

Christian Reidenbach

Der Freund als Zeuge. Freundschaft bei Paul Valéry und Gilles Deleuze

Freundschaft wird landläufig als eine Beziehung zwischen zwei Entitäten verstanden – ein Freund ist dem anderen ein Freund. Doch diese binäre Struktur wird in den Konzepten der Freundschaft seit der Antike beständig umspielt: In Platons *Lysis* sind die Freunde jene, die sich auf ein Drittes, das *proton philon* hin ausrichten, Aristoteles spricht von der einen Seele in zwei Körpern und Cicero schließlich macht den einen Freund zum Spiegelbild des anderen, so dass jeder im Anderen nur sich selbst sieht – Freundschaft als Dopplung des Selben.

Zeugenschaft dagegen meint im wörtlichen Sinne eine ternäre Struktur, bei der ein Dritter ein Verhältnis zwischen zwei Personen (Person verstanden als *persona*, als Rechtsperson) bezeugt. Das lateinische *testis* leitet sich dabei von den indoeuropäischen Wurzeln *tre- und *sta- ab; die erste steht für die Bedeutung „drei“, die zweite für die Bedeutung „stehen“.¹ Die Rechtsvorstellung der Antike tradiert also im Konzept des Zeugen schon etymologisch ein triadisches Arrangement, bei dem ein Dritter einem Vorgang bezeugend beiwohnt, der sich zwischen zwei Beteiligten abspielt. Doch diese genuin ternäre Struktur wird schon im metaphorischen Gebrauch des abgeleiteten Verbs *testificare* aufgeweicht. Auch sprechen wir heute von „bezeugen“ und meinen damit einerseits die angesprochene Zeugenschaft im Streit zweier Parteien, meinen andererseits aber auch eine Rechenschaft vor sich selbst („Zeugnis ablegen“) wie die Beobachtung und Spiegelung eines Gegenübers.

Zeuge und Freund scheint zunächst einmal nicht vieles zu einen. Denn im Unterschied zur affektiven Freundschaftsbeziehung setzt die Zeugenschaft grundsätzlich Neutralität voraus. Die Neutralität des Zeugen kompensiert jeweils die Parteilichkeit des oder der affektiv eingenommenen Bezeugten. Hier zeigt sich, dass sich an die Unterscheidung von Affektivität und Neutralität letztlich die Subjekt-/Objektproblematik der Selbstwahrnehmung anschließen lässt: Das mit sich identische Subjekt ist zu einer Objektivierung seiner selbst nicht fähig, ohne seinen Status als Subjekt aufzugeben und reiner Beobachter zu sein. Oder anders ausgedrückt: Der Blindfleck, als der ein Geschehen sich den direkt Beteiligten offenbart, weil sie affektiv und narrativ als Subjekte mit ihm verbunden sind, wird durch den unbeteiligten Blick des Zeugen zum bewertbaren Vorgang (Fall) objektiviert.

Wie könnten Freund und Zeuge sich zueinander verhalten? Vielleicht so, dass die Distanz des Zeugen sich komplementär zur Nähe des Freundes positioniert, sie einerseits ergänzend, sie

¹ Zur lat. Etymologie vgl. Karl Ernst Georges, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch* [81918], Darmstadt 1998, Band 2, Sp. 3090-3091. Zur Rechtsgeschichte des Zeugenbegriffes vgl. Wolfgang Stämmler, Adalbert Erler und Ekkehard Kaufmann (Hgg.), *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* (HRG), Band 5, Sp. 1684-1693.

andererseits antagonistisch spiegelnd. Entsprechend überträgt das schwache Subjekt der Moderne² beispielsweise Strategien des Bezeugens auf den Freund, der durch sein Bezeugen wiederum die Identität des Subjekts bekräftigt. In einem weniger auf die Agenten der Freundschaft als auf die Freundschaft selbst fokussierten Modell, wie es für die Postmoderne kennzeichnend scheint, ist dieser Selbstrepräsentationsauftrag nicht mehr gegeben; hier wird vielmehr das bezeugt, was zwischen den Freunden entsteht: Sympathie als Quelle eines sich endlos fortsetzenden Freundschaftens.

*

Die zeitweiligen Komplikationen in seinem Verhältnis zu André Gide hat Paul Valéry auch genutzt, um Freundschaft und Nähe (*intimité*) zu reflektieren. Nach annähernd fünfzigjährigem innigem, aber bei aller intellektueller Nachbarschaft distanziert gebliebenem Umgang der Freunde miteinander spiegelt eine kurze Szene wie im Brennglas die Erscheinungsform einer Freundschaft, die, wie Peter Fawcett ein wenig überschwänglich notiert, *träumen lässt*: „Cette amitié, qui respectait les différences, reste telle qu’on ne voit plus guère de nos jours.“³

Hier beschreibt Valéry ein Treffen im April 1939 als intensiven und seltenen Moment von Nähe: Nach einem längeren Geplauder über Gides Nordafrikareisen reflektiert Valéry ihrer beider Unterschiedlichkeit – Gide bestätigt konstruktiv. Er stellt ihrer beider Freundschaft als Zuneigung der Antipoden heraus und küsst ihn schließlich. Diesen intimen Moment beendet Valéry jedoch abrupt: „N[ou]s sommes de bien vieux amis — — c’est que n[ou]s n’avons pas trouvé mieux !“⁴ Er bemerkt, wie unmittelbar diese Worte, die eine Ausflucht markieren, ihm entweichen, verweigert jedoch jegliche Erläuterung. Stattdessen setzt er eine im Konjunktiv gehaltene Erörterung über die ideale Freundschaft fort:

Elle serait le précipité de sensations ou sentiments très anciens qui sont demeurés à l’état réservé, parmi les possibilités impossibles, les idéaux sans place, les produits de sensibilité très personnels et tout à fait caractéristiques d’un individu — mais condamnés de très bonne heure à ne pas vivre. (CI, S. 165)

In diesem letzten *mais* steckt die ganze Leistung jener gewaltsamen Distanznahme verborgen, die Valéry’s Ich im Rahmen einer Selbstermächtigung auf eine Reflexionsebene erhebt, in der nicht mehr *in* der Freundschaft gehandelt wird, sondern Aussagen *über* ihre Potentialität möglich werden.

² Zum Begriff des schwachen bzw. starken Subjekts im Licht seiner neuzeitlichen Entwicklung vgl. Peter V. Zima, *Theorie des Subjekt. Subjektivität und Identität zwischen Modern und Postmoderne*, Tübingen 2000, sowie, mit besonderem Bezug auf Valéry, ders., *Ästhetische Negation. Das Subjekt, das Schöne und das Erhabene von Mallarmé und Valéry zu Adorno und Lyotard*, Würzburg 2005. Ferner überführt Peter Bürger in *Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*, Frankfurt a. M. 1998, die Genealogie der Subjektmodelle in ein schlüssiges Narrativ.

³ Die anschaulich dargebotene und knapp gehaltene Einleitung zum Band der *Correspondances* liest sich als ein verdichtetes Porträt dieser facettenreichen Freundschaft, in: *André Gide – Paul Valéry, Correspondance 1890–1942*, hg. von Peter Fawcett, Paris 2009, S. 9–33, hier S. 9 und S. 32.

⁴ Paul Valéry, *Cahiers*, 2 Bde., hg. von Judith Robinson, Paris 1973 f., Bd. I, S. 165. In der Folge zitiert als CI/II.

Valéry verlässt die konkrete, auch physische Zuneigung und bezieht sich nur mehr auf eine, wie er es ausdrückt, beinahe „metaphysische“:

[C]’est une forme ou un type d’Amitié — ce nom n’est pas le bon, puisqu’il existe, et que je veux désigner une chose qui n’existe pas, — mais point de plus approché de ce que je veux dire). Il s’agirait de trouver celui avec lequel on pût être avec soi-même. Dialogue total, système des consciences nues. Et ceci *contre* le reste du genre humain — c’est-à-dire *contre* la littérature. [...] Mon idée était que cette « amitié » fût une expérience vitale, presque « métaphysique » puisque la volonté d’approximation de Deux Moi — c’est-à-dire de deux UNique — par voie d’échanges de plus en plus précis s’y développât aux dépens de tout. (CI, 165)

Diese Doppelstruktur der Freundschaft kann nur nachvollziehen, wer zunächst gewärtigt, dass die Kommunikationssituation der Freunde für Valéry in Analogie gebildet wird zu einem anderen, bereits ebenfalls dialogischen Arrangement innerhalb des Valéryschen Ich. Der *dialogue total* bedeutet hier für den Außenstehenden einen inneren Monolog des Subjekts selbst. Das Spiel mit den Zahlen zwei und eins, das im Vorzeichen der Freundschaft betrieben wird, und die unbedingte Herleitung des Anderen aus dem Selbst – die Rede ist von *Deux Moi* – sind auf die dialogische Grundsituation rückzuführen, in welcher Kommunikation bei Valéry bekanntlich zur Selbstreflexion genutzt wird.⁵

Zeugenschaft ist dabei das maßgebliche Prinzip, mit dem er die Reflexion als eine Form der Auto-Repräsentation benennt. Damit ist der Zeuge als der Andere nicht etwa ein unabhängiges Gegenüber, sondern strategisches Instrument des Selbstbezugs: „Mais cet autre est « ma représentation » [...]“ (C II, 1666)⁶ Der *témoin* wird so zum Gewährsmann jeglichen Wissens vom Selbst. Das betrifft gleichfalls die literarischen Figuren Valéry: Edmond Teste ist als Zeuge des Valéryschen Denkens mithin auch deshalb als paradigmatisch anzusehen, weil sich im Namen das lateinische Etymem *testis* dingfest machen lässt;⁷ Teste bezeugt insofern das Denken Valéry, als er ihm gleichzeitig Gegen- und Widerstand ist, zugleich ideal-utopischer Selbstentwurf und cartesianisches „monstre“ ohne nennenswerte Überlebenschance.⁸

Warum aber wird es notwendig, den Freund als Zeugen, als Selbstrepräsentation und Anderer doppelt zu codieren? In einem mit *Teste* übertitelten Eintrag der *Cahiers* lässt das Prinzip des „me voyant me voir“ (Œ II, 25) das Ich sich selbst als *quelqu’un* gegenüberreten. „Quel homme pourrait

⁵ Hartmut Köhler weist entsprechend auf Valéry’s Strategie hin, Dialoge immer zum Soliloquium hin tendieren zu lassen, in der sich Rede und Gegenrede so vollkommen ineinander verfugen, dass die widerstreitende Partnerschaft stets zum einverständigen Spiel des einen gegen sich selber zu geraten scheint. Hartmut Köhler, *Paul Valéry. Dichtung und Erkenntnis*, Bonn 1976, S. 73.

⁶ Bereits Nietzsche hat in *Also sprach Zarathustra* („Vom Freunde“) das einsiedlerische Ich Zarathustras in ein Gespräch von Du und Ich aufgelöst, das der Freund als Dritter bezeugt: „Immer ist für den Einsiedler der Freund der Dritte: der Dritte ist der Kork, der verhindert, daß das Gespräch der Zweie in die Tiefe sinkt.“ (Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, hg. v. Karl Schlechta, München 1955, Bd. II, S. 320)

⁷ Diese Herleitung gesellt sich zu jener von lat. *testa* (Kopf), welche Teste als cartesianische Figur kenntlich macht. Valéry selbst hat – ob als biographische Notiz, ob als Finte für alle Deuter – einmal darauf hingewiesen, dass der Name von einem Bekannten Mallarmés aus Valvins stammte, vgl. dazu Michel Jarrety, *Paul Valéry*, Paris 2008, S. 205.

⁸ Paul Valéry, *Œuvres*, hg. von Jean Hytier, Paris 1957/1960, Bd. II, S. 13. In der Folge zitiert als Œ I/II.

supporter de se voir à tous les instants de sa vie et de re-penser, en témoin, tout ce qu'il [a] pensé, tout ce qui lui est venu à la tête et dans l'être ?" (C II, S. 333) Die schockhafte Erfahrung der singulären Existenz ist für Valéry banal, kontingent, erfüllt das Ich mit Niedergeschlagenheit, gar Angst. So wächst sich die lückenlose Ausführlichkeit des autoreflexiven Bewusstseins zur Belastungsprobe der Selbstbetrachtung aus:⁹

Qui ne se haïrait, ne voudrait abolir ce qu'il fut, non tant à cause du mauvais succès ou de l'effet de tels actes qu'il a faits — mais simplement à cause de la *personne particulière* qu'ils ont peu à peu *définie*, et qui choque le plein sentiment de possibilité. Notre histoire fait de nous *un TEL* — et c'est une injure. (C II, 333)

Weil der Blick auf sich selbst das Ich nur statisch, als Definiertes und historisch bedingtes fasst, bietet sich einzig im Anderen Valéry eine Lösung zur dynamischen Erfahrung des Ich: „L'homme ne SE reconnaît que... *dans un Autre* !" (Ebd.)

*

Für den Bezug von Selbst und Anderem bzw. von Bezeugtem und Zeuge verwendet Valéry räumliche Metaphern: Die Bereiche des Eigenen und des Anderen werden über Grenzziehungen und Gebietsbestimmungen definiert. Erst die Bestimmung des Gebietes des Anderen ermöglicht die Bestimmung des eigenen Gebietes, erst indem das Ich einen Teil seiner Lebenswelt (*l'Unique*) als Anderes markiert, das ihm eine Anpassungsleistung (*Semblable*) abverlangt, wird *ex negativo* jenes Territorium sichtbar, das ihm selbst und dem es selbst angehört.

Je dis que la propriété capitale sociale c'est que chacun se fait tour à tour Semblable et Unique. N'être pas Unique et Incomparable fait partie des possibilités de l'Unique, et c'est en quoi des lois et une société sont possibles.
Je ne suis pas *Moi* tout le temps ; je peux être *Toi* en quelque mesure. (C II, S. 1530)

Auch Moral und Recht leiten sich dann nämlich aus diesem ganzheitlichen Verständnis ab, in dem der Andere zunächst dem Selben angehört und erst in einem zweiten Schritt dem Ich gegenübertritt: Moral ist dadurch gegeben, dass ich mich im Anderen beständig auch mir selbst als Selbem zuwende (C II, S. 1525). Die Möglichkeit des Gesellschaftlichen beruht damit im Perspektivenwechsel, den das Ich insofern vorzunehmen in der Lage ist, als es ein Du als ein Anderes aus sich heraussetzt.¹⁰ Leben als selbstbewusste und dynamische Form der Existenz wird nur dann möglich,

⁹ Gerade an Valérys egotistischem Subjektbegriff entzündet sich Lacans Generalverdacht, dass Subjekte Gewissheitsmodelle darstellen. Descartes wie Freud bauen, so Lacan, ihr Subjekt auf der Gewissheit auf, der eine auf jener des Zweifels und des Gedankens, der andere auf jener des Unbewussten. Beide sind sprachlich organisiert, während Lacan den Bruch (*coupure*, *schizé*) und das Vorsprachliche als ursprüngliche *Unsicherheit* annimmt. Entsprechend konstatiert er in Valérys Prinzip des *se voir se voir* eine Spielart des cartesianischen Cogito, das als Phantasma jedoch beständig das Ich als Reales verfehlt: „C'est pour cela qu'il est, plus que tout autre objet, méconnu, et c'est peut-être pour cette raison aussi que le sujet trouve si heureusement à symboliser son propre trait évanouissant et punctiforme dans l'illusion de la conscience de *se voir se voir* où s'élide le regard.“ (Jacques Lacan, *Les quatre concepts de la psychanalyse*, Paris 1973, S. 97) Lacan übersieht jedoch, dass sich Valéry durchaus der Präntention seiner Selbstermächtigung bewusst ist; vgl. dazu Bürger (1998), S. 206 bzw. S. 236.

¹⁰ Vgl. dazu auch die spezielle Form der Anteilnahme, die Valéry für die Kommunikation voraussetzt: „Il faudrait tirer au clair le dialogue essentiel — celui qui rend momentanément l'Autre semblable à Soi pour satisfaire un besoin du

wenn ihm etwas entgegensteht, wenn der Freund jener Gegenstand und individuierte Rest ist, an dem es sich reibt.

Diese Begegnung findet jedoch nicht auf Augenhöhe statt, sondern ist, als dialektische Aussetzung des Anderen aus dem Selben (C II, S. 1525), hierarchisch gegliedert.¹¹ Dabei ist das Bezeugen lediglich die Zwischenstufe einer Annäherung: Der Andere wird in seinem begrenzten Feld wahrgenommen (er selbst nimmt sich in diesem Feld nicht wahr), seine Bewegungen und Fehler sind für den Zeugen bereits vorhersehbar, als Observierender ist er dem Bezeugten überlegen, welcher sich im Nahkampf mit den Widrigkeiten seines Lebens befindet (C II, S. 285 f.). Doch in dem Moment, wo der Zeuge als Ich den Anderen als Du anspricht, wird jene durch Ausgrenzung bedingte Hierarchisierung aufgehoben. Denn dann wird das Du im Raum des Ich eingeschlossen, und die Symmetrie der Einschließung begründet gleichsam, dass der Zeuge nicht mehr als Zeuge dienen kann, sondern ebenso eingeschlossen ist.

Une étrange jouissance complexe, à plusieurs goûts comprenant l'amertume, est de voir un autre en devinant sa pensée limitée actuellement, — on le regarde se mouvoir dans un petit cercle dont on est le champ, l'espace et se heurter de ci de là à trois ou quatre choses prévues, attendre ce qui est déjà arrivé pour le témoin, [...] suivre le chemin qu'il croit le seul — et on note l'échange perpétuel d'idées, de petits actes, d'absences, de reprises, de surprises et de réparations [...] comme dans un monde entomologique où les effets de plusieurs espèces insectes collaborant, se dévorant, se reproduisant, sans arrêt, sans explications, — se composent et demeurent enfermés dans leur petit domaine.

Mais si je suis l'espace où tu te meus, bientôt tu m'enfermeras à mon tour. (C II, S. 285 f.)

Hier wird noch einmal deutlich, inwiefern dem Konzept der realen Freundschaft bei Valéry zunächst eine Subjekt-Objekt-Struktur zugrunde liegt: Der Freund bezeugt den anderen in einem Observationsverhältnis, die jenen objektiviert und diesen seiner Identität versichert. Diese Zeugenstruktur teilt den beteiligten Partnern die Rollen von Selbst und Anderem zu. Und doch überschreitet bei Valéry das Potential der Freundschaft diese Distribution. Denn in der Präsenzerfahrung des Freundes könnte eben diese seine Objektivierung aufgehoben und in eine umfassenden Einschließung integriert werden.

Valérys Freundschaftsbegriff zerfällt also in einen realen gegenüber einem idealen Aspekt. Ihre primäre Aufgabe liegt in einer Repräsentation verborgen, die das Ich über den Umweg des Anderen mit sich selbst in Kontakt bringt.¹² Dieser Prozess einer dialogischen Wiederkehr, in der das

Soi que l'Autre est supposé pouvoir ressentir, et qui tend à utiliser cette modification (de l'Autre) dans cette intention. « J'ai faim » n'a de sens que pour qui peut avoir faim, et n'a de but que de le solliciter à donner des aliments. L'émission *J'ai faim* est alors bien déterminée. (C I, S. 476)

¹¹ Die Begründung dieser Differenz zweier Ordnungen ist jedoch weniger im spekulativen Denken Hegels zu suchen, sondern vielmehr in der phänomenologischen Annahme, dass jedes Wahrgenommene, auch das als Anderes Wahrgenommene, Teil einer geschlossenen Wahrnehmungswelt ist, die das Ich aus sich heraus erschließt.

¹² Aus genau diesem Grunde, nämlich der primären Identifizierung des Freundes mit sich selbst, rührt die Tatsache her, dass Valéry seinen Freund Gide demselben Anspruchsdenken leidvoll aussetzt, das sein eigenes Denken, Schreiben und Leben messianisch höht (Degas nannte ihn einen Engel) und ins Unmenschliche straft: „Gide, — nous sentons bien différemment les choses de l'esprit. Nous nous comprenons et nous nous savons admirablement. Par malheur, il croit que je le déprime, et je suis sûr qu'il m'excite. Je me suis aperçu que je ne le voyais pas comme

Bezeugen geschieht, ist bei Valéry maßgeblich sprachlich gedacht, als kreisförmiger Dialog, in dem die Kommunikation mit dem Anderen als Voraussetzung für eine Konstitution des Ich gilt. Dabei fungiert der Andere lediglich als Mittel (*détour*) zum Selbstgespräch: „Entre *lui* et *lui*, l’intermédiaire est Autrui.“ (CI, 456) Die Wahrnehmung des Gegenübers als Repräsentation des eigenen Ich weitet dann die Selbstwahrnehmung zu einem dialektischen Prozess, der sich ebenfalls sprachlich aussagt.

Tout langage pose ou suppose Deux membres. [...] Même *avant* tout langage il y a la réciproque perception. [...] Il y a un moment dans l’évolution de l’enfant qui parle, le *fans*, que son implexe langage prend en lui le caractère et la liberté d’une fonction organique et n’est plus une imitation.

L’enfant joue avec son langage comme avec ses membres, et *se parle*, — et c’est le commencement de la « pensée » — de ce monologue et aparté qui va durer toute sa vie et lui faire croire qu’il est *Quelqu’un*. [...] Nous recevons notre *Moi* connaissable et reconnaissable *de la bouche d’autrui*. Autrui est source, et demeure si substantiel dans une vie psychique qu’il exige dans toute pensée la *forme dialoguée*. On parle, un en-tend, — et le système indivisible *Parler-entendre* (qui devient de très bonne heure silencieux, non extériorisé) produit une Dualité-Une, une *Binité* en 2 personnes qui s’exprimerait par cette formule théologique : il y a deux personnes en Moi — en *un* Moi —; on *dirait* aussi : Un Moi est ce qui est en *deux Personnes* — mais ce sont deux fonctions dont l’indivisibilité fait un Moi. Cette indivisibilité peut être altérée. Ceux qui entendent des voix et ne *SE* les attribuent pas. Ceux qui parlent en s’endormant et ne s’entendent pas. (CI, S. 467)

So setzt die Entstehung der Sprache eine duale Figuration voraus, in der wir die Grundstruktur jener Figuration der Zeugenschaft erkennen. Dass diese Dualität sich bei Valéry in eine phänomenologische Einheit eingestellt sieht, tut der Anerkennung des Anderen keinen Abbruch. Der Egozentrismus Valérys bleibt seinem integrativen Anspruch treu, dem Anderen als *Quelqu’un* wie als Selbst mit größter Anerkennung zu begegnen. Und doch bleibt ein Abstand (*écart*) nötig, damit nicht Identifikation oder *sensation*, sondern Repräsentation stattfinden kann. Das betrifft auch das Verhältnis zu Gide:

Gide a la curiosité des *individus*, le désir de les confesser et de se confesser à eux, il les tient pour beaucoup, et moi pour rien. Nous sommes tout opposés quant aux valeurs que n[ous] donnons à l’être. J’ai l’instinct de ne pas me livrer et de ne pas aimer qu’on se livre, et lui le contraire. (CI, S. 112)

Es scheint, um auf das eingangs modellhaft beleuchtete Verhältnis von Gide und Valéry zurückzukommen, nun deutlicher zu werden, inwiefern das Verständnis von einem Ich, wie es Valéry vorschwebt, mit einer Freundschaft, die sich in der gegenseitigen Hingabe übt, schwer zu vereinen ist. Der Freund kann, Valéry ist sich da im Klaren, von ihm nur als Teil des egozentrischen Weltbezugs und als Weg zu sich selbst gelesen werden; nicht jedoch als Anlass für eine echte Begegnung.

ses amis le voient. Je vois Gide à peu près comme je me vois — c’est-à-dire qu’il me paraît digne de... justice. Ce mot abject n’a de sens qu’en égotisme. Saisissez s. v. p. Quand j’aime quelqu’un, je le traite comme moi-même, c’est-à-dire très mal, très soigneusement, très intimement durement. Je me rends insupportable — mais le sujet ne sait pas combien je parle, et je pense avec lui[.] [...] Pour moi, le comble de l’art serait de faire un dialogue où cela se parlerait tout seul [...]. J’appelais cela Narcisse[.]“ (OE I, 1793) Hier wird mit Bezug auf Gide noch einmal der angesichts der realen Freundschaft geäußerte Wunsch nach dem *dialogue total* geäußert, der sein mythisches Urbild und ästhetisches Äquivalent im Echogesang des Narziss gefunden hat. Anfang der neunziger Jahre arbeiten sogar beide parallel an Texten mit ebendiesem Titel (Gide an einem *Traité du Narcisse*, Valéry an seinem Gedicht *Narcisse parle*, das wiederum in Pierre Louÿs Zeitschrift „La Conque“ erscheint), aber eben *nicht* gemeinsam. Vgl. das gleichnamige Kapitel in Mondor (1947), S. 113-133.

*

Sein allzu große Perfektionismus, sein Beharren auf dem Absoluten und seine radikale Stellungnahme beispielsweise in der Debatte um das „à-peu-près“ führten beim jüngeren Valéry zu einer zeitweiligen Vereinsamung.¹³ Seine späteren Äußerungen zur Freundschaft propagieren dagegen eine Symmetrie der Diskretion als Garant der Freundschaft:

On ne devient vraiment intimes qu'entre gens du même degré de discrétion. Le reste, caractère, culture même, goût, importe peu.
L'intimité véritable repose sur les sens mutuel des pudenda et des tacenda. (C II, 1376)¹⁴

Wenn der lebenserfahrene Denker nun dasjenige, was gerade nicht zur Sprache kommt, als *conditio sine qua non* der Freundschaft bzw. der Intimität kennzeichnet, so scheint er damit einem Ratschlag Gides Folge zu leisten: „[O]n ne sort de la solitude qu'à l'aide d'une illusion ; mais il faut consentir[.]“¹⁵ Und doch: die reale Freundschaft bleibt bei Valéry eine defektive angesichts einer idealen Nähe zum Anderen, wie er sie zumindest theoretisch entwickelt. Das Milieu der Einschließung verdeutlicht den utopischen Aspekt dieser Spielart der Freundschaft, in dem jegliche selektive Ökonomie der Kommunikation überwunden scheint. Ja, aufgrund der Einverständnisses im Moment der kommunikativen Verschmelzung muss letztlich, so Valéry, gar keine Kommunikation mehr stattfinden.¹⁶ Es wird jedoch deutlich, dass die Einschließung für Valéry lediglich den utopischen Horizont stellt, vor dem er seine stets von einer unmerklichen Distanz geprägte reale Freundschaft inszeniert. Das dialogische Potential der Freundschaft ruht gerade in der Sehnsucht, dem anderen alles sagen zu können, dergestalt, dass jeder Gedanke, jede Regung dem einen vom anderen bezeugt wird, selbst in der Möglichkeit, dass dieser Gedanke Hass wäre (C II, S. 1378).

Si deux hommes se juraient : Convenons que toute idée, tout mouvement venant à l'un de nous sur l'autre, ou à propos de l'autre, sera dite par l'un à l'autre ; que l'un puisse toujours la dire, l'autre l'entendre, et que celui-ci avouera et précisera le mouvement de riposte, de défense, de haine qui devra lui venir.
Cela s'est-il jamais vu ?
Cela rendrait singulièrement forts deux hommes.

¹³ Peter Fawcett, „Introduction“, in: Gide/Valéry, *Correspondance*, a.a.O., S. 15.

¹⁴ Diese Äußerung entspricht beinahe wortwörtlich einem Zitat über die Freundschaft aus Nietzsches *Menschliches, Allzumenschliches* (§ 376): „[J]a, es gibt Freunde, aber der Irrtum, die Täuschung führte sie Dir zu; und Schweigen müssen sie gelernt haben, um dir Freund zu bleiben; denn fast immer beruhen solche menschliche Beziehungen darauf, daß irgend ein paar Dinge nie gesagt werden, da daß an sie nie gerührt wird: kommen sie aber ins Rollen, so folgt die Freundschaft hinterdrein und zerbricht.“ (Nietzsche (1955), Bd. I, S. 645, Hervorhebung CR) Doch gerade in der Gegensätzlichkeit der Freunde erblickt Nietzsche auch das Potenzial der Freundschaft: „In seinem Freunde soll man seinen besten Feind haben. Du sollst ihm am nächsten mit dem Herzen sein, wenn Du ihm widerstrebst.“ (Ebd., Bd. II, 320) In der paradoxen Engführung von *amicus* und *inimicus* sowie der Metaphorik der Nähe und der Ferne erblicken wir ein grundlegendes Motiv nachmoderner Rede von der Freundschaft bzw. von der Begegnung mit dem Anderen; vgl. dazu auch den Beitrag von Bernard Stiegler in diesem Band.

¹⁵ Brief Gides an Valéry vom 24. August 1893, in: Gide/Valéry (2009), S. 256.

¹⁶ Vgl. dazu auch Montaignes Aufhebung des monetären Tauschs zwischen den Freunden in der finanziellen Teilhabe, in der Derrida eine ökonomische Übersetzung der aristotelischen Definition von der einen Seele in zwei Körpern erblickt, in: Jacques Derrida: *Politiques de l'amitié*, Paris 1994, S. 203 f.

Même sans « personnalités » avoir et être un confident des pensées toutes nues, des incidents incessants, des associations baroques, des remarques bêtes, des idées trop particulières, trop instantanées ; de tout l'inutilisable, de tout l'inavouable, de tout l'indifférent, l'absurde, in-sensé, le nul — — ce serait sans prix. (C II, 1379)

Vielleicht lässt sich aus diesen Sätzen, die in der Wirklichkeit ihr Äquivalent suchen müssen, die kindliche Sehnsucht eines Menschen der Distanz nach der Nähe der Freundschaft errahnen. Die Utopie der kommunikativen Einheit erscheint als Wunsch, jenseits der Zeugenschaft in der Intimität der Gemeinsamkeit mit dem Anderen eine unmenschliche Stärke einzunehmen, ein *sans-prix* jenseits der selektiven Ökonomie der Kommunikation zwischen Ich und Zeuge. Auf diese Weise könnte, Valéry benutzt diesen utopischen Konjunktiv, könnte Freundschaft die tiefste Form von Erkenntnis sein (C II, S. 1380). Dabei dienen ihm zwei menschliche Augen als Vergleichsobjekt für die Kunst, das schwierige Verhältnis zwischen Distanz und Nähe, das die Freundschaft bedeutet, auszutarieren, um Unterordnung oder Assimilation zu vermeiden. „Il faut conserver l'écart des deux observatoires, leur base, et les conjuguer.“ (Ebd.) Wo Freundschaft die Öffnung füreinander voraussetzt, bedingt sie gleichzeitiges ein paradoxes Ineinander von Schwäche und Stärke: „L'amitié, l'amour c'est pouvoir être faibles ensemble.“ (C II, S. 395) Diese Stärke in der Schwäche und Schwäche, die mit Stärke herbeigeführt wird („Faiblesse immense voulue avec force“, C I, S. 394), bilden jedoch lediglich den idealen Horizont einer jeden realen Freundschaft.

Während die in der absoluten Hingabe an den Freund herbeigeführte Einheitserfahrung auf die Potentialität der Freundschaft verweist, bleibt der Kontrollverlust in der Hinwendung zum Anderen genau deshalb theoretisch, weil die *maîtrise* sich als wichtigstes Prinzip der Selbstführung behauptet. Freunde sind diejenigen wenigen, „qui vous donnent la sensation de toute liberté avec eux, bornée par une sensibilité très fine des réserves à observer“ (C I, S. 200). Die Aktualisierung der Freundschaft bedingt immer eine Nähe auf Abruf, deren letzte Zuflucht die Distanznahme durch dasjenige darstellt, was dem Anderen verschwiegen wird, in der der *esprit libre* sich dadurch auszeichnet, dass er sich eben gerade nicht verbindet (C II, S. 1380).¹⁷

*

Wir wollen uns etwas genauer dem bereits gefallenem Begriff der *sensation* zuwenden, der im Übergang vom Konzept der Freundschaft bei Valéry zu jenem bei Deleuze als Scharnier dienen kann. Denn Deleuze entlehnt das Konzept der Sensation bei Valéry, um es auf die Figurendarstellungen des Malers Francis Bacon anzuwenden: „Suivant un mot de Valéry, la sensation, c'est ce qui se

¹⁷ Und sicher, das soll hier abschließend bemerkt sein, mündet in jener fünfzigjährigen Freundschaft auch deshalb die gegenseitige Sympathie nicht in einer *sensation*, weil sich die gemeinsame Allianz in einem literarischen Feld zu verorten hat, das von den Avantgarden strukturiert wird, und hier einen praktischen Nutzwert als ästhetische Entente zu entfalten hat. Paul Valéry schreibt an Gide am 25. Oktober 1899: „J'avais peur depuis longtemps que tu fusses devenu insensible à l'endroit du groupe que nous pouvions former ensemble ; il m'a semblé que nous n'avons pas le loisir de nous être inutile.“ Gide/Valéry (2009), S. 548.

transmet directement, en évitant le détour ou l'ennui d'une histoire à raconter."¹⁸ Sensation ist, so Deleuze, da gegeben, wo das Gesehene oder aber ein Gemälde direkt auf das Nervensystem wirken. Diese unmittelbare und unvermittelte Reizübertragung bringt eine explosionsartige Pluralisierung der Bezüge unter den Beteiligten hervor, und zwar nach Valéry umso unmittelbarer, als kein Verstehensprozess sie verzögert. „La sensation est comme une étincelle dans une chambre de miroirs qui anime une infinité de figures et puis de relations implexes entre ces figures“ (CI, S. 1156). Die optische Metapher des Funkens steht hier für das Initialphänomen, welches eine Verschaltung von Systemen in Gang setzt. Entsprechend ist für Valéry die Sensation „une transformation interne (d'énergie) permise par une modification externe, — une variation dans l'état d'un système clos qui forme relais par rapport à un système séparé.“ (CI, S. 1157)

Was bedeutet nun die Sensation im Licht der Freundschaft? Sie drückt die utopische Übertragung oder direkte psychophysische Teilhabe am Anderen aus, die Innen und Außen, Ich und Du nicht etwa verschmelzen lassen, aber in eine Korrespondenz einstellen, die die Dichotomie von Aktion und Reaktion, von Agens und Patiens in einer unentwegten Gegenseitigkeit aufhebt. Diese relaisartige Verschaltung der beteiligten Systeme verknüpft die Freunde wie in einem einzigen Funktionszusammenhang oder einem Organismus miteinander. Gerade weil das Gegenüber hier nicht *gesehen*, also nicht anhand eines Begriffs oder eines Namens fasslich zurechtgestutzt wird, kann es Sensation bleiben.¹⁹ Jenes Prinzip der Sensation, das Deleuze in den deformierten Menschendarstellungen Francis Bacons erliest, bezeichnet somit die Wahrnehmung des Gegenübers nicht als Objekt oder Figuration, sondern als Figur, als unbegriffene und unbegriffliche Entität. Wo der Sehende sich dem Gesehenen gänzlich öffnet, transformiert es sich in der Sensation, die Starrheit seiner Form erweist sich als Struktur in beständiger Veränderung (FB, S. 40 f.). Damit wird jedoch deutlich, dass das Prinzip der Sensation in der Begegnung mit dem Anderen nicht nur eine Frage des vielförmigen Objekts, sondern auch des sich beständig öffnenden Blicks ist, welchen ein Freund für den anderen bewahrt. Fokussieren wir zunächst die besondere Art der nicht-narrativen Beziehung, als welche Deleuze die Begegnung mit seinem Freund Félix Guattari beschreibt:²⁰

Félix avait déjà un long passé politique, et de travail psychiatrique. Il n'était pas « philosophe de formation », mais il avait d'autant plus un devenir-philosophe, et beaucoup d'autres devenirs. Il ne cessait pas. Peu de personnes m'ont donné l'impression de bouger à chaque moment, non pas de changer, mais de bouger tout entier à la faveur d'un

¹⁸ Gilles Deleuze, *Logique de la sensation. Francis Bacon*, Paris 1981, S. 40 f. In der Folge zitiert als FB.

¹⁹ Vgl. dazu auch Valérys Konzept des nicht denkenden Sehens in *Introduction à la Méthode de Léonardo de Vinci*, welches das Wahrgenommene in neuer Unmittelbarkeit erschließen lässt (CE I, S. 1170). Dieses Sehen wird bei Valéry auf Welt und Gegenstände, nicht jedoch auf Menschen und vor allem Freunde angewendet.

²⁰ Weit jenseits eines rein autobiographischen Schreibens nutzt Deleuze hier Inhalte seiner Biographie, um die Inhalte seiner Philosophie zu exemplifizieren. Zum gemeinsamen Lebensweg der beiden Denker vgl. François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris 2007.

geste qu'il faisait, d'un mot qu'il disait, d'un son de voix, comme un kaléidoscope qui tire chaque fois une nouvelle combinaison.²¹

Deleuze nennt die Freundschaft mit Guattari eine Beziehung, die sich auf das gemeinsame Schreiben hin definierte. Das entstehende Buch war die Ebene des Werdens, welches die Beziehung zwischen beiden beständig aktualisierte, auf eine Art und Weise, bei der jeder sich mit dem anderen verstand, durch den anderen vervollständigte, sich im anderen entpersönlichte, um durch ihn zur Singularität zu werden.²² Hier ist die Bezugnahme in den Metaphern der Wahrnehmung beschrieben: Denn das Kaleidoskop dient dem Zeugen in der Betrachtung des Freundes nicht nur als Modell für dessen wechselhafte Struktur, es ist zugleich Zeichen jenes bezeugenden Blickes, der die sich wandelnden Konstellationen bejaht, welche den Freund ausmachen.²³

Toujours le même Félix, mais dont le nom propre désignait quelque chose qui se passait, et non pas un sujet. Félix était un homme de groupe, de bandes ou de tribus, et pourtant c'est un homme seul, désert peuplé de tous ces groupes et de tous ses amis, de tous ses devenirs. (D, S. 23)

Es wird deutlich, dass der Name, dass die Person Félix nur als Platzhalter einer schwarmhaften Verdichtung von Bezügen fungiert, als die Deleuze den Freund wahrnimmt – der Name verfügt über kein eindeutiges Signifikat mehr, sondern wird in eine unendliche Bezugstruktur verschoben:²⁴ „Le nom propre ne désigne pas un sujet, mais quelque chose qui se passe, au moins entre deux termes qui ne sont pas des sujets, mais des agents, des éléments.“ (D, S. 65) So erscheint bereits Name des Freundes (*agent*) bei Deleuze überführt in jene Gefügestruktur (*agencement*), die sich mit dem Ich selbst zu einem dialogischen Geschehen verknüpft, das im Dazwischen stattfindet: „Nous n'étions que deux, mais ce qui comptait pour nous, c'était moins de travailler ensemble, que ce fait étrange de travailler entre les deux.“ (D, S. 23 f.) Deleuze beschreibt nun diese Arbeit, die zwischen

²¹ Gilles Deleuze und Claire Parnet, *Dialogues*, Paris 1996, S. 23. In der Folge zitiert als D.

²² Gilles Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Paris 2003, S. 16.

²³ Die von Baudelaire eingeführte Metapher des Kaleidoskops wird von Valéry autopoietisch abgewandelt: *Quelques morceaux de verre coloré, 3 miroirs et une rotation. Les mots, les images, les symétries.* (C II, 1235). Noch bei Baudelaire ist das Kaleidoskop rein wahrnehmende Apparatur der Reize, die den Flaneur von außen heimsuchen. Dieser ist Spiegel der Wirklichkeit, die er kaleidoskopartig wiedergibt. Das produktionsästhetische Verfahren besteht erstens aus der Lektüre des *dictionnaire* der Wirklichkeit, aus der Ansammlung des inneren Motivschatzes und zweitens aus der Komposition einer ästhetischen *fantasmagorie*, die die Elemente der Anschauung in der Distanz (der nach Hause zurückgekehrte Flaneur in seiner Mansarde) neu zusammenstellt. Bei Valéry dagegen wird das Kaleidoskop zugleich gestaltendes Instrument auch der inneren Vorgänge. Vgl. Charles Baudelaire, *Oeuvres complètes*, hg. von Claude Pichois, Paris 1975 f., hier Bd. II, S. 692. Deleuze schließlich macht das Kaleidoskop zum Vergleichsobjekt eines sich der Sensation öffnenden Wahrnehmungsapparates, in der der Freund als Ereignis erfahren wird. Bei diesem Vorgang wird ununterscheidbar, ob das Kaleidoskop den Freund oder den Blick auf ihn beschreibt.

²⁴ Als postmoderner Referenztext für den Verlust eines Namens, der eine identifizierende Praxis der Individuation erlaubte, ist Lyotards *Der Name und die Ausnahme* anzusehen. Hier initiieren Namen keine Referenzbeziehung mehr, sondern erhalten ihre Wertigkeit lediglich im Kontext, in der „Wolke“ des Satzes. Diese kann sich unaufhörlich umbilden, neubilden oder aufblähen; die Namen, „um die herum sie [d. h. die Sätze] sich gruppieren, genügen, da sie ein System bilden, um diese Wolke von Sätzen in einer einzigen ›Welt‹ zu situieren.“ Die Gefügestruktur Deleuzes zeigt sich mit der systemischen Struktur der Wolke bei Lyotard isomorph. Jean-François Lyotard, „Der Name und die Ausnahme“, in: *Die Frage nach dem Subjekt*, hg. v. Manfred Frank et al., Frankfurt 1988, S. 180-191, hier 186.

den beiden Freunden entstand, anhand des gemeinsamen Schreibens des siebten Kapitel (*Année Zéro – Visagéité*) in *Mille Plateaux*:

Félix travaillait sur les trous noirs ; cette notion d’astronomie le fascine. [...] Moi je travaillais plutôt sur un mur blanc : qu’est-ce que c’est un mur blanc, un écran, comment limer le mur, et faire passer une ligne de fuite ? (D, S. 24)

Was ergeben nun zwei Punkte und eine Linie? Die Zusammenarbeit der beiden erwächst nicht aus der reinen Kombination beider Phänomene, sondern, indem etwas entsteht, was in den beiden Ausgangsinteressen noch nicht enthalten war, das sich daraus ergibt, dass die eine mit der anderen Idee sympathisiert, bis beide ein Gefüge (*agencement*) bilden, „qui va produire du visage“. Damit erhebt sich nicht nur die Kommunikation der Freunde, sondern auch ihr ursächlich rein an Zuhandenem orientiertes inhaltliches Interesse auf ein neues, politisches Niveau: die „visagéité comme fonction sociale.“ (D, S. 24 f.)

*

Valéry’s Idee vom Werden hatte sich bei aller Prozessualität in letzter Konsequenz auf ein äußerstes, wenn auch unerreichbares Ziel gerichtet: „Le but, la fin — ou plutôt avec précision — le point vers lequel tend l’homme, n’est-ce pas de devenir ce qu’il est ?“ (C II, S. 1381) Im Punkt fand das Valéry’sche Subjekt seine geometrisch-geographische Metapher. Das schwache Subjekt der Moderne behauptete hier – in einer zur Unausgedehntheit verdichteten Egozentrik – seinen Standpunkt in der Welt. Im Unterschied dazu verweigert Deleuze jegliche Subjektivation als Punkt-Werden. Sein Modell einer Individuation ohne Individuum, folgt der Idee eines Werdens, das keine Rückschlüsse mehr auf ein Subjekt benötigt. Dieses umschreibt er mit der Formel: „S’empêcher de faire le point“ (D, S. 42). Vielmehr wird das Ich bei Deleuze in eine Dynamik überführt, in der der Freund Initiator und Partner zugleich ist, in der beide zu *agents* werden. Diese Dynamik nennt Deleuze das *agencement*.²⁵ Nicht die beiden Enden oder die beteiligten Entitäten, sondern die Mitte

²⁵ Die Struktur des *agencement* wird bei Deleuze entgegen der starren und zweidimensionalen Physis des Strukturbaums als Gefüge, als rhizomatische Vernetzung identifiziert und jener Baumstruktur entgegengesetzt, die die traditionelle Philosophie mit den epistemologischen Verzweigungen des Wissens und dem binär organisierten Begriffsgebäude verband. Man denke beispielsweise an die berühmte Abbildung – und ihre in der Wissenschaftsgeschichte letztmalige Anwendung – dieser *arbor porphyriana* in Diderots Enzyklopädie, die Foucault in seinem Werk *Les Mots et les choses* (1966) mit ähnlichen Argumenten angreift wie Deleuze. Interessanterweise benutzt Valéry die Metapher des Baumes auch, um die Nähe zweier Menschen zu versinnbildlichen – allerdings wird bei ihm die Metapher geprägt durch die cartesianische Dualität von Krone und Wurzelwerk: „Deux arbres peuvent nouer leurs ramures et leurs racines pour s’élever et s’approfondir ensemble ; pour ciel et terre.“ (C II, S. 433) Der Mythos von Philemon und Baucis ist im Hintergrund dieses Bildes wirksam, und doch spricht Ovid explizit von den Stämmen, in die sich die Liebenden verwandeln, nicht jedoch von Krone und Wurzel – ein wichtiger Unterschied, vgl. Ovid: *Metamorphosen*, hg. v. Michael von Albrecht, Stuttgart 1994, VIII, 712-719). Deleuzes Rhizom-Werden der Freunde bzw. ihr *agencement* können wir also durchaus mit jener bei Ovid geschilderten Metamorphose vergleichen, in der die Äste die Kommunikation der beiden Liebenden bzw. der Stämme physisch verlängern; Valéry’s Bild dagegen zeigt eine Interpretation, die die Vertikale betont und den Baum polarisiert.

dazwischen zeichnet das Gefüge zwischen den Freunden aus, ein durch Handlungen beschriebenes Linear-Werden.

L'agencement, c'est le co-fonctionnement, c'est la « sympathie », la symbiose. Croyez à ma sympathie. La sympathie n'est pas un vague sentiment d'estime ou de participation spirituelle, au contraire c'est l'effort ou la pénétration des corps, haine ou amour[...] [...] La sympathie, ce sont des corps qui s'aiment ou s'haïssent, et chaque fois des populations en jeu, dans ces corps ou sur ces corps. (D, S. 66)

So umreißt Deleuze einen Prozess, in dem die einzelnen Akte nicht absolut gesetzt sind, sondern gleichsam auf ihr Gegenteil verweisen²⁶ und dieses bezeugen können, in einem nicht mehr eindeutigen, sondern gleichsam sein Gegenteil bezeugenden Akt:

Chaque acte décisif témoigne d'une autre pensée, pour autant que les pensées sont des choses elles-mêmes. [...] Il y a des lignes, qui ne se ramènent pas au trajet d'un point, et qui s'échappent de la structure, lignes de fuite, devenir, sans avenir ni passé[...] C'est tout cela le rhizome. Penser, dans les choses, parmi les choses, c'est justement faire rhizome, et pas racine, *faire la ligne, et pas le point*. (D, S. 34)

Was aber ist genau diese *ligne vivante* oder *ligne brisée* (D, S. 36)? Sie verzeichnet nach Deleuze ein Zickzack im Dazwischen, eine Linie, die jenes initiale Geschehen wiederholt und energetisch aktualisiert, das die Entstehung der Welt bedingt. Dabei geht er von der Frage aus, inwiefern man disparate Singularitäten in einen Bezug zueinander (*rapport*) setzen kann. In seinem *Abécédaire* erläutert Deleuze gleichsam die kosmologisch-mechanische Herkunft dieser Linienmetapher:

Comment mettre en rapport des potentiels ? [...] Ils expliquent qu'entre deux potentiels il se passait un phénomène qu'ils définissent par l'idée d'un sombre précurseur. Le précurseur sombre, c'est ce qui met en rapport les potentiels différents. Et une fois qu'il y avait le trajet du sombre précurseur, les deux potentiels étaient en état de réactions là, et entre les deux, fulguraient l'événement visible. L'éclair. [...] C'est comme ça que le monde naît. C'est ça le grand Z.²⁷

Das, was im Dazwischen der Freunde entsteht, lässt keine Rückschlüsse auf die Entitäten „Ergebnis“ und „Autor“ zu und repräsentiert kein Ich mehr, das sich durch seine *poiesis* definierte; sondern es bildet den Ort einer Gemeinschaft, die den Blick für das Dazwischen öffnet als den Zwischenraum, an dem etwas Gemeinsames zu geschehen nicht aufhört – die Freundschaft wird überführt in Ereignishaftigkeit, kurz – in Sensation: „C'est cela, un rhizome, ou de la mauvaise herbe [...]: elle déborde à force d'être sobre. Elle pousse entre. Elle est le chemin lui-même.“ (D, S. 38) Die Pflanzenmetaphern des Rhizoms oder des Unkrauts zeugen dabei von der Metamorphose der Freunde hin in ein in seiner psychophysischen Evidenz lebensfähiges Geflecht, das organischer Ausdruck einer politischen Kommunikation ist.

Dieses Paradox einer Freundschaft als Synthese des Gegensätzlichen meint ein Anders-Werden, das zugleich ein Der-Andere-Werden ist, ohne der Andere zu sein, „un phénomène [...] de nocés

²⁶ Die Liebe der Freunde wird bei Deleuze verstanden als eine Erforschung der Distanz, als eine lange Strecke (Gerade), bei der der Hass auf den Freund und die Liebe des Freundes – *amicus* und *inimicus* zugleich – zwei konvergierende Serien darstellen. Diese Synthese entspricht einer Strategie der Freundschaft, in der die Univozität auf der Differenz beruht. Vgl. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris 1969, S. 209 f.

²⁷ Gilles Deleuze und Claire Parnet, „Z“, in: *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, DVD.

entre deux régnes.“ (D, S. 8) Es entlässt letztlich die Freunde, die es bezeugen, als Entitäten in das Ereignis der Freundschaft selbst. Gleichsam zersetzt das gemeinsame Schreiben die Instanz der Autoren und überführt sie in die organische Linie der Schrift. Auf diese Weise ist der Autor im Schreiben mit seinem Nicht-Autor-Werden konfrontiert.

Car les inconvénients de l'Auteur, c'est de constituer un point de départ ou d'origine, de former un sujet d'énonciation dont dépendent tous les énoncés produits, de se faire reconnaître et identifier dans un ordre de significations dominantes ou de pouvoirs établis. (D, S. 35 f.)

Was hier entsteht, ist keine Erzählinstanz, sondern ein *entretien*, als ein Gespräch oder Schreiben im Dazwischen, als Zickzacklinie, die sich unentwegt fortsetzt. Das monadische Ich Valéry's, das auch in der Hinwendung zum Freund monadisch²⁸ bleibt, steht hier einem Nomadisch-Werden der beiden Freunde gegenüber: „Les nomades sont toujours au milieu.“ (D, S. 39) Diese Nomaden verzeichnen die gemeinsame Fluchtlinie ihrer Schrift als eine Spur in der Ebene. Weil beide Freunde in der gemeinsamen Sensation aufgehen, wird es der Leser sein, der als Zeuge die Bewegung ihrer Freundschaft nachvollzieht.

*

Doch nicht nur der Freund zeichnet sich dadurch aus, dass er sich als Sensation offenbart, bis er vom Selbst nicht mehr unterscheidbar ist und dieses auflöst; Deleuze versteht das Philosophieren selbst als Sensation, in der das Denken dadurch unmittelbar wird, dass es nicht Gedachtes ist, sondern sich durch die unausgesetzte Produktion von Begriffen beständig aktualisiert. Hier wird das Prinzip des Werdens auf der Sprachebene gedoppelt.

Auf diese Weise bestimmt das Prinzip der Auflösung bei Deleuze und Guattari nicht nur die Relation der realen Freunde, sondern auch die *philia* der Philosophie.²⁹ Sie wird verstanden als eine Meta-Relation zwischen dem Philosophen und der Begriffsperson, die im philosophischen Text spricht. Damit ist der Freund in der Philosophie für Deleuze/Guattari keine äußere Person mehr, sondern erfährt seine Präsenz im Inneren des Denkens, als „une présence intrinsèque à la pensée.“ (QuP, S. 9) Der Freund als Begriffsperson, die das philosophische Denken artikuliert (wie beispielsweise die Figur des Sokrates in den Schriften Platons), ermöglicht überhaupt erst das begriffliche Denken in der Philosophie. Weil der Philosoph ein Freund der Begriffe ist und weil Philosophie das unablässige Hervorbringen neuer Begriffe bedeutet, erschafft er im Begriff den Freund, der diese Begriffe vorstellt (QuP, S. 9). In diesem begrifflichen *agencement* spannt die Philosophie eine

²⁸ Zum Konzept der Monade bei Paul Valéry vgl. Philippe Marty, „Monades. Leibniz, Valéry“, in: *Paul Valéry, les philosophes, la philosophie*, hg. v. Anne Mairesse, Paris 2004, S. 129-159.

²⁹ Deleuze/Guattari haben selbst auf solche Übergänge zwischen Begriffsperson und ästhetischer Figur, zwischen Realperson und text-immanenter Denkinstantz hingewiesen. Eine Figurologie beispielsweise stellt die Schnittstelle dar, in der die Begriffsperson zur ästhetischen bzw. zur als *sensation* empfundenen Figur des Freundes aufschließt und die Kompositionsebene der Kunst und die Immanenzebene der Philosophie in bestimmten Aspekten konvergieren. Vgl. dazu Gilles Deleuze und Félix Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris 1991, S. 65. In der Folge zitiert als QuP.

horizontale Immanenzebene auf, und das Verhältnis der Freunde ist Bedingung dieser Geographie: *Seul des amis peuvent tendre un plan d'immanence comme un sol qui se dérobe aux idoles.* (QuP, S. 46) Die *philia* erscheint damit als das strategische Mittel, mit dem ein Denken sich topologisch behaupten kann, die Sensation als ereignishaft Begegnung der Freunde, deren Gelingen eine Ebene entwirft. Und weil die Begriffsfigur des philosophischen Textes die Auflösung des Autorsubjektes bedingt, verblasst dessen Name schließlich lediglich zum Pseudonym der Figur (QuP, S. 62). Wir sehen hier also deutlich, wie der Begriff von Zeugenschaft und Freundschaft enggeführt werden, um den Freund, um das Bezeugte als Entität aufzulösen.

*

Francis Bacons Bilder sind ästhetische Zeugnisse verstörender körperlicher Versehrtheit und gesteigerter Affekte, die jenseits des Humanen vermutet werden müssen. Ein Großteil von ihnen ist als Triptychon konzipiert. In Deleuzes Betrachtung der Gemälde Bacons wird der Zeuge als der Dritte kenntlich, nicht mehr, wie noch bei Valéry, als der Freund selbst, der einem inneren Dialog beiwohnt. Der Zeuge ist als Betrachter, als Leser oder Zuhörer Beistehender einer Freundschaft. In den *Dialogues* verdeutlicht Deleuze dies durch die besondere Rolle der Interviewpartnerin Claire Parnet:

[P]roduire quelque chose qui n'est à aucun de nous, mais entre 2, 3, 4... *n*. Ce n'est plus « x explique x, signé x' » [], « Deleuze explique Deleuze, signé l'interviewer », mais « Deleuze explique Guattari, signé toi », « x explique y signé z ». (D, S. 26)

Deleuze verwirft hier ebenjene Selbstvergewisserungsstrategie, in der die Identität eines Ich mit sich selbst durch einen Anderen (x') bezeugt würde. Mit „toi“ ist vielmehr die Dialogpartnerin selbst angesprochen, und zwar ebenfalls nicht als Entität (*interviewer*), sondern als Bezüglichkeit – die Figuren sprechen nicht *über* den Zeugen, sie sprechen ihn *an* und lösen dadurch die Zeugenschaft allererst aus. Dieses triadische Modell identifiziert Deleuze auch in den Bildern Francis Bacons, in denen Figuren ein Gefüge der Körper bilden.

Wo hier nämlich zwei Sensationen aufeinander treffen, sind sie paarweise zur Figur konfiguriert. *Il y a une Figure commune des deux corps, ou un « fait » commun des deux Figures, sans la moindre histoire à raconter.* (FB, S. 65 f.) Nur da, wo der Andere als Sensation, als Ereignis wahrgenommen wird, ist er Figur. Denn jene epiphanische Resonanz ist das einzige Ereignis, das zwischen den Figuren vorherrscht, sie sind durch keinerlei Geschichte aneinander gekoppelt, was sie verbindet, ist die jeweilige Gegenwart des Anderen, eine Zeugen- oder Anwärterchaft („attendant“, FB, S. 73), die Faktum ist:

[Il] faut qu'il y ait un rapport entre les parties séparées, mais ce rapport ne doit être ni logique ni narratif. [...] Il doit à son tour incarner un fait commun pour les Figures diverses. Il doit dégager une « matter of fact ». (FB, S. 68)

Unter genauer Betrachtung vieler dieser Gemälde hat Deleuze in der Begegnung der dargestellten Figuren drei Funktionen ausgemacht. Diese funktionalen Bezüge, die sich über die drei Einzeltafeln des Triptychons hinweg herstellen, sind keinesfalls narrativ, sondern sind als Konfrontation von Sensationen der Figuren untereinander zu verstehen, die sich gegenseitig durchdringen, bezeugen und dadurch bedingen. „[L]e témoin indique seulement une constante, une mesure ou cadence, par rapport à laquelle on estime une variation.“ (FB, S. 69) Die Figuren benötigen den Zeugen, um die intimen Veränderungen ihres Körpers über den Bezug wahrzunehmen, um sich ihrer selbst im anderen zu vergewissern. Für die Variation der Figur, die unablässige Bedingung wie Hinweis dafür ist, dass die Figur eine Sensation bleibt, bedarf es weiterhin des Zeugen. Die Funktion des Bezeugens kann sich dabei jedoch auf mehrere Figuren des Triptychons verteilen, sie versteht sich als flottierende und rhythmisierende Dynamik zwischen dem Aktiven, dem Passiven und – als Funktion, ohne die die anderen beiden nicht berechtigt wären – dem Zeugen selbst. Deleuze beschreibt, dass dieser dreifache Rhythmus selbst Figur wird, theatralische, musikalische Figur, in der der Triptychon sich als kreisförmige und nicht als lineare Organisation offenbart (FB, S. 70) und in welchem die Figuren als wahrgenommene Sensationen jene Grenzen überschreiten, die Körper, Linie und Rahmen setzen:

[L]es figures sont soulevées, ou projetées en l'air, mises sur des agrés aériens d'où tout d'un coup elles tombent. Mais en même temps, dans cette chute immobile, se produit le plus étrange phénomène de recomposition, de redistribution, car c'est le rythme lui-même qui devient sensation, c'est lui qui devient Figure, d'après ses propres directions séparées, l'actif, le passif et le témoin... (FB, S. 71)

In dieser Weise wird deutlich, dass die drei Tafeln des Triptychons nicht nur rhythmisch aufeinander bezogen sind, sondern dass sie in einer Dynamik der Zeugenschaft zirkulär miteinander verknüpft sind, dergestalt, dass der Rahmen eines jeden Gemäldes zum Verweis auf eine *unité distributive* der drei Einheiten wird (FB, S. 81). Die Funktion des Bezeugens erscheint damit nur als Initiator einer Rotationsbewegung der gegenseitigen Bezüglichkeiten. Der Dreitakt aus Aktivem, Passivem und Zeugen ist in Gang gesetzt und wird zur rhythmischen Schleife, in der die Beteiligten in beständigem Wechsel der Rollen aufeinander verweisen.

*

Vielleicht können wir abschließend jene beiden so unterschiedlichen Ansätze in der Beschreibung dessen, was zwischen den Freunden entsteht, über die Bewegungen der Rückkehr zum Selbst bei Valéry – in den beiden Semen „se“ und „re“ destilliert – und der Entfernung vom Selbst bei Deleuze – ausgedrückt in der Konjunktion „et“ – beschreiben.

Auch bei Valéry, und hier berühren wir eine der wichtigen Gemeinsamkeiten beider Denker, ist das Werden maßgeblich. Und doch ist dieses Werden eine Erfahrung der Alterität, anhand derer noch einmal ein *moi pur* synthetisiert wird. Valérys Projekt ist letztlich die Suche nach einem

Signifikat für ein Ich, das die Kontingenzerfahrung der Moderne, und sei sie noch so disparat, integriert. Das Ich formiert sich in der Wiederkehr, in beständiger Alterität mit sich selbst. „Le moi est ici ce qui se conserve, mais NON CONTINUÛMENT ; c’est par rappels — retours.“ (C I, S. 954) Dem entspricht auch das Anknüpfen des Bewusstseins an Elemente der Erinnerung: Wiedererkennen ist der Vorgang *par excellence* dieser Rückkehr zum Bekannten.

RE et SE-RE

[...] La grande affaire de la fonction ψ est de *re*-connaître, *re*constituer — *re*-trouver, dont la capitale est *SE REcon-*
naître, SE REssaisir, — etc. à partir de toute situation initiale ou *événement-premier-par nature*. (C I, S. 1074)

Daraus erhellt, inwiefern Valéry’s Ansatz, über den Freund zu sich selbst zu gelangen, ein *metaphorischer* ist: Das Andere, der Andere sagen über das Eigene aus und führt doch letztlich auf es zurück.

Bei Deleuze dagegen generieren die beiden Freunde ein Drittes, eine Freundschaft, ein Schreiben, das sich beständig fortsetzt und eben nicht mehr zur Ausgangsstelle, wenn auch verändert, zurückkehrt. Hier findet genau keine Identifikation eines Subjekts mehr statt, sondern die Überführung der Identitäten in Ereignis. Die beständige Aktualisierung dieses Ereignisses stellt Deleuze durch Reihen dar, die in der Bezüglichkeit (*rapport*), in der Sympathie der Freunde ihren Ursprung fanden und durch die Konjunktion „et“ *metonymisch* verbunden werden.³⁰ Die Synthese, die in diesem Bezug der Freunde stattfindet, nennt Deleuze denn auch eine konjunktive.

Les relations pourraient encore s’établir entre leurs termes, ou entre deux ensembles, de l’un à l’autre, mais le ET donne une autre direction aux relations, et fait fuir les termes et les ensembles, les uns et les autres, sur la ligne de fuite qu’il crée activement. Penser *avec* ET, au lieu de penser EST[.] (D 71)

Mit dem Verb „sein“ verbindet Deleuze jene Selbstvergewisserung, die noch das moderne Subjekt auszeichnete. So blieb in der negativen Anthropologie Valéry’s das Ich in sich selbst eingeschlossen; den Abstand zum Anderen lasen wir demzufolge als Symptom einer Angst des schwachen Subjekts der Moderne vor dem Selbstverlust. Deleuzes Subjektverständnis dagegen zeugt von einem anderen Selbstbewusstsein dergestalt, dass es sich dem gemeinsamen Werden mit dem Anderen überantwortet. Dies kann insofern gelingen, als Deleuze das Ich in den Horizont einer Immanenz, eines *Un-tout*, einstellt. Damit tritt das Ich bei ihm nicht lediglich hinter die Sprache zurück, wie dies jene Programmschriften behaupteten, in denen Barthes und Foucault den Tod des Autors (und damit des Subjekts) heraufbeschworen, sondern zeitigt eine Freundschaftspraxis, die aus der Spannung von Ich und Du, Einendem und Differenz erwächst.

*

³⁰ Zum Stellenwert der Konjunktion in Deleuzes Denken vgl. Mirjam Schaub: „Das Wörtchen »und«. Zur Entdeckung der Konjunktion als philosophische Methode“, in: *Philosophie und Nicht-Philosophie. Gilles Deleuze – Aktuelle Diskussionen*, hg. v. Friedrich Balke und Marc Rölli: Bielefeld 2011, S. 227–251.

Wenn Freundschaft einerseits für Valéry das kaum noch merkliche Verteidigen einer Differenz bedeutet, die die Gewissheit des Eigenen, Angestammten gerade noch aufrecht erhält und diese dennoch gleichzeitig in einen Horizont der Verschmelzung und der Einheit mit dem Anderen einstellt, dann ist sie bei Deleuze zur kompromisslosen Bereitschaft ausgeformt, in der Erfahrung des Anderen als Sensation aufzugehen: „L’actuel n’est pas ce que nous sommes, mais plutôt ce que nous devenons, ce que nous sommes en train de devenir, c’est-à-dire l’Autre, notre devenir-Autre.“ (QuP, S. 107) Die Aktualität der Begegnung mit dem Anderen besteht darin, dass wir selbst zum Anderen werden. Dieses Verweisen des Zeugen auf den Anderen ist keine Observation mehr, sondern sie ist Faktum, ist selbst Figur und unbegriffliche Gegenwart und überschreitet jene Grenzziehungen der Zeugenschaft, die Valéry noch vornahm. Das kann deshalb gelingen, weil die Nachmoderne die Furcht abgestreift hat, in den Strategien der Differenz immer noch einer verlorenen Einheit nachzutruern. Die Gewissheit, dass die Erfahrung der Differenz in einen Horizont der Einung eingestellt ist, findet in der Doppelcodierung des Triptychons (als das Geteilte und das Eine) jene symbolische Struktur, die Deleuze an anderer Stelle als *disjunktive Synthese* bezeichnet.³¹ Wo die Funktionen des Triptychons zu rotieren beginnen, können wir schlussendlich wieder die Struktur des Kaleidoskops wiederentdecken, durch das Deleuze seinen Freund Guattari erblickte; und der Blick in den sich drehenden Papptubus steht, so haben wir gesehen, bei Deleuze zugleich für den offenen Blick auf den Freund wie für die beständige Metamorphose des Freundes auf diesen Blick hin. Das bedeutet, dass in der Triangulation des Triptychons die Funktionen von Zeuge und Bezeugtem fluktuieren und schließlich ebenso aufgehoben werden, wie die Wahrnehmung unseres Gegenübers sich zu einer Gegenwart weitet, die Sensation ist. Erst die Stärke des nachmodernen Subjekts macht diese Erfahrung möglich.

Mit dem Modell der disjunktiven Synthese modelliert Deleuzes seine nachmoderne Ontologie, die in Anbetracht postmoderner Sterbegesänge³² auf alles mit sich Identische einen mildernden, einen besänftigten Blick nicht nur auf den Freund und die Rede von ihm, sondern auch auf das Subjekt als solches wirft. Und in der Tat ließe sich schon im Schreiben Roland Barthes eine Wende³³ verzeichnen, die angesichts ihres Autors nicht nur überrascht, sondern auch für eine neue Rede vom Ich und seiner Hinwendung zum Freund beispielhaft sein kann. In ihrer Schlichtheit und Menschlichkeit legt sie die Sehnsucht des Ich zum Anderen vielleicht am ungeschütztsten frei.

³¹ Vgl. dazu Alain Badiou, *Deleuze. La Clameur de l’Être*, Paris 1997, S. 36.

³² Einen Überblick gewährt Heinrich Detering in: „Die Tode Nietzsches. Zur antitheologischen Theologie der Postmoderne“, in: *Postmoderne. Eine Bilanz* (Sonderheft Merkur), hg. v. Karl-Heinz Bohrer und Kurt Scheel, Stuttgart 1998, S. 876-889.

³³ Peter Bürger identifiziert als prominentes Ereignis dieser Wende Barthes Proust-Essay, in dem sich eine neue und nicht mehr der Modernität verpflichtete Schreibpraxis vom Ich artikuliert, die dem Leser grundsätzliche Themen wie Liebe und Tod nunmehr als Wahrheit vermittelt. In: Bürger (1998), S. 210.

Während Valéry's Freundschaft lediglich das Ich repräsentierte und bei Deleuze der Zeuge ein Freundschaften bezeugte, in welchem die Individuen der Freunde nicht mehr klar erkennbar blieben, hat Barthes in seinem letzten Lebensabschnitt die freundschaftliche Rede vom Anderen auf eine in ihrer Einfachheit berücksichtigende Formel gebracht: „[D]ire ceux qu'on aime, c'est témoigner qu'ils n'ont pas vécu (et bien souvent souffert) ›pour rien‹.“³⁴ Der Trost, der aus dieser Zeile spricht, lässt hoffen, dass es auch in der real gelebten Freundschaft möglich sein kann, einander als Zeuge zu genügen.

³⁴ Roland Barthes, *Essais critiques IV. Le bruissement de la langue*, Paris 1984, S. 324.