber umgekehrt einen popularisierenden Effekt auf diese ausübt, der sie nicht unberührt lässt. Hiermit wird das *zufällige* Moment aufgewertet, sofern nicht länger nur tiefsinnige Gedanken revolutions- und volksgerecht (oder auch nur allgemein verständlich für ein gebildetes bürgerliches Publikum) ausgesprochen werden sollen, sondern dabei vor allem der esoterische Tiefsinn auf seine soziale Relevanz hin überprüft wird. Diese Überprüfung stellt nichts weniger als eine popularphilosophische Revision der Philosophie in Aussicht.

Hiermit sind wir bei dem zweiten Punkt angekommen, der eine Beschäftigung mit der Nicht-Philosophie spannend machen kann. In *Pourparlers* hat Gilles Deleuze beide Punkte – d.h. den *notwendigen* und den *zufälligen* nach Eschenmayer – zusammengebracht. Er berichtet dort von seiner Lehrtätigkeit an der Universität in Vincennes (und später in St. Denis) und betont, dass die Veranstaltungen stets von Studierenden und Nicht-Studierenden, von Philosophen und Nicht-Philosophen wie Künstlern, Architekten, Musikern etc. besucht worden sind.

»Damals habe ich erfaßt, wie sehr die Philosophie nicht nur eines philosophischen Verständnisses durch Begriffe bedarf, sondern auch eines nicht-philosophischen Verständnisses, das über Affekte und Perzepte verläuft. Beides ist erforderlich. Die Philosophie steht in einem wesentlichen und positiven Verhältnis zur Nicht-Philosophie: sie richtet sich unmittelbar an Nicht-Philosophen.« (Deleuze 1990: 203)

Einerseits bezieht sich die Philosophie auf (nicht-philosophische) Empfindungen und Wahrnehmungen, die nicht das Denken in einem anthropologischen Sinne (des ganzen Menschen) ergänzen, sondern der Brechung des außer sich geratenden Denkens entsprechen, das vorgängige Bedingungen impliziert, die es nicht aus sich heraus setzen oder entwickeln und kontrollieren kann. Andererseits adressiert sich die Philosophie nicht zuletzt an Nicht-Philosophen, gerade weil sie auf Probleme reagiert, die aus ihren (vorgängigen oder nicht-philosophischen) Bedingungsverhältnissen resultieren. Zum Beispiel gewinnt die Philosophie eine Popularität, wenn es ihr gelingt, zu einer bestimmten Zeit die sozial und politisch relevanten Themen (der Revolution in Frankreich etc.) aufzugreifen und zu verhan-

deln. Es sind diese zunächst einmal nicht-philosophischen Themen, die es allererst ermöglichen, dass sich die Philosophie populär aussprechen kann – sofern eben die metaphysischen Fragen, die einen ihnen entsprechenden akademischen Tiefsinn erforderlich machen, durch die soziale Frage (oder andere Probleme, die das ›gesellschaftliche Unbewusste‹ heimsuchen) abgelöst werden.

Es war Merleau-Ponty, der in seinen Vorlesungen Ende der 1950er Jahre die Schwierigkeiten der Philosophie, die sich durch die zunehmende Dominanz der Natur- und Sozialwissenschaften in eine Krise gestürzt sah, auf die griffige Formel ›Philosophie und Nicht-Philosophie‹ gebracht hat.¹ Am Ausgangspunkt seiner Überlegungen steht Hegel (und der Reformhegelianismus Kojèves u.a.), sofern gerade die Abgeschlossenheit seines Systems nach einer Neubestimmung des Verhältnisses der Philosophie zur Nicht-Philosophie verlangte. Kurz gesagt verwendet Merleau-Ponty den phänomenologischen Begriff der Lebenswelt, um auf die (prinzipiell uneinholbaren) nicht-philosophischen Voraussetzungen der Philosophie aufmerksam zu machen. Gelingt es der Philosophie, sich unmittelbar auf die Lebenswelt zu beziehen, so kann sie gegenüber der abstrakten Negation der Philosophie in den Natur- und Sozialwissenschaften einen Vorteil geltend machen, der zunächst einmal in der Fähigkeit besteht, das metaphysische Erbe in den Wissenschaften thematisieren zu können. Die Lebenswelt kann daher weder als ein positives Faktum einfach vorausgesetzt noch

1 | Vgl. Merleau-Ponty 1996: 38, 72f. Aufmerksame Leserinnen und Leser werden bemerkt haben, dass wir erst mit Merleau-Ponty von einer ›Nicht-Philosophie‹ (mit Binde- bzw. Trennstrich) sprechen, die sich von der älteren ›Nichtphilosophie‹ (ohne Binde- bzw. Trennstrich) dadurch unterscheidet, dass sie die immanente (und nicht lediglich negative) *Verbindung* mit der Philosophie, aber gleichzeitig auch die *Trennung* von ihr, zum Ausdruck bringt. Pointiert gesagt, steht der Begriff der ›Nicht-Philosophie‹ nicht nur für das (nichtphilosophische) Andere der Philosophie, sondern auch für eine im nicht-äußerlichen Bezug auf dieses Andere sich verwandelnde Philosophie. Vielleicht kann man von einem doppelten Werden sprechen, das die Verwandlungen der außer sich geratenden Philosophie mit Veränderungen aufseiten der Nichtphilosophie – hin zur Nicht-Philosophie, d.h. zu einer Aktualisierung ihrer philosophischen Bezüge – überkreuzt. »Das Paradox dieses reinen Werdens mit seiner Fähigkeit, dem Gegenwärtigen auszuweichen, besteht in der unendlichen Identität [...] beider Sinnrichtungen zugleich.« Deleuze 1969: 17. Vgl. auch Deleuze/Guattari 1991: 130f.

als neues philosophisches Fundament – wie in Husserls Phänomenologie – verstanden werden. Von Deleuze wird diese Problemstellung und ihre sonderbare Paradoxie aufgegriffen und weitergeführt. In dieser Perspektive lassen sich seine Struktur- und Immanenzbegriffe, die Maschinen und die Gefüge oder Dispositive, als kritische differenztheoretische Nachfolgebegriffe der ›Lebenswelt‹ interpretieren.

Immer ist mit Begriffen wie der Lebenswelt ein Versprechen formuliert, dass es der Philosophie nun nach all ihren spekulativen Umwegen und Eskapaden um die *Sache selbst* geht, dass sie, nachdem sie sich von den Menschen und ihren Existenzbedingungen in den platonischen Himmel entfernt hat, in die Höhle zurückkehrt, nicht um die von ihr eröffnete Dimension der Wahrheit preiszugeben, sondern um sie mit dem zu versöhnen, was Husserl das »vergessene Sinnesfundament« aller menschlichen Praktiken genannt hat. Die Philosophie hört in dieser Perspektive nicht auf, den »Verlust ihrer Lebensbedeutsamkeit« zu beklagen und sich auf den »rechte[n] Rückgang zur Naivität des Lebens« zu begeben (Husserl 1977: 64). Von der phänomenologischen Strategie, den Kontakt der Lebenswelt dadurch wiederzugewinnen, dass man »den Menschen als ihr Subjekt« restauriert, ist allerdings die deleuzianische Berufung auf das Nicht-Philosophische *toto coelo* unterschieden. Deleuze verbietet sich den Rückgriff auf das anthropologische Pathos eines erneuerten Menschentums. Keinen Augenblick glaubt er an den Mythos, die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie bestimme sich als »Kampf um den Sinn des Menschen« (Husserl 1977: 14). Wenn er mit solchem Nachdruck darauf beharrt, dass das Nicht-Philosophische »vielleicht tiefer im Zentrum der Philosophie als die Philosophie selbst« (Deleuze 1991: 49) ist, dann denkt er dieses Nicht-Philosophische nicht als jene Fülle des Sinns, die den Mangel einer bloß begrifflich-abstraktiven Anstrengung zu kompensieren vermöchte. Deleuze bleibt dem strukturalen Denken zeit seines Lebens insofern verpflichtet, als er stets auf die maschinale und kollektive Dimension der Produktion von Sinn und Bedeutung zurückkommt. Die Logik des Sinns, der er ein Buch gewidmet hat, wird nicht von der Suche nach einem *Mehr* an Sinn getragen, als es die Philosophie bislang hervorzubringen vermochte. Deshalb weist er auch ohne Zögern alle theologischen und anthropologischen Bestimmungen des Nicht-Philosophischen zurück:

»Als der Sinnbegriff die Funktion der absterbenden Wesenheiten übernahm, schien die philosophische Grenze sich zwischen jenen einzurichten, die den Sinn

mit einer neuen Transzendenz, mit einer neuen Anverwandlung Gottes, einem verwandelten Himmel verbanden [das Paradigma Eschenmayer; Vf.], und jenen, die den Sinn im Menschen und seinem Abgrund, in neu ausgehobener Tiefe, unterirdisch fanden [das Paradigma Feuerbach; Vf.]. Neue Theologen eines düsteren Himmels (der Himmel über Königsberg) und neue Humanisten der Höhlen besetzten den Schauplatz im Namen des Gott-Menschen oder des Mensch-Gottes als Geheimnis des Sinns. Zuweilen war nur schwer zwischen ihnen zu unterscheiden.« (Deleuze 1969: 98)

Ob Himmel oder Souterrain: »der Sinn wird allemal als Prinzip, Reservoir, Vorrat, Ursprung« oder, wie bei Husserl, als Quelle beschworen, eine Position, gegen die Deleuze die »frohe Botschaft« der Wissenschaften von den Oberflächenwirkungen ertönen lässt, die besagt:

»Der Sinn ist niemals Prinzip oder Ursprung, er ist hergestellt. Er ist nicht zu entdecken, wiederherzustellen oder neu zu verwenden, er ist durch neue Maschinerien zu produzieren. Er gehört zu keiner Höhe und findet sich in keiner Tiefe, sondern ist Oberflächeneffekt, und von der Oberfläche als der ihm eigenen Dimension nicht zu trennen.« (Deleuze 1969: 99)

Weil der modische Diskurs über philosophische Strömungen sich beeilt hat, das strukturelle Denken für antiquiert zu erklären, weil auch der sogenannte Poststrukturalismus inzwischen ›historisch geworden‹ ist, hat man schlicht nicht verstanden, dass das, was heute die Medien- und Kulturwissenschaften betreiben, in weiten Teilen Erkundungen solcher Oberflächen und der zur Herstellung ihrer Effekte nötigen Apparate und Maschinerien sind. Von den Leinwänden, Bildschirmen und Monitoren der audiovisuellen analogen oder digitalen Medien bis hin zu den Inskriptionen der Wissenschaften, den Graphiken, Karten, Diagrammen und Zeichnungen, die weit entfernte und physisch unerreichbare Gegenstände und Phänomene auf eine überschaubare Oberfläche aus Papier bannen: In allen Fällen sind es Techniken der Erzeugung optischer Konsistenz auf kleinem Raum, die es dem Betrachter erlauben, mit einem Blick jene Evidenz zu erlangen, die ihm verwehrt bliebe, wollte er Erfahrung mit den Sachen selbst machen. Medien sind nichts anderes als die von Deleuze aufgerufenen »Maschinerien« der Sinnproduktion – und die Frage nach der Rolle des Menschen im Zusammenhang medientechnischer Anordnungen hat niemand so prägnant beantwortet wie der selbsterklärte Deleuzianer Bruno Latour, der in

seinem programmatischen Text zur Rolle der »Papierarbeit« in den Wissenschaften feststellt:

»Ein Mensch ist niemals viel mächtiger als ein anderer – sogar von einem Thron aus; von einem Mann jedoch, dessen Auge Aufzeichnungen dominiert, durch die gewisse Verbindungen mit Millionen anderer hergestellt werden können, kann man sagen, dass er *dominiert*. [...] Der *Maßstab* eines Akteurs ist mit anderen Worten kein absoluter, sondern ein relativer Begriff, der mit der Fähigkeit variiert, Information über andere Orte oder Zeiten zu produzieren, zu erfassen, zusammenzufassen und zu interpretieren. [...] Der ›große Mann‹ ist ein kleiner Mann, der auf eine gute Karte schaut.« (Latour 1986: 297)

Wenn Latour als das zentrale Interesse der ANT ausgibt, eine Antwort auf die Frage zu suchen, wie man »das Soziale flach halten« kann (Latour 2005: 286), dann reformuliert er damit lediglich die Weigerung Deleuzes, die Erzeugung von Konsistenz in theologischen oder transzendenten Begriffen zu denken: um dem Chaos eine Konsistenzebene abzugewinnen, bedarf es keines Entwurfs »im Geist eines Gottes« und es verbietet sich ebenso die Berufung auf eine »Evolution«, sofern sie als die Entwicklung und Ausfaltung eines vorab feststehenden Programms konzipiert wird. Deleuze fordert ein Denken, das sich allein der *Immanenzebene* verschreibt und daher den Rückgriff auf eine Dimension verbietet, »die den Dimensionen dessen, was gegeben ist, hinzugefügt wird« (Deleuze 1981: 166). Die Immanenz, so heißt es an einer Stelle in *Was ist Philosophie?*, werde von den theologisch gesonnenen Philosophen so gefürchtet, weil sie »die Weisen und die Götter« verschlingt (Deleuze 1991: 54) – nicht minder aber von ihren Nachfahren, den Experten unserer Tage, die autoritativ darüber entscheiden, woraus sich eine Gesellschaft zusammensetzt, mit welchen Arten von Wesen sie bevölkert ist und welche der sie durchziehenden Konflikte legitim sind. Das Nicht-Philosophische in der Philosophie zum Einsatz zu machen, heißt vor diesem Hintergrund nichts anderes, als das Soziale nicht durch einen Katalog von Akteuren, Institutionen oder Systemen zu begrenzen, sondern es jeweils als das zu bestimmen, was neue, überraschende und unvorhergesehene Verbindungen oder ›Assoziationen‹ zwischen bislang unassozierten Kräften herstellt. Aufzugeben ist daher die Vorstellung, Gesellschaften bestünden aus sprach- und handlungsfähigen Subjekten und nichts sonst.