

VII. RÉSUMÉ: WIE NICHT FORTFAHREN?

Eine Logik des Sukzessiven – Folgen der Aufeinanderfolge der Modalzeiten in der Sprache

Egal, ob Zeit, wie im Kant-Buch, als *Linie*, oder als *Zyklus* und Wiederkehr des Differenten im Nietzsche-Buch ausgelegt wird, ob sie als *Transversale* des literarischen Stils (im Proust-Buch) oder als dreifach unterschiedenes inneres Zeitunbewußtes der *Synthesen* des Bewußtseins (wie in *Differenz und Wiederholung*) vorgeführt wird, oder sich als äonische Zeit der Sprache, im Sinne eines *Werdens in zwei Richtungen* (Sinn- und Unsinnproduktion) von der chronologischen Zeit der Körper (in *Logik des Sinns*) unabhängig macht: vierzig Jahre lang geistert die Sehnsuchtsformel – „un peu de temps à l'état pur“ (PZ, dt. 52; frz. 76; aber auch ZB, 31) – wie das im Strukturalismus-Aufsatz (1967/1973) analysierte 'paradoxe Element' durch das Werk von Deleuze. Wie die verschiedenen Zeitmodelle, die sich in provokierender Weise zuwiderlaufen und konterkarieren, bleibt auch diese Formel eine problematische, da sie nie in bloß einem Sinn ausgesagt wird.¹

Dennoch ist sie von unschätzbarem Vorteil, weil sie über all die Jahre *gleich* bleibt. Sie nährt die Hoffnung, es könne *einen gemeinsamen Zug* in Deleuzes Zeitbetrachtungen geben, der in keinem Modell thematisch werden kann oder darf, sich eigentümlich entzieht. Es scheint, als markiere die Formel die immer vom Vollzug selbst ausgeschlossene *Logik* des Vollzugs, als rückversicherte sich Deleuze jenes *Virtuellen*, das in keiner seiner *Aktualisierungen je gegenwärtiger würde*. Könnte 'Zeit im reinen

¹ Im Proust-Buch ist die „Zeit im reinen Zustand“ (PZ, 52) Inbegriff der durch die *mémoire involontaire* wiedergefundenen Zeit. Diese ist keine exakte Vergegenwärtigung von etwas Gewesenem, was einmal gegenwärtig war. Der *souvenir pur* Bergsons ist wie der *passé pur* Deleuzes sind Name für eine „verinnerlichte, immanent gewordene [Empfindungs-]Differenz“ (PZ, 51), die sich einer Rückprojektion des Gegenwärtigen in ein Vergangenes verdankt. Die wiedergefundene Zeit ist 'außerzeitlich' (*l'extra-temporel*), keine exakte Reproduktion des Vergangenen, sondern eine völlig neue, einmalige Empfindung und damit „Zeit im Zustand der Geburt“ (*à l'état de naissance*). – Deleuze (PZ, dt. 40; frz. 59).

So erscheint sie im Proust-Buch als Übersetzung von Deleuzes *passé pur*, die bloß ein *erotischer Effekt des Gedächtnisses* ist, weil sie sich auf nichts bezieht, was je gegenwärtig war. Später deutet Deleuze dieselbe Formel in *Differenz und Wiederholung* als „reine und leere Form der Zeit (*la forme pure et vide du temps*)“ (DW, dt. 161; frz. 160). Als eine solche tituliert er aber bereits die dritte Synthese des 'inneren Zeitunbewußten', um mit ihrer Hilfe, die Möglichkeit, zu handeln (verstanden als radikaler Bruch mit dem Vergangenen) zu eröffnen, jene höchste Synthese (*synthèse ultime*), die nun todessehnsüchtig, „in die Ewigkeit der Wiederkunft in der Zeit mündet“ (DW, 161), wie im Nietzsche-Buch beschrieben. Im *Zeit-Bild* hingegen weist Deleuze den *temps pur* in Ouzo filmischen Stilleben als nachplatonische Ewigkeitsvorstellung aus, als 'unwandelbare Form des Veränderlichen', die wiederum an das „Beharrliche“ als „das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst“ (KrV, A 183) bei Kant erinnert.

Zustand' (PZ, 52) oder im 'Zustand der Geburt' (PZ, 40) *Zeit im modal noch ungeschiedenen Zustand* meinen? Die Lösung erhärtet sich, wenn man darauf achtet, in welcher Weise sich die *medialen Bezugspunkte* der Formel innerhalb der Bücher wie innerhalb des deleuzianischen Werkes geändert haben: Die Zeitlichkeit der Einbildungskraft, des Gedächtnisses, der Psyche (*Kants kritische Philosophie, Proust und die Zeichen, Differenz und Wiederholung*) ist eine ganz andere als die des Werdens (Nietzsche-Buch), des Ereignisses, der Sprache (*Logik des Sinns*) oder der Literatur (*Proust und die Zeichen*). Wenn Zeitlichkeit nicht mehr an die bekannte, modale Erfahrung eines Bewußtseins gebunden ist, wie verändert sich der Begriff selbst?

Aus persönlicher Zeiterfahrung wird ein sich selbst undurchsichtiges, anonymes *Werden*, aus Handlungen und Willensakten werden *Vorgänge und Vollzüge*. Das Altern, das Verwittern, jegliches Sichtransformieren wird zum Inbegriff einer „immanenten Tendenz“ (St, 57) in den Dingen selbst.² Aber nicht nur die belebte und die unbelebte Natur fallen unter diesen Gesichtspunkt. Jegliche Form von *Entwicklungsmöglichkeit und Prozessualität* gerät nun in den Blick. (Wie wir mit Carroll gesehen haben, ist sprachlicher Sinnstiftung eine zeitliche Dynamik zu eigen, die nicht allein am Modell des menschlichen Zeitbewußtseins erklärt werden kann.) Sofern man die dem Entwicklungsgedanken zugrundeliegenden philosophischen Konzepte – *Potentialkraft, Möglichkeit* – für sinnvolle Annahmen über die Verfaßtheit unserer Welt hält, erscheint es plausibel, das „Bißchen Zeit im reinen Zustand“ als *Ereignisreserve* (vgl. Ph, 183 f.; ZB, 31) zu denken, als *Bezugnahme* auf all das, was sich ereignen kann, in den Dingen selbst und an ihnen, all das, was ihnen ermöglicht, *uns zu affizieren* und zu Erscheinungen für ein Bewußtsein zu werden.

Avisiert ist mit der Sehnsuchtsformel die *unteilbare, je verschiedene Virtualität des Singulären*. Singularität ist zugleich *der Regelfall* unserer Welt. Sie bildet den 'Grund' aller begrifflichen Unterscheidungen. Die als Potentialität aufgefaßte Virtualität des Zeitlichen ist ein Werden, das in seiner Gesamtheit unüberschaubar und ungeschlossen bleibt. Das Ganze ist, mit Bergson gesprochen, *nie gegeben* und dennoch, so Deleuzes Pointe, muß beständig mit ihm *gerechnet* werden. Warum?

Warum vergeht das Gegenwärtige?

Das Werden, das in und an den Dingen, Körpern, Bewußtseinsformen wirksam ist, bildet für Deleuze im 'reinen Zustand', im Zustand seiner Potentialität, immer eine *zeitliche Komplexion*, die der „entfalteten und entwickelten“, „aufeinanderfolgenden Zeit, die vergeht“ (PZ, 53) gegenübersteht. Die zeitliche Komplexion des Werdens liegt in der *Gleichzeitigkeit von Vorher und Nachher*, in der Koexistenz des jeweils gegenwärtigen Moments als Schon-Vergangenen und Noch-nicht-Gewesenem. Diese zunächst schwer nachvollziehbare Figur spielt mit der für unsere Vorstellungen

² „Nicht, daß Zeit schon entfaltet wäre: sie hat noch nicht die abgegrenzten Dimensionen, nach denen sie ablaufen wird, und noch nicht einmal die getrennten Reihen, in denen sie sich nach unterschiedlichen Rhythmen verteilen wird [...] omnia complicans [...]“ – Deleuze (PZ, 39).

³ Ein anonymes, amorphes Werden setzt voraus, daß alle Dinge über eine *spezifische Potentialität*, (*Kraft und Möglichkeit*) verfügen, daß sie eine bestimmte Formbarkeit besitzen, die wir Menschen uns zwar zu eigen machen können, den Dingen aber nicht genuin verleihen können.

unmöglichen Gleichzeitigkeit von Sukzession und Simultaneität des in der Sukzession Sukzedierenden. Das Paradox zielt auf jene *Fiktionalisierung* des Gegenwärtigen, wie sie uns vielfach begegnet ist. Die *Entwirklichung* der Gegenwart innerhalb des modalzeitlichen Gefüges unterläuft Deleuze nicht einfach. Vielmehr muß er strategisches Interesse an ihr haben, will er erklären, warum der gegenwärtige Moment überhaupt vergeht.⁷ Die Begründung ist in *Differenz und Wiederholung*, im *Nietzsche* – wie im *Proust*-Buch (vgl. PZ, 49) dieselbe: Wenn das Werden einen Anfang hätte, wäre es nie aus ihm herausgetreten, hätte es ein Ende, wäre es immer schon in ihn zurückgekehrt: „Wenn es nicht geworden ist, wäre es immer schon, was es wird, wenn es etwas würde“ (N, 53) ...

Wenn die Gegenwart (*le présent*) nicht *durch sich selbst vergeht*, wenn auf eine neue Gegenwart gewartet werden mußte, damit jene zur Vergangenheit wird, so würde sich die Vergangenheit allgemein niemals in der Zeit bilden, wie auch jene Gegenwart nie vergehen: wir können nicht warten, der Augenblick muß in einem gegenwärtig und vergangen (*il faut que l'instant soit à la fois présent et passé*), gegenwärtig und zukünftig sein, damit er vergehen kann (und zugunsten anderer Augenblicke auch vergeht.). *Das Gegenwärtige muß mit sich als Vergangenes und Zukünftiges koexistieren.* (N, dt./frz. 54) [Herv. M. S.]

Genau diese Koexistenz ist für das herkömmliche Zeit- und Selbstbewußtsein logisch nicht nachvollziehbar: Wir sind gewöhnt an das sichtbare und spürbare *Nacheinander* im Verlaufskontinuum unserer Erfahrungen. Erst, wenn wir selbst Zeuge eines Ereignisses (z. B. der Geburt eines Kindes) werden, ahnen wir etwas von der Gleichzeitigkeit von Vorher und Nachher, die durch die Zäsur des Ereignisses nicht mehr in ein Verlaufskontinuum gebracht werden können, sondern 'auseinanderdriften' im sogenannten 'Fluß' des weiteren Geschehens. Aber ist der Ausnahme- nicht der Regelfall in der Logik dieser Realbegründung?

Rechnet die Aufspaltung des sukzedierenden Moments in zwei virtuelle Doubles – in ein vergangenes und zugleich zukünftiges Moment, das jeder Aktualisierung (Realisierung, Verwirklichung) ausweicht – nicht in jedem vergehenden Moment damit, daß das Zeitkontinuum nichts weiter als eine perfekt kaschierte Heterogene aus Zäsuren und unüberbrückbaren Singularitäten ist? Deleuzes Realbegründung macht jeden Augenblick zu einer potentiellen Keimzelle. Aus prinzipiell jedem Moment kann ein großer Schritt in der Geschichte der Menschheit werden, denn er verfügt selbst über die dazu nötige Komplexion. Natürlich verstreicht der Augenblick für gewöhnlich unmerklich. Wir messen ihm selbst wie seinem Verstreichen keine Bedeutung bei, weil scheinbar nichts Wesentliches aus ihm folgt ... Solange das auf Progression ausgerichtete Zusammenspiel von *apprehensio* mit der auf Regressus angelegten *comprehensio* unter einen Begriff *unbewußt und störungsfrei* verläuft, sind Sukzession und Simultaneität des Sukzedierenden kein Problem, allerdings gibt es keine Garantie dafür, daß das *dauerhaft so* bleibt.⁸ Schon Kant nötigt das objektiv mögliche Scheitern des ganz alltäglichen Zusammenspiels aus Progression und Regression zur Annahme einer *lehrreichen Quasi-Erfahrung*, der Aufdeckung der ansonsten unsichtbaren zeitlichen Struktur des inneren Sinns.

⁷ Dabei bedient er sich jenes Arguments, das Nietzsche im zweiten Buch der *Umwertung aller Werte* (1969, 316; 324) schon bei Heraklit für die Radikalität des Werdens geltend macht. Für diese Einsicht steht Kants Analyse der Erhabenheitserfahrung Pate, wenn sich die streng an die Sukzession der Momente gebundene Apprehension plötzlich nicht klaglos jenem Regressus beugt, der alles reibungsfrei Verstehen ermöglicht.

Kein Zufall also, daß sich Deleuze im Ausgang von Kant für das *Merklichwerden* des je anderen Werdens interessiert, wenn er die Herausforderung der zeitlichen Komplexion in anderen Medien annimmt. Offenbar liegt bereits beim frühen Deleuze die Faszination weniger auf Seiten der *Sukzession*, vor allem dann nicht, wenn die faktische Prozessualität der Zeichenaktualisierung (wie etwa bei Derrida) zu einem *ewigen Verstehensaufschub stilisiert wird*, der nicht mehr erklären kann, warum wir überhaupt *jedem* etwas verstehen. Deleuze hat das Simultane immer mehr fasziniert, wie schon die Ausflüge im *Proust*-Buch zum *Omnia complicans* 'gewisser Neuplatoniker' ahnen lassen, welches „das Vielfältige im Einen einschließt und das Eine im Vielfältigen affirmiert“ (PZ, 39). In der *Simultaneität des (vermeintlich) Sukzedierenden*, in der Unmöglichkeit, das zu denken, liegt die Herausforderung, zumal, wenn dies sich als paradoxe Bedingung jeder Sinnstiftung entpuppen sollte.

Zeichenaktualisierung und Sinnstiftung

Interessanterweise bildet die Simultaneitäts/Sukzessions-Schere nicht nur eine performative Wahrheit über das Funktionieren des menschlichen Bewußtseins, sondern legt zugleich auch die Bedingung jeder Sinnerzeugung durch Sprache offen. Sprache konstituiert sich im Spannungsfeld von Meinen und Verstehen, in der Unterschiedlichkeit des (a) sukzessiven, unabschließbaren *Prozesses* der Aktualisierung in Wort und Schrift und (b) des simultan präsenten, virtuell abgeschlossenen Systems aus Differenzen, vor dessen Hintergrund sich jedes Verstehen formiert: *Wer spricht, reißt zwar Wörter aneinander, doch täte er dies ohne Sinn und Verstand, bräuchte er nicht die Unterschiedenheit jedes einzelnen Worts zu allen nicht gesagten, inaktuell bleibenden Worten zu bedenken; er müßte dann auch nicht wissen, wie der Satz in etwa zu enden hätte.* Die *virtuelle Kopräsenz des gesamten Differenzsystems* Sprache ist eine notwendige Bedingung jeglicher *sukzessiver Aktualisierung* einer gesprochenen oder geschriebenen Wortfolge und umgekehrt. Obwohl diese virtuelle Ganzheit de facto *nie gegeben ist* und auch niemals aktualisiert werden darf, wenn sich nicht der Satz in Unsinn verkehren soll, muß mit der *Abschließbarkeit* des Sukzedierenden *gerechnet* werden. Daß die Sinnggebung aber unabschließbar bleibt, liegt genau in dieser unmerklichen *Schere* aus Aktualität und Virtualität, Simultaneität des Sukzedierenden. Wir können

[...] niemals zugleich eine Aussage* (*une proposition*) und ihren Sinn (*son sens*) formulieren, niemals können wir den Sinn dessen sagen, was wir sagen. Aus diesem Blickwinkel ist der Sinn das wahrhafte *loquendum*, dasjenige, was in der empirischen Anwendung *nicht gesagt werden kann*, kann in der transzendenten Anwendung *nicht anders als gesagt werden*.* [...] Es gibt nur ein Wort, das sich selbst und seinen Sinn aussagt, eben das Wort Unsinn, Abraxas [...]. Und wenn es stimmt, daß wir nicht den Sinn dessen sagen, was wir sagen, so können wir doch wenigstens den Sinn [...] als das *Bezeichnete* eines anderen Satzes nehmen – dessen Sinn wir wiederum nicht sagen, bis ins Unendliche. [...] Die Ohnmacht (*l'impuissance*) des empirischen Bewußtseins ist hier die 'n'te' Potenz (*puissance*) der Sprache (*langage*), und ihre transzendente Wiederholung die unendliche Befähigung, Wörter selbst auszusprechen oder über die Wörter zu sprechen. [...] Jeder Satz des Bewußtseins impliziert ein Unbewußtes des reinen Denkens (*un inconscient de la pensée pure*), das die Sphäre des Sinns bildet, in

der man dem Regreß ins Unendliche unterliegt. (DW, dt. 200, 201; frz. 201) [Herv. M. S., *Übers. geändert]

Auf den Ebenen des *Prozesses der Sinnstiftung* und des *Vollzugs der Zeichenaktualisierung* sind wir nicht nur mit der Simultaneität des Sukzedierenden konfrontiert, sondern mit dem – der Prozessualität des aktuellen Sprechens komplementären – Phänomen der *Sukzession des an sich Simultanen* (in Form der notwendig sukzessiven Aktualisierung der virtuellen Bedeutungsebenen des aktuell gesprochenen Satzes). Es gibt keine Autoreferentialität oder Selbstbeglaubigung von Sätzen, sollen sie Sinn machen als eine unter Sprechern teilbare Größe, sowenig wie es eine sinnvolle Autoreferentialität der Vollzüge gibt, die diese Sätze aktualisieren. Der unabschließbare *Vollzug der Aktualisierung* bleibt wie der unabschließbare *Prozess der Sinnstiftung* (d. h. der Referentialisierung) eines Satzes auf ein virtuelles, simultanes Ganzes angewiesen. Umgekehrt bleibt dieses virtuelle Ganzes als *heuristische Fiktion der Abschließbarkeit* von Aktualisierung und Referentialisierung wiederum auf seine *peu-à-peu*-Aktualisierung angewiesen, die stets partiell und sukzessiv zu sein hat und neuerlich auf die Simultaneität des virtuellen Referenzsystems angewiesen bleibt. Das Simultane des Sukzessiven macht *Sprache* als Virtualität, das Sukzessive des Simultanen aber *das Gesprochene* als Aktualität aus. Weder gibt es ein Gesprochenes *vor* der Sprache, noch eine Sprache *vor* dem Gesprochenen. Simultaneität der Virtuellen und Sukzession des Aktuellen bleiben aufeinander verwiesen, gerade weil sie nicht dasselbe sind, noch das je andere werden; (a) Autoreferentialität wie (b) performative Selbstbeglaubigung eines Satzes stehen auf dem Prüfstein:

- Das Gesagte speist seinen Sinn gerade aus dem Nichtgesagten. Es gibt nur eine *Exoreferentialität* des Gesagten. Der Vollzug des Satzes basiert stets auf dem Nichtvollzug seines Sinns.
- Das mit einem Sprechakt *Gemeinte* bezieht seine Kraft hingegen gerade aus dem *faktisch Gesagten*.

Selbst die performative Äußerung, die, indem sie *auszusprechen vorgibt, was sie sagt/meint* („Ich spreche jetzt“), bzw. vorgeblich *vollzieht, was sie bedeutet* („Ich taufe

Genaugenommen existiert die beschriebene Schere auf zwei unterschiedlichen Ebenen: Einmal geht es um die 'performative Wahrheit' jeglichen sich aktuell vollziehenden Sprechens, Schreibens und Verstehens: Faktische Sukzessivität der Zeichen einerseits und Simultaneität aller sukzessiven Momente untereinander in einem als Gesamtheit gedachten, virtuellen Gesamtsystem aus Differenzen (*Faktische Offenheit und praktische Abschließbarkeit des Vollzugs*). Zum anderen geht es um die *paradoxe Bedingung jeglicher Sinnerzeugung*, nämlich zu sprechen, um den Preis, nicht die Bedeutung dessen mitteilen zu können, was man (aktuell) sagt. Was man aktuell sagt, und was es virtuell bedeutet, ist auf der Ebene des aktuell Gesagten nicht auszudrücken. Erwas, was zugleich ist und bedeutet, was es sagt, kann nur Unsinn sein. Insofern ist die Bedingung der Möglichkeit von Sinn konstitutiv an die *Nicht-identität von Sagen und Meinen* gebunden, an den unabschließbaren Aufschub dessen, was jemals gemeint und ausgedrückt werden soll. Mit anderen Worten: Der faktisch zuende gesprochene Satz *koexistiert* mit seinen unabsehbaren Deutungsmöglichkeiten, die wiederum sukzessiv – in anderen Sätzen – entfaltet werden müssen. Die virtuellen Bedeutungsmöglichkeiten müssen ihrerseits sukzessiv aktualisiert werden, um die Sinnstiftung der aktuellen Aussage zu ermöglichen. (*Die faktische Geschlossenheit der Aussage und die praktische Unabschließbarkeit ihres Sinns.*) Es gibt also nicht nur die Simultaneität des Sukzedierenden, sondern zugleich auch die Sukzession des Simultanen, in beiden tauschen sich Aktualität und Virtualität unmerklich aus.

Dich im Namen des Vaters ...“), arbeitet – wie Deleuzes kritischer Verweis auf die Exo- wie Endo-Referenz der ursprünglichen Performativa Austins nahelegt* – nicht der eigenen Selbstbeglaubigung, sondern der 'Uneigentlichkeit' (Wer das sagt, „Ich taufe Dich ...“ spricht gerade nicht im eigenen Namen!), der 'Leerwerdung' des Satzes („Ich spreche.“ Aber wozu? Zu wem?), wenn nicht seinem Unsinnigwerden zu, trotz performativ garantierter Widerspruchsfreiheit. Deleuze und Guattari zeigen in *Was ist Philosophie?* (1991), daß Propositionen weder den Vollzug ihrer Aktualisierung noch den Prozeß ihrer Sinnstiftung übersehen, repräsentieren oder kontrollieren können.⁷

Welche Schlüsse sind aus dem Befund zu ziehen? Markieren sie die unhintergehbaren Bedingungen allen Sprechens und Bedeutens? Muß man sich schicken in die unauflösbare Verschränkung von simultanen und sukzessiven Momenten auf zwei verschiedenen Serien – Zeichenaktualisierung und -referentialisierung – und darauf hoffen, daß zwei zeitlich entgegengesetzte Vollzüge im Regelfall ebenso unauffällig zusammenarbeiten wie bei Kant *apprehensio* und *comprehensio*?

In dem Bemühungen, Philosophie als Kunst der Erzeugung von Begriffen geltend zu machen, geht es Deleuze und Guattari darum, den philosophischen Begriffen – an der Grenze zum *nonsens* und in offener Polemik gegen die Defizite der Propositionen – Autoreferenz, Endo- und Exokonsistenz zu verleihen. Und genau deshalb muß die zeitliche Spaltung und Aufteilung in eine sukzessive und eine simultane Reihe interessieren, will man auf die Höhe der kantischen Erhabenheitserfahrung kommen, will man Zeuge der verbotenen Selbsterfahrung der regulativen Ideen werden, deren Bezug zum Unendlichen Deleuze für den eigenen Begriffsbegriff braucht. Die Herausforderung besteht darin, „das Transzendente nicht von den Gestalten des Empirischen abzupausen“ (DW, 187), sondern transzendentalen Gebrauch vom sinnlich Erfahrbaren zu machen, um auf die Höhe des Performativen zu kommen, dessen, was sich immer – ohne unser Zutun – *vollzieht*:

* In *Was ist Philosophie?* erklären Deleuze/Guattari im Ausgang von Oswald Ducrots Arbeit *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique* (Paris, 1991, 72 ff.), daß selbst die sogenannten 'Performativa' nicht vollständig autoreferentiell sind, wollen sie mehr als bloß „formale Widerspruchsfreiheit der Proposition“ (Ph, 160) garantieren (wie etwa im Fall: „Ich spreche jetzt“), sondern wirklich etwas sagen. Wie Deleuze gegenüber Austin einwendet, implizieren auch die sogenannten klassischen oder ursprünglichen Performativa (wie etwa eine Schiffstaufe oder eine Verurteilung vor Gericht), „eine Exo-Referenz der Proposition (die Handlung, die konventionell mit ihr verbunden ist und mit der Äußerung der Proposition vollzogen wird) und eine Endo-Referenz (der Titel oder Sachverhalt, durch den man ermächtigt ist, die Aussage zu formulieren)“ (Ph, 159). Jede rituelle Sprechhandlung markiert nur den *Zeitpunkt*, in dem eine *folgenreiche Sache* (wie etwa eine Verhöhnung) ihren *Lauf* nimmt; die entsprechende Sprachhandlung wird immer durch eine weithin *sichtbare Geste* (den Schlag mit dem Hammer, dem Segen des Priesters, der zum Schwur erhobenen Hand) begleitet, findet niemals ausschließlich als verbale Äußerung statt: Das meint Exo-Referenz. Die Endo-Referenz hingegen betrifft die zur Sprechhandlung *astorisierten* Personen, die „ich“ gerade nicht im eigenen Namen sagen, sondern in Namen einer höheren Macht (Staat, Kirche usw.). Sprächen sie für sich, würde „ich“ meinen, was es bedeutet, wäre die Sprechhandlung gerade nicht in der gewünschten Weise wirksam.

* Propositionen besitzen weder Endo- noch Exo-Konsistenz. Ihre Konsistenz kann „nicht innerhalb des Systems repräsentiert werden (es gibt keine Endo-Konsistenz)“, dennoch trifft das System der Propositionen, wie auch im gerade eintretenden Fall, „notwendig auf wahre Aussagen, die dennoch nicht beweisbar sind und unentscheidbar bleiben (es gibt keine Exo-Konsistenz, oder das konsistente System kann nicht vollständig sein).“ – Deleuze/Guattari (Ph, 160).

Jedes Vermögen muß an den äußersten Punkt der Störung (*dérèglement*) getrieben werden, an dem es gleichsam zur Beute (*proie*) einer dreifachen Gewalt (*un triple violence*) wird, der Gewalt dessen, wodurch es zum Vollzug genötigt wird (*la force à s'exercer*), der Gewalt dessen, was zu erfassen es genötigt wird und was allein es zu erfassen vermag, obgleich dieses (vom Standpunkt des empirischen Gebrauchs aus) auch das Unfaßbare (*l'insaisissable*) ist. (DW, dt./frz. 186) [Herv. M. S.]

Damit greift Deleuze das Zentrum der abendländischen Logik an, die nicht müde wird, den transzendentalen Gebrauch des Empirischen zu unterbinden und Wahrheit auf ganz bestimmte zeitliche Ausschlußbedingungen zu gründen. Zwei einander widersprechende Sätze können etwa 'für sich genommen' wahr sein, aber eben nicht beide zu gleicher Zeit.

Ausschlußregeln für sprachliche Modi und ihr geregeltes Nacheinander

Diese Ausschlußbedingungen sind, wenn nicht Erfindungen unserer Logik, die sich immer noch für eine des menschlichen Bewußtseins aus gibt, so doch immerhin verankert in den modalzeitlichen Binnenverhältnissen unserer Sprache. Insbesondere die von Deleuze so geliebte Gleichzeitigkeit ist der erklärte Gegenspieler des gesamten modalzeitlichen Modells. Dies unterstellt nicht nur, daß es drei und nur drei Arten des Werdens von etwas in der Zeit gibt, nämlich das Existieren als Zukünftiges, Gegenwärtiges oder Vergangenes, sondern auch, daß es eine ganz bestimmte, unumkehrbare Abfolge dieser Zeiten untereinander gibt. Die Simultaneität der Zeiten für ein und dasselbe Ereignis wird kategorisch ausgeschlossen.

Die verschiedenen Zeitformen (Modi), die unsere Sprache uns anbietet, sind damit gleichermaßen umfassend und begrenzt. Umfassend, weil sie vorgeben, die ganze zeitliche Existenz unseres Bewußtseins auszuloten und nichts Zeitloses übrigzulassen; begrenzt, weil sie bestimmten Ausschlußverhältnissen gehorchen, die womöglich Produkte unserer begrenzten zeitlichen Auffassungsgabe sind, begünstigt noch durch die oben beschriebene 'Logik des Vollzugs'. Welche Ausschlußverhältnisse ergeben sich aus dem modalzeitlichen Modell von Sprache?

- Etwas ist im gegenwärtigen Moment entweder vergangen, gegenwärtig oder zukünftig. Das sind die drei bekannten Modalzeiten in ihrer substantivierten Form: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. (*Exklusivität und vollständige Disjunkтивität der Modi*¹⁰)
- Folgendes ist damit für unser Verständnis unmöglich: Daß etwas nur vergangen ist, ohne jemals gegenwärtig oder zukünftig gewesen zu sein. Ebensowenig erscheint es möglich, daß etwas für immer zukünftig ist. (Erster

¹⁰ Aber die Disjunkтивität und Exklusivität der Zeiten ist nicht das einzige. Die Modalzeiten folgen nicht nur innerhalb des sinnlich wahrnehmbaren Ereignisverlaufs, sondern auch innerhalb der sprachlichen Ordnung scheinbar sukzessiv aufeinander, so daß sich von ein und demselben Ereignis immer sagen ließe: (erst) „es wird geschehen“; (dann) „es geschieht“; (dann) „es ist geschehen“; (zuletzt) „es geschah“ (*Binnenreihenfolge der Zeiten*). Wie McTaggart in seinem Aufsatz „The Unreality of Time“ (1908) kritisiert, beglaubigen sich alle drei modalen Zeiten damit gegenseitig: Was gegenwärtig ist, war einmal zukünftig und wird bald vergangen sein. Alle Zeiten bürgen wechselseitig für ihre je eigene Wahrheit, die immer auch die Wahrheit der anderen Zeiten ist.

Ausschluß: Die vollständige Disjunkтивität der Modi verbietet die Autonomisierung der einzelnen Modi und die Errichtung eigener Ereigniswelten)

- Unmöglich ist aber auch die Vorstellung, daß ein und dieselbe Sache zugleich vergangen, gegenwärtig und zukünftig ist. (Zweiter Ausschluß: Ausschluß der Simultaneität aller drei Modi für ein und dasselbe Ereignis in ein und demselben Moment)

Diese erste Ausschlußbedingung betrifft die beiden rein virtuellen Modi Zukunft und Vergangenheit. Mit dem Gegenwärtigsein verhält es sich schon anders, wie überhaupt Gegenwart anders als Vergangenheit und Zukunft nicht oder nicht ausschließlich ein Effekt eines geistigen Vorstellungsbildes zu sein scheint. Etwas, das über einen sehr langen Zeitraum gegenwärtig ist, ist nicht sinnvoll als 'schon vergangen' oder 'noch zukünftig' anzusprechen; da Anfang und Ende nicht absehbar sind, ist auch sein Vergangensein keine notwendig Bedingung seiner Existenz, so wenig wie sein Zukünftigsein (ohne gleichzeitiges Gegenwärtigsein). Das Gegenwärtige ist ein 'Werden in zwei Richtungen'. Es verfügt, wie in *Logik des Sinns* ausgeführt, über eine eigene Ereignislogik und Diachronik. Insofern ist die Gegenwart am ehesten von allen Modi eine in sich multiple Simultaneität in dem Sinn, daß Vergangenes und Zukünftiges hier nahtlos ineinander übergehen. Was gegenwärtig ist, bewegt sich in einer 'Ununterscheidbarkeitszone'. Während Vergangenheit und Zukunft die andere Zeiten einschließen, insbesondere den Durchgang durch die Gegenwart brauchen, um überhaupt attribuiert zu werden¹¹, schließt Gegenwart, sofern sie dauert, auf eigenständige Weise das Vergangene und Zukünftige aus. In der Gegenwart zu bleiben bedeutet, den Unterschied eines Vorher und eines Nachhers klein zu halten, eine Zäsur daran zu hindern, das Gegenwartskontinuum als Kontinuum zu zerstören. Woran könnte dieses Ungleichgewicht liegen? Daran, daß das Gegenwärtige sich nicht nur als sprachliche Behauptung rechtfertigen läßt, sondern auf eine sinnliche Exoreferentialität angewiesen ist, die es im Fall der Attribution von Vergangenen und Zukünftigen jedenfalls aktuell nicht mehr braucht. Es ist nicht vorstellbar, daß etwas zugleich zeitlich abgeschlossen (vergangen oder zukünftig) und dennoch wirklich für unsere Sinne ist; oder daß es zeitlich unabgeschlossen (noch gegenwärtig) ist und dennoch unwirklich für unsere Sinne bleibt. Während die Sinne die Gegenwart

¹¹ Wie schon die antike, von Cicero in *De Fato* wiederaufgenommene Diskussion zwischen Chrysipp und Diodor über die 'Kontingenz oder Notwendigkeit der Zukünfte' gezeigt hat, ist ein solche Zuschreibung nicht unproblematisch. Denn die Wahrheit des Satzes 'X wird geschehen' hängt ihrem Gehalt nach, der ja ein rein zeitlicher ist (Attribution einer Zukunft), von einer weiteren, anderen zeitlichen Attribution ab, nämlich von einer (späteren) Gegenwärtigkeit. Nun sprechen wir über zukünftige Dinge nicht im nachhinein als zukünftige. Wir meinen damit in der Regel etwas, was sich aller Wahrscheinlichkeit nach ereignen wird, weil sich ähnliches in der Vergangenheit ereignete. Wie McTaggart bemängelte, beglaubigt sich die modale Reihe selbst und verunendlich sich damit unstatthafterweise. Chrysipp vertrat einerseits gegenüber seinem Lehrer Kleantes die Auffassung, alles Vergangene sei notwendig wahr, weil es nicht mehr verändert werden könne, über die Zukunft aber urteilte er, daß selbst das „möglich ist, was künftig nicht eintritt“, während Diodor fand, daß „allein das möglich ist, was entweder wahr ist oder in Zukunft wahr sein wird, und daß alles, was künftig geschehen wird, notwendig eintritt“ (Frag. 473, Bd. II., S. 511). – Vgl. Hülsler (Hg.), *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, neue Sammlung der Texte mit dt. Übers. u. Komm. in 4 Bde., Stuttgart: formmann-holzboog, 1987. Siehe Fragmente 152-154, 154-157, 157-160, 160-163, 225-225A, 226-228, 228-230, 231-251, 471-473, 825-826, 959-961, 988-989, 993-994.

beglaubigen müssen, beglaubigt unsere Sprache die Gegenwart des Unzeitgemäßen, Inaktuellen: Sprache und Sinnlichkeit stehen in einem Konkurrenzverhältnis.

Dieser Sachverhalt macht auf den Umstand aufmerksam, daß allein innerhalb von Sprache das modalzeitliche Modell wirklich *egalitär* ist, kein Modus hier irgendeinen Wahrheitsvorrang vor einem anderen Modus genießt. Alle Zeiten sind in der Sprache, sofern sie ausgesprochen oder niedergeschrieben werden, *gleichgegenwärtig*. Alle drei Zeiten werden den Dingen von ihren Sprechern/Schreibern zugeschrieben, ohne Rücksicht auf eine wie auch immer geartete Wirklichkeit. (So herrschen in einem fiktiven Text gewöhnlich diesselben Zeiten und dieselbe Zeitfolge wie in einem non-fiktiven. Die Attribution modaler Zeiten durch die Sprache *allein* hat also gar keinen Einfluß darauf, ob das als gegenwärtig Angesprochene auch gegenwärtig ist oder je war.) Auch die *Zeiten* eines Satzes gehören zu seinem *Sinn*. Ein Sinn, der wiederum von Bedingungen abhängig ist, die der Satz selbst nicht herstellen, garantieren oder kontrollieren kann. *Die Zeitlichkeit des Satzes selbst (als unhintergehbare Performativ) ist eine andere als die in ihm ausdrückbare, aussprechbare Zeit (Konstativ)*. Alles, was in der Zeit ist und selbst das, was nicht ist und nie war (das Fiktive), unterliegt zwar *allen drei Modi*, aber eben nur *nacheinander*. Das Vergangene und Zukünftige existiert nur im Hinblick auf etwas früher oder später Gegenwärtiges, das sich als einziger Modus nicht nur sprachlich, sondern auch sinnlich beglaubigen lassen kann und muß. Im Gegenwärtigen selbst verlieren Vergangenheit und Zukunft ihre scharfen Ränder und entpuppen sich als das, was sie immer schon sind: Attributionen des Bewußtseins, das eben gerade nicht im Unmittelbaren, Ungeschiedenen lebt, sondern im zeitlich Mittelbaren, im Geschiedenen: *Innerhalb der Sprache sind alle Zeiten gleichwirklich, aber auch gleichunwirklich*. Sie können der Fall sein oder nicht. Wenn Zeit, wie Kant sagt, das *Schema unserer sinnlichen Wirklichkeit* ist, dann ist sie ebensovot das *Schema der Unwirklichkeit*, nämlich das Schema unseres Geistes, für den – via Sprache – selbst all das wirklich ist, was sinnlich nicht präsent ist.

Auffällig ist, daß Deleuze in seinen vor 1970 verfaßten Büchern *gegen beide Anschlußbedingungen* vorgeht, die uns so unverrückbar wahr und selbstverständlich erscheinen: Gegen die Unmöglichkeit, daß die Modi vollständig getrennt und unabhängig voneinander existieren – ausgestattet mit eigenen Ereigniswelten (*Autonomie der Modi*)¹²; und gegen die Unmöglichkeit, daß die Modi *zeitgleich*, simultan für ein und dasselbe Ereignis existieren (*Simultaneität der Modi*): Im Namen der Schrift und der Literatur wendet sich Deleuze gegen den Satz, daß etwas, was in der Zeit ist, alle drei Modi gleichermaßen und eben nacheinander durchlaufen müsse, und im Namen des Bildes und des Films gegen die Vorstellung, daß etwas nicht gleichzeitig in allen drei Modi existieren könne.

Ein scheinbar paradoxes Ergebnis: Deleuze argumentiert also einerseits, daß etwas ausschließlich und dauerhaft im Modus des Vergangenen oder Zukünftigen existieren kann, unter fortgesetzter Umgehung einer eigenen, vollen gegenwärtigen Präsenz. Andererseits möchte er, daß etwas *zugleich* in allen drei Modi existiert. In beiden Fällen richtet sich seine Spekulation gegen unser herkömmliches Verständnis von dem, was uns fraglos als gegenwärtig erscheint.

¹² Wie bereits im *Proust*-Buch zu sehen, opponiert Deleuze gegen diese erste Restriktionsbedingung, gegen das Verbot einseitiger Autonomisierung einzelner Modi. Der *passé pur* Bergsons, der nie gegenwärtig war, das Combray, das es so nie gab, zeichnet sich ja dadurch aus, daß er jeder Gegenwart ausweicht, so wie auch in *Logik des Sinns* der äonische *passé-futur* darauf hinausläuft, etwas gegenzuverwirklichen, was so nie war, ist oder sein wird.

Zugleich unterminiert Deleuze mit dieser Argumentation auf sehr nachdrückliche Weise *das gesamte modalzeitliche Modell*. Denn wenn die drei Modi nicht mehr die Zeit in jeweils einer ihre Hinsichten repräsentieren, wenn diese Hinsichten sich nicht mehr zu einem geschlossenen Bild von Zeitlichkeit fügen, wenn die einzelnen Modi wirklich – wie im Fall der ersten Ausschlußbedingung – autonom voneinander zu existieren beginnen oder eben – wie im Fall der zweiten – durcheinander und simultan vorliegen, dann verliert das gesamte modalzeitliche Unternehmen seinen differenzierenden Sinn.

Dieses Vorgehen – die Möglichkeit, das ganze modalzeitliche Modell der Sprache so in Frage zu stellen – hat mit einer *intrinsischen Schwäche* des Modells zu tun. Dessen Schwäche könnte etwa darin bestehen, die Aktualisierungsbedingung von Sprache (nämlich: die Sukzessivität der Zeichen) einfach zu übertragen auf die Binnenverhältnisse der sprachlich repräsentierbaren Zeit. Das Problem bestünde in einem unzulässigen Fehlschluß von der Zeitlichkeit von Sprache auf die in der Sprache konstatablen, ausdrückbaren Zeiten.¹³ Von ungefähr käme so ein Fehlschluß nicht, denn das Bewußtsein muß das *Geschehen erst noch verzeitlichen*, es in eine *Ablaufkontinuität* betten, die nicht aus einer zusammenhanglosen Kette von Interruptiva und deiktischen Ausdrücken bestehen kann, soll die Verbindung Bestand für unser Bewußtsein haben. Sukzession ist, wie schon Kant wußte, *nichts Natürliches*, in den Dingen Liegendes, sondern Produkt *unserer* Art, die Dinge nacheinander mit unterschiedlicher Dichte und Intensität auf- und wahrzunehmen.¹⁴ Wir *verstetigen* unsere Sinnseindrücke, um sie *virtuell zu verlängern* über den Zeitpunkt ihres Verlöschen in der sinnlichen Welt hinaus in die *Wirklichkeit unseres Bewußtseins*. Warum? Es scheint von Vorteil, *aktuell über etwas nur noch virtuell Vorhandenes sprachlich verfügen* zu können, deshalb die Attribution von etwas als vergangen oder zukünftig. Das geordnete Nacheinander der drei Modalzeiten scheint Ausdruck einer Ausweitung und Hypostasierung jener *einsinnigen* Sukzession sein, die für die Aktualisierung jedweden sprachlichen Geschehens konstitutiv ist.

Die modalzeitliche Trias krankt nicht nur an der Asinotropie der modalzeitlichen Aufeinanderfolge, sondern auch daran, daß die einzelnen Modalzeiten nicht aus demselben 'Stoff' sind. Wenn Deleuze die Trias selbst zu dekonstruieren versucht, dann aufgrund zweier einander widerstrebender Implikationen, die ein Konfliktverhältnis von Gegenwart und Bewußtsein markieren¹⁵: die Verwechslung von modallogischen

¹³ Die Schwäche des modalzeitlichen Modells besteht darin, daß die *modal vermittelte Zeitlichkeit*, sofern sie aus den 'Synthesen der Psyche' oder des 'Geistes' erwächst, den Sukzessionsbedingungen der eigenen Apprehension gehorcht und damit inkompatibel ist mit der – unterstellten – Unmittelbarkeit, Diversifiziertheit und Augenblicksverhaftetheit des gegenwärtigen Geschehens. Wie schon Hegel mit seiner Kritik der scheinbar so fraglosen sinnlichen Gewißheit des unmittelbar Gegenwärtigen (mit dem man den Raum teilt und auf das man zeigen kann) vorführt, ist das 'Hier' und 'Jetzt' die ärmste, nicht die reichste aller Bestimmungen, nicht die speziellste, sondern die allerallgemeinste. Das, was hier und jetzt geschieht, ist in seiner *Qualität* überhaupt nicht sprachlich vermittelbar.

¹⁴ Damit ist auch gesagt, daß niemals zwei Menschen auf die gleiche Weise etwas wahrnehmen. Es kann nicht im voraus entschieden werden, in welcher Reihenfolge die Eindrücke gebracht werden, wie sie gewichtet werden.

¹⁵ Nur Tiere leben in der Gegenwart. Würde der Mensch nur in der Gegenwart leben, bräuchte er kein Bewußtsein, Aufmerksamkeit und instinktgesteuertes Verhalten würden genügen. Jedes Bewußtsein findet seinen Zweck darin, eine Kontinuität zwischen den einzelnen Ereignissen der Welt über ihren sichtbaren Zusammenhang hinaus zu stiften. Diese

mit modalzeitlichen Verhältnissen, die Auszeichnung des Gegenwärtigen als etwas Sinnlich-Wahrnehmbares.

Schuld an der Vorstellung, nur das jeweils Gegenwärtige sei 'wirklich', d. h. unmittelbar sinnlich erfahrbar, ist die stillschweigende Übertragung der modallogischen auf die modalzeitliche Ebene. Doch die modallogische Reihe 'notwendig-zufällig-möglich' läßt sich gar nicht Eins-zu-Eins auf die modalzeitliche Reihe des 'vergangen-gegenwärtig-zukünftig' abbilden, wenn der Eingriff des Menschen in das jeweilige Geschehen überhaupt aus freien Stücken zugestanden werden soll.¹⁶ Modalzeitlich reformuliert trüge anderenfalls die modallogische Trias zutiefst resignative Züge: Das Vergangene kann nicht verändert werden (ist notwendig), weil es schon geschah, auf das Gegenwärtige hat man keinen Einfluß, weil es zufällig ist, und das Zukünftige entzieht sich ebenfalls unserem Zugriff, weil es ja bloß möglich ist. Im Versuch, diese fatalistischen Konsequenzen abzuwehren, wird das Zufällige auf modalzeitlicher Ebene zum einzigen Wirklichen der Reihe aufgewertet, zur einzigen Daseinsform der Zeit gemacht, die zwar immer veränderlich, zugleich immer im vollen raumzeitlichen, sinnlichen Sinn wahrnehmbar und erfahrbar sein soll. Das Zufällige wird zum Inbegriff des Existierenden. Die Allianz aus Zufälligem und Wirklichem reicht bis in den Begriff des Existierenden zurück, berührt bis heute die Frage nach der Realität unserer modalen Zeitvorstellungen. Gegenwart wäre nun die einzige unter den drei Modalzeiten, die dauernd präsent wäre und damit als Inbegriff des Realen in Frage käme.

Diese Gleichsetzung von Zufälligem und Wirklichem beeinflusst damit auch die anderen Modi der Zeit, die nun im Vergleich mit dem Gegenwärtigen unter das Stigma des Nicht-Wirklichen, bloß Virtuellen fallen. Gegenwart wäre nun innerhalb der modalen Reihen die einzig wirkliche, d. h. nicht vom Bewußtsein erzeugte, sondern sinnlich belegbare Zeitvorstellung¹⁷, auch wenn sie als solche – gemäß Hegels Kritik – niemals erfahren werden könnte. Vergangenheit und Zukunft hingegen wären unwirkliche, ideale, bloß bewußtseinerzeugte Zeiten.

Umgekehrt gefaßt, könnte dieser Vorgang allerdings auch auf den geheimen Grund der modalen Aufteilung überhaupt aufmerksam machen, auf jene andere, inaktuelle, unzeitgemäße Zeitlichkeit, die durch die Modiaufteilung gerade gewonnen wird: Ist es nicht ein unschätzbare Vorteil, daß wir uns mithilfe unserer Sprache nicht bloß auf das Wirkliche, Unvermittelte beziehen, sondern auch das Unwirkliche, nicht sinnlich Gegebene, symbolisch Vermittelbare in unser Denken und Handeln einbetten können? Weil wir nicht wie ein Tier im *hic-et-nunc* leben? Deuten die Überlegungen zur

Kontinuität ist natürlich nur eine gedachte. Ohne Gedächtnis, ohne Erwartung wäre ein Bewußtsein um seinen kostbarsten Schatz beraubt.

¹⁶ Bereits im antiken Streit zwischen Diodor und Chrysiipp ging es um die Frage, ob das Vergangene wirklich notwendig sei in dem deterministischen Sinne, daß das, was geschah, so geschehen mußte und nicht auch hätte anders eintreten können. Leugnet nicht die angebliche Notwendigkeit des Vergangenen die Freiheit der menschlichen Entscheidung zu einem früheren Zeitpunkt und kann dann noch in anderen Zeiten von ihr die Rede sein? Natürlich verbirgt sich dahinter ein echter Sophismus: Die Notwendigkeit des Vergangenen heißt, daß ich im nachhinein das von mir Entschiedene nicht mehr rückgängig machen kann, heißt, daß meine Handlungen Folgen haben, die ich selbst nicht kontrollieren kann.

¹⁷ Die rückwirkende Annahme lautet nun, gegenwärtig sei alles, was (a) sinnlich wahrnehmbar oder (b) denkbar und vorstellbar sei. Mit dieser Privilegierung des Gegenwärtigen gegenüber den anderen Modi aber wird die Legitimation des ganzen modalen Modells angegriffen, besteht dessen Pointe doch gerade darin, daß nur das in ganz verschiedenen Hinsichten existiert, was nicht anders denn als Mannigfaltiges existieren kann, was sich weder in dem einen Modus noch in dem anderen erschöpft oder erklärt.

schwankenden Rolle der Gegenwart innerhalb der Modalzeiten nicht darauf hin, daß gerade hier Zeitlichkeit als 'Synthese des Psychischen' an ihre Grenze stößt, da Sprache wie Bewußtsein gerade darauf ausgelegt sind, den flüchtigen Augenblick zu verlängern, um ihn zum Gegenstand des Sprechens und Denkens zu machen? Handelt unser Bewußtsein, unabhängig davon, wie viele Eindrücke pro Sekunde es – ohne unser Wissen – verarbeitet, nicht immer mit intelligiblen Gegenständen, die kein aktueller Sinnesreiz mehr begleitet? Immer scheinen Sprache und Bewußtsein damit beschäftigt, das Unmittelbare des Augenblicks zu vermitteln und die Fülle des gegenwärtigen Moments zu komprimieren. Die Modalzeiten unserer Sprache scheinen Ausdruck unserer Disposition zu sein, sich auf das Vermittelte, das Verlängerte, das Abwesende, das Noch-nicht- oder Nicht-mehr-Wirkliche beziehen zu müssen.

Der Wunsch, zumindest virtuell, sprachlich über all das zu verfügen, was war und einmal sein wird, scheint mit dem Wunsch jeglichen Sprechens verbunden zu sein, nämlich virtuell über das zu verfügen, was nicht anwesend ist, was nur als Vorstellungsbild herbeigerufen, nicht aber materialiter herbeigeschafft werden kann. Wenn es richtig ist, daß alles Sprechen von dem Wunsch beseelt ist, sich die Welt 'durch Zuruf' verfügbar zu machen (nicht, indem es die Dinge der Welt in ihrer Singularität sprachlich exakt verdoppelt, sondern indem es sie reduziert und auf wenige Begriffe bringt), dann besteht der 'Pfiff' auch der zeitlichen Modi unserer Sprache gerade darin, sich auf das Nicht-Gegenwärtige sinnvoll beziehen zu können. Es scheint, als müßten wir uns deshalb – der scheinbare Allgegenwärtigkeit und 'ersten' Wirklichkeit des unmittelbar Sinnlichen zum Trotz – uns in einer 'zweiten' und 'dritten' zeitlichen Wirklichkeit unseres Denkens und unserer Sprache einrichten, die allem Unmittelbaren, Gegenwärtigen ausweicht und sich in den Vergangenheits- und Zukunftssynthesen der Zeit weit besser einzurichten weiß, als in der unsynthetisierbaren reinen Gegenwärtigkeit des Moments.

Deleuze selbst führt diese Debatte nicht. Seine Polemik gegen die 'chronische Gegenwart' in *Logik des Sinns* oder die vermeintlich fraglose Gegenwärtigkeit des Bildes im *Zeit-Bild* deuten allerdings darauf hin, daß er gleichzeitig die Wirklichkeit des Unmittelbaren angreift (in Gestalt eines scheinbar fraglosen Gegenwartsbegriffs) und im selben Zug versucht, die Wirklichkeit der anderen beiden Modalzeiten zu stärken. Deleuze kritisiert die Wirklichkeitsbehauptung, die Unmittelbarkeitsunterstellung und die Möglichkeitsreduktion des Gegenwärtigen im Bestreben dem Möglichkeitspotential des Nicht-Präsenten, Denkmöglichen zu höherem Recht zu verhelfen. Wenn wir uns „der Virtualität (*virtualité*) zuwenden, die sich im Sachverhalt (*l'état des choses*) aktualisiert, so entdecken wir eine ganz andere Realität (*une toute autre réalité*), in der wir nicht mehr suchen müssen, was [...] von einem Augenblick zum anderen geschieht, weil sie jede mögliche Funktion übersteigt“ (*Ph*, dt. 184; frz. 149).

Das Problem, vor das Deleuze damit gestellt ist, läßt sich benennen: Einerseits dient ihm Sprache als Medium, die sukzessive Apprehension der Einbildungskraft im Sinnlichen performativ wirksam werden zu lassen. Sprache ist zum einen Ort der Beglaubigung und der Vermittlung, zum anderen erweist sich ihre eigene problematische Gegenwartsbeziehung als hinderlich, Zeitlichkeit radikal verschieden vom modalzeitlichen Modell zu denken.

Die modalzeitliche Trias der Sprache unterstellt die asinotrope Sukzession aller drei Zeiten für ein und dasselbe Ereignis, weil sie die menschliche, sukzessive

- verfaßte Apprehension performativ richtig abzubilden versucht noch auf die Zeiten, die Sprache auszudrücken (aber nicht selbst zu sein vermag.)
- Tatsächlich aber sind alle Modi in der Sprache gleich virtuell, per se gleich unwirklich, Zuschreibungen, Attributionen, die durch keine Instanz *innerhalb* der Sprache selbst beglaubigt werden können. Es bedarf der tatsächlichen Ergänzung durch die Sinnlichkeit, um die Richtigkeit einer solchen Zuschreibung zu beurteilen.
 - Vergangenheit und Zukunft sind Ausdruck zweier *Synthesen des Geistes* oder der Psyche, die ihrerseits Vermittlung und zugleich Transformationen sind des einen, uneinholbaren Augenblicks. Gegenwart selbst kann es als echte Synthese des Geistes nicht geben, weil – wie Leibniz bemerkte – dazu eine Simultaneität multipler, divergierender Apprehensionen die Voraussetzung wäre, welche schon bei Leibniz zu Recht nur Gott vermag.
 - Die Figur der *momentanen Apprehension*, wie Kant sie für die intensiven Quantitäten (*quanta continua*) entwirft, dient deshalb Deleuze dazu, diese Form von Simultaneität für eine neues Zeitverständnis zu reservieren, das hinter seinen eigenen Vollzug zu kommen versucht, ohne dabei einem performativen Selbstwiderspruch zum Opfer zu fallen.

Wie der Logik des Nacheinanders, wie der Logik des Modalen selbst entkommen, auf der Suche nach einem Bißchen Zeit im reinen, d. h. *im modal ungeschiedenen* Zustand (vgl. PZ, 52)? Die Rede vom Ereignis, welches als 'objektive' Wendung des kantischen Erhabenen erscheint – kurz gesagt: der Erfahrung des Scheiterns, der Endlichkeit der sukzessiven Apprehension der Einbildungskraft, gemessen an der Unendlichkeit und Überzeitlichkeit der Vernunft –, ist so ein Versuch, das gegenwärtige Geschehen (wie etwa „der grenzenlose Ozean“ „in Empörung versetzt“) nicht 'vom sicheren Ufer', vom Subjekt aus zu rekonstruieren (vgl. Kant, *KdU*, §28, 104; §29, Allg. Anm., 117), sondern aus der Mitte des Ereignisses selbst. (Auch in *Logik des Sinns* kreist Deleuzes Interesse um die zeitliche Doppelstruktur von Ereignissen, wonach sukzessive und simultane Momente einander herausfordern.) Die unpersönlichen, anonymen, nichtkörperlichen Anteile eines Ereignisses will er rehabilitieren, weil sich Deleuze hiervon verspricht, der virtuellen Verdopplung und anschließenden Spaltung des Werdens in zwei virtuelle und einen aktuellen Teil (nämlich die drei bekannten sprachlichen Modi) beizuwohnen.¹⁴ Eine Scheidung, die uns letztlich zu einer sukzessiven Apprehension des Ereignisses nötigt, auch wenn diese Sukzession eine tiefer liegende Simultaneität verschleiert.

An diesem Punkt der Arbeit kommt das sprachlich moderierte und mediatisierte modalzeitliche Modell an seine Grenze. Hier erschöpft sich der sprachliche 'Vorbildcharakter' für das Nachdenken über Zeit. Wie der Sukzession unseres Sinnerwerbs

¹⁴ Aus der Fingerichtheit der zeitlichen Bewegung *ein Werden in zwei (entgegengesetzte) Richtungen* zu machen, die Sukzession der Apprehension, der alle Zeit produzierenden Synthesen des menschlichen Bewußtseins gehorchen, mit der (göttlichen?) Simultaneität zu konturieren ...: all diese Anstrengungen lassen sich auch lesen als der Versuch, dem Gegenwärtigen auf eine neue Weise zu seinem epistemischen Recht zu verhelfen. Eine fragile Gegenwart, begriffen als Spaltungs- und Koexistenzgeschehen, als Zäsur und Verschiebung, nicht im Sinne einer wiedergewonnenen Unmittelbarkeit, sondern als *Aneignung einer Differenz*, die im Innern der scheinbar gleichförmigen Wiederholung residiert.

entkommen, ohne mit dem Sprechen aufzuhören? Wie der Simultaneität des Virtuellen auf die Spur kommen, Indizien für seine Wirksamkeit finden?

Erinnern wir uns: Alicens scheiternde Kommunikation mit der verrückten Teegesellschaft ist für Deleuze solch ein paradoxer Versuch. Das Mißverstehen der Teegesellschaft lotet die Grenzen eines modalzeitlichen Sprachmodells aus, welches die äonischen Potenzen der zeitlichen 'Realreihe' aus Früher-Später-Relationen unterschlägt, die zugleich die performative Wahrheit der zeitlichen Bedingung der Apprehension beinhalten. Deleuze scheint mit Carroll an dieser doppelten, scheinbar widersprüchlichen Potenz von Sprache festzuhalten, die in der Literatur aufscheint: Alice und die Haselmaus sind lesbar als Allegoresen auf zwei konkurrierende Gegenwartsbegriffe, einen chronologischen und einen äonischen. Alice verkörpert jene Gegenwart, die unsere natürliche Sprache uns zu zeigen vermag, nämlich eingegrenzt zu sein durch die zwei anderen Modi, *ermöglicht durch Ausschlußverhältnisse*, die das Gegenwärtige begrenzen und Verstehen so in geregelte Bahnen leitet. Im Unterschied hierzu die Gegenwart der Haselmaus, äonisch, richtungslos, nicht länger durch definierte Anfänge und Enden begrenzt. Eine Gegenwart, die unendlich und unbewußt ist, so wie die Haselmaus immer bereit scheint, das Bewußtsein mit dem Unbewußtsein, mit dem Schlaf zu tauschen. Die äonische – sprachlich nicht einfach abbildbare – reine *Sukzessionsgegenwart* der Haselmaus ist brüchig und eruptiv, so wie ihr Sprechen stockend ist.

Konfrontiert mit der *chronologischen Sprechgegenwart* von Alice ergibt sich hieraus der paradoxe Effekt, daß Alice zwar *nichts versteht*, gerade weil sie im Gespräch *fortzuschreiten* gedenkt, die *faktische Rekursivität und Diskursivität ihrer Rede* aber, die ihr gewöhnlich das Verstehen ermöglichen, tatsächlich erst *sinnfällig werden* durch das Im-Kreis-Rücken der Teegesellschaft. Eine Gesellschaft, die Alice nicht versteht und auch keinen Anstoß nimmt, im Kreis zu rücken, denn 'verrückt' – erinnerungs- und zukunftslos, der zeitlichen Modi enthoben, wie sie ist – bewegt sie sich (aufgrund ihrer Existenz als rein sprachliches Geschöpf) immer schon in derselben Geschwindigkeit wie die sukzessive Rede, die dadurch *in vollem Lauf stillestehen* scheint.

Dieser Umstand ist wichtig, er macht die Pointe Carrolls aus: Die Sprache der Teegesellschaft ist *nicht weniger sukzessiv* als die von Alice. Ihr fehlt *nur* ein begleitendes Bewußtsein von sich selbst; die Verlängerung des Gesagten in ein Erinnerungtes, auf das sich Bezug nehmen ließe (*fehlende Rekursivität*). Die Teegesellschaft formiert sich in ihrer Rede zu einer rein sukzessiven B-Reihe, die – wie das Beispiel von Alice zeigt – ohne die zeitgleiche Präsenz einer modalen A-Reihe alles Sprechen notwendig in Unsinn verkehrt.

Mit der Aufdeckung der reinen Sukzessivität allein ist daher nichts gewonnen, auch wenn sie den Blick eröffnet auf eine – ansonsten vorbewußte – Bedingung von Sprechen, so wenig wie mit der Feststellung der reinen Progression der Einbildungskraft durch die Art ihrer Apprehension der Dinge etwas gewonnen ist. So ist auch der *Regressus* der Einbildungskraft durch den Eingriff der totalisierenden, zeitlosen Vernunft, ist das Zusammenfassen des Mannigfaltigen in einem Augenblick, bereits ein Indiz für ein produktives *Crossing-over* von McTaggart'scher A- und B-Reihe. Wir stehen vor dem Resultat, daß sich Sprache so wenig wie die Apprehension des Sinnlichen nicht in der reinen, gedächtnis- oder bewußtlosen Sukzession erschöpfen darf, will sie sich verständlich machen. Daß es also – auf der Seiten ihrer SprecherInnen wie ZuhörerInnen – einer modalen A-Reihe bedarf, welche ihr reibungsloses Funktionieren wiederum dem Umstand verdankt, daß sie die Sukzessivität der menschlichen

Apprehension verschleiert, die ihr zugrunde liegt. Um die Verwieseneit und Verschränktheit *beider Modelle* am Beispiel der Sprache zu zeigen, wählt Carroll den Weg der Aufteilung auf verschiedene (Für-)Sprecher, wählt die Trennung, um – über den Umweg der Unsinnproduktion und des produktiven Mißverstehens – ihre Verbundenheit zu zeigen.

*Für den Fall, daß Sprache und Sprecher rein sukzessiven Gesetzen folgten:
Jorge Luis Borges Erzählung »Tlön, Uqbar, Orbis Tertius«*

Jorge Luis Borges hat in seinem Text »Tlön, Uqbar, Orbis Tertius« solch ein Land erfunden, in dem die sukzessiven Gesetze der Sprache nicht etwa außer Kraft gesetzt, sondern – ähnlich wie im Fall der Teegesellschaft – radikalisiert werden, und zwar dadurch, daß es in diesem Land – so die Ausgangsbedingung – neben der Sukzession der Sprache keinen Simultanraum, d. h. keine A-Reihe mehr gibt. (Ein Hinweis darauf, daß Simultaneität selbst kein genuines Zeitverhältnis ist.) Radikalisiert wird damit die performative Bedingung von Sprache, das Nacheinander der schriftlichen Zeichen wie das Nacheinander der artikulierten Laute. Wie geht das vor sich?

Borges' Erzählung berichtet von einem offenbar von einigen Philosophen in jahrhundertelanger Arbeit ersonnenen, fiktiven Land (Uqbar), deren – ebenfalls natürlich fiktive – Literatur wiederum in dem – fiktiven – Land Tlön spielt. In diesem durch eine dreifach verschachtelte Fiktion (Borges, Uqbar, Tlön) 'abgesicherten' Land glaubt niemand mehr an die Kontinuität der im Raum verteilten Dinge. Statt dessen fühlen sich die Menschen in Tlön einem 'idealistischen Pantheismus' (Borges, *Fi*, 26) verpflichtet. Sie sind seit »Jahrhunderten und Aberjahrhunderten« (ibid., 27), sozusagen »von Geburt an« (ibid., 21), Idealisten, was deutliche Folgen in der Religion, Metaphysik und Literatur, ja in der Sprache dieses Landes hinterlassen hat. Borges nimmt damit Kant beim Wort, wenn er die 'objektive Bewegung in der Einbildung' (vgl. *KdU*, 99) als einen wirklichen, und zwar zeitlichen Progressus der Ereignisse selbst auffaßt und damit die Apprehension selbst zum Ereignis macht. Die performative Wahrheit des Vollzugs wechselt den Bezugsrahmen und wird selbst zum Hauptgegenstand, zum Inhalt dessen, was in Tlön erlebt wird. Zu Ereignissen werden in diesem Land also die Produkte der Einbildungen, die Fiktionen selbst. Alle Effekte sind in Tlön zugleich fiktiver und realer Natur.

Borges idealistische Wendung des Problems sieht nun vor, daß der Progressus, das Nacheinander der Synthesen der Einbildungskraft zum eigentlichen Gegenstand des Geschehens werden. Was sich ereignet, ist für die Tlöner wesentlich das, was sich nacheinander in ihrer Vorstellungen an Weltvervielfachungen abspielt. Sie entdecken so ihre Welt in jedem Augenblick neu. Es gibt in ihrer Vorstellung keine Kontinuität der Dinge im Raume, nichts existiert, sofern es nicht gerade neu erfunden wurde. »Die Welt ist für sie [die Tlöner, Anm. M. S.] nicht ein Zusammentreffen von Gegenständen im Raum, sondern eine heterogene Reihenfolge unabhängiger Handlungen. Sie ist sukzessiv, zeitlich, nicht räumlich« (Borges, *Fi*, 21). Die Tlöner glauben strenggenommen nur an die Wirklichkeit ihrer Einbildungen, an die performative Wirklichkeit ihrer sukzessiven Generierung. Aber sie machen aus der Form einen Inhalt, aus der performativen, beschränkten Wahrheit ein ganzes idealistisches System.

Der Progressus der Einbildungskraft (als Form) ist bei Borges also identisch mit dem Progressus der Einbildungen (als ihren Inhalten), die dadurch ihrerseits zu den einzigen Ereignissen werden, die in dieser Welt zählen. Nicht die Simultaneität der Gegenstände im Raum, sondern die Simultaneität verschiedener möglicher Fiktionen in der Zeit bilden in Tlön den Hintergrund für jede Form von Weltaneignung. In einer solchen Welt muß die Weltaneignung nach völlig anderen Gesetzen aufgebaut sei als in unserer nichtidealistischen Welt, selbst wenn wir – wie Borges – voraussetzen, daß sich Tlön in seinen faktischen Ereignissen, ja sogar in seine logischen Konventionen in nichts von unserer Welt unterscheidet.¹⁹ Tlön ist materialiter eingerichtet wie unsere Welt, nur wird alles, was unabhängig von einem fort dauernden Bewußtsein existiert, als unreal betrachtet. Was alles verschiebt sich in einer Welt, in der »das Räumliche nicht als in der Zeit fort dauernd« (ibid., 23) erfaßt wird? Ich referiere im folgenden Borges »ohne ersichtliche Lehrabsicht oder parodistische Färbung« (ibid., 20), unter Aussparung der Rahmengeschichte:²⁰

Auf der Ebene der Sprache: In der südlichen Hemisphäre von Tlön fehlen Substantive – als sprachliche Indizien für das überzeitliche oder zumindest dauerhafte Bestehen von etwas (Materiellem) im Raum. Statt dessen gibt es »unpersönliche«, d. h. nicht personal konjugierte, Verben, »die durch einsilbige Suffixe (oder Präfixe) adverbialer Art näher bestimmt werden« (ibid., 21). So wird aus dem Wort 'Fluß' etwas, das 'dauerfließt', der Mond geht nicht länger auf, sondern 'mondet' oder 'mondiert'. In der nördlichen Hemisphäre hingegen gilt als sprachliche Urzelle nicht das Verb, sondern das Adjektiv, aus dessen Häufung etwas Substantiv-ähnliches – nach unseren irdischen Maßstäben aber »poetische Objekte« – gebildet wird.²¹

Auf der Ebene der Zeitphilosophie: Das Konzept Zeit verliert, wenn ihr das Korrektiv durch einen Simultanraum fehlt, sein Gleichgewicht. Die Folge ist eine Erosion des Gegenwartsbegriffs. Erwähnung finden zwei konkurrierende Schulen, die – wie der Tlöner McTaggart es vormacht – auf die Irrealität von Zeit hinauslaufen:

- die Leugnung der Zeit, und zwar gemäß der augustinischen Einsicht, daß »die Zukunft nur als gegenwärtige Hoffnung Wirklichkeit [...]«, daß die Vergangenheit nur als gegenwärtige Erinnerung Wirklichkeit habe« und beide Modalzeiten somit dazu beitragen, »daß die Gegenwart undefiniert sei« (*Fi*, 24);

¹⁹ Borges hat sichtlich Spaß dabei, von der *petitio principii* bis zur *reductio ad absurdum* alles, was unsere Logik an Verbotenem kennt, gegen den Materialismus – als die anstößigste unter allen Lehren von Tlön – aufzubieten, um dem Idealismus zum Sieg zu verhelfen. – Vgl. Borges (*Fi*, 25).

²⁰ Die Rahmengeschichte enthält Spekulationen über die Verfasser der fiktiven Enzyklopädie über Uqbar und Tlön. Nachdem die Hypothese verworfen wurde, daß das Werk aus der Feder »eines einzigen Erfinders – eines unendlichen, in Dunkel und Bescheidenheit wirkenden Leibniz« (*Fi*, 20) stamme, erhärtet sich der Verdacht, daß in Luzern oder London Anfang des 17. Jahrhunderts »eine geheime und wohlmeinende Gesellschaft (zu deren Mitgliedern Dalgarno und später Georges Berkeley zählten)« zusammentrat, »um ein Land zu erfinden. In dem vagen Anfangsprogramm waren die 'hermetischen Studien', die Philanthropie und die Kabbala vertreten.« – Borges (*Fi*, 30).

²¹ Dem irdischen Beschreibungscredo des *nouveau roman* gemäß, wird in Tlön aus dem Mond z. B. »Luftigheit auf dunkelrund« aber auch »orange-zart-himmlich« (*Fi*, 22). Der Frage nach der Möglichkeit, sich mit einer *ad hoc* erfundenen Sprache – einer Privatsprache – zu verständigen, begegnet Borges dadurch, daß er in Tlön die Psychologie zur ersten Wissenschaft erklärt, der alle anderen Wissenschaften untergeordnet sind. Daß man sich in Tlön versteht, führen die Tlöner auf Gedankenassoziation und Gedächtnisbildung zurück.

- die *Abschaffung der Zeit* durch die Vorstellung, sie sei – so sie je existiert habe – bereits abgelaufen. (Das war genau Heraklits, Nietzsches, Deleuzes indirektes Argument für die Beginn- und Endlosigkeit des Werdens, wie im ersten Teil dieses Résumés dargelegt.) Übrig bleibe nur die Erinnerung an einen „unwiederbringlichen Vorgang“, unser Leben sei nicht mehr als sein „unzweifelhaft verfälschter und verstümmelter Widerschein“ (ibid., 24). Auch hier gibt es nichts Gegenwärtiges, Wirkliches, sondern nur Virtuelles, Erinnerungtes.

(1) *Auf der Ebene der Metaphysik und Ontologie (zwei Varianten der spekulativen Philosophie)*

Weil Zeit in Tlön aufhört, ein Schema alles Wirklichen zu sein, tritt eine allgemeine *Vernunwirklichung* der menschlichen Existenz ein: Das Universum erscheint den einen als Kryptogramm, in dem nicht alle Zeichen gültig sind „und Wahrheit nur das ist, was einmal alle dreihundert Nächte geschieht“ (ibid., 24) (*Okkasionalistisches Sein*). Andere halten das Universum für in sich verdoppelt, so wie jeder Mensch zweimal existiert, einmal schlafend, einmal wachend. (*Seinsdualismus*). In einer dritten Lesart ist das Universum nichts anderes als ein einziges Subjekt, jedes Wesen des Universums ist Organ oder Maske dieser Gottheit (vgl. ibid., 26) (*Univocität des Seins*).

(2) *Auf der Ebene der herrschenden Philosophie*

Jede Philosophie auf Tlön ist (frei nach Vaihinger) „eine *Philosophie des Als Ob*“, ein Umstand, der – wie Borges bemerkt – nicht zu ihrer Abschaffung, sondern zu ihrer „*vervielfältigung*“ beigetragen hat (ibid., 23): Zum einen ist Philosophie hier *vollendet dialektisch*, weil sie zu jeder These unweigerlich auch die Antithese herstellt. Zum anderen ist Philosophie voll von „*un glaublichen Systemen*, deren Struktur jedoch angenehm oder sensationell ist. [...] Sie [die Menschen von Tlön] wissen, daß ein System nichts anderes ist als die Unterordnung aller Aspekte des Universums unter irgendeinen von ihnen. Sogar die Behauptung ‚*aller Aspekte*‘ sei zu verwerfen, da sie die unmögliche Addition des gegenwärtigen Augenblicks und der vergangenen voraussetzt“ (ibid., 23 f.). Ist das nicht ein Satz, dem Deleuze unumwunden zustimmen würde? Und ist das nicht auch Deleuzes Strategie, enthalten nicht all seine Bücher wie auf Tlön „*einen einzigen plot* in allen nur denkbaren Abwandlungen“ (Fi, 27)? Auch der Materialismus ist, wie Borges listig zugibt, eine der Lehren Tlöns. Sie ist allerdings so anstößig wie hierzulande „*die Aporien der Eleaten*“ (ibid., 24), die ja in Tlön – im Unterschied zu unserer Welt – selbst großen Zuspruch finden (weil sie ja mit der Irrealität der Bewegung auch die Irrealität der Zeit begründen). Diese Bewertung hat auch damit zu tun, daß jede Handlung (Rede, Vorstellung, Tat) auf Tlön das Behandelte in der Sicht der Menschen verändert.

(3) *Auf der Ebene der Objekte*

Dieser Wille, alles, was man sich sprachlich aneignet, auch ‚*materialiter*‘ zu verändern oder zu verformen, hat in Tlön schließlich dazu geführt, daß sich bereits verlorene Gegenstände zu vervielfachen scheinen²², während andere Dinge eher dazu neigen,

²² Die ‚*Verdopplung*‘ (in der Existenz) verschwundener Gegenstände geht ganz einfach vor sich: Ein Bleistift etwa wird als ein anderer, bessere Bleistift wiedergefunden, als etwas, was womöglich der Vorstellung von dem verlorenen Gegenstand in weit höherem Maße entspricht. – Vgl. Borges (Fi, 28).

„*undeutlich zu werden und die Einzelheiten einzubüßen*, wenn die Leute sie vergessen“ (ibid., 29): Diese durch Verlieren neu auf- und erfundenen Objekte (aus unserer Sicht „*Sekundärobjekte*“) anfänglich „*Zufallskinder der Zerstretheit und der Vergesslichkeit*“ (ibid., 28) – *hrönir* genannt –, haben die Tlöner so fasziniert, daß man im Laufe der Zeit ihre *systematische Erzeugung* in Angriff nahm. So fand man mitunter (verlorene) Gegenstände, die jünger waren als der Zeitpunkt, an denen die Suche nach ihnen begann, woraus die Tlöner folgerten, daß die Vergangenheit (für uns: die ihrer Fiktionen) nicht weniger „*bildsam und gefügig*“ (ibid.) sei als die Zukunft. Neben den *hrönir* macht man sich an die Erfindung sogenannter ‚*ur*‘, vollständig durch Suggestion erzeugte Dinge. Die ‚*ur*‘ gelten in Tlön als vollkommene Gegenstände, zeugen sie doch von der Vollkommenheit des Idealismus, der sie erzeugte (vgl. ibid., 29). Der vollkommene Idealist findet nicht nur das anderenorts Reale, er realisiert auch das anderenorts Ideale in ihm.

Spätestens an dieser Stelle ahnt man, daß die Tlöner *offensichtlich* wissen, daß sie Idealisten sind und daß dies nur eine der möglichen Weltansichten ist. (Dieser Schachzug ist sehr wichtig, denn er leitet nicht etwa die Selbstzerstörung der Fiktion ein, sondern ermöglicht es, die Fiktion langsam für unsere Welt ‚*Realität*‘ annehmen zu lassen. Borges weiß, wie seine Tlöner: „*Ein Buch ohne Selbstwiderlegung gilt als unvollständig*“ (Fi, 27). All diese ‚*Entdeckungen*‘ – dazu zählt auch die beginnende Selbstaufdeckung des Idealismus – führen in Tlön nicht dazu, den Idealismus aufzugeben, sondern dazu, die Vergangenheit als veränderlich und veränderbar zu betrachten ...“²³ Die Vergangenheit wird in Tlön biegsam, gefügig, manipulierbar. Sie ist eine *Erfindung*, wie alles andere auch. Sie ist der Inbegriff dessen, was sich fälschen läßt, denn die mangelnde Kontinuität der Dinge im Raum betrifft die mangelnde Kontinuität der Erfindungen im Geiste. Die Radikalisierung der B-Reihe, ihre Autonomisierung gegenüber der modalen A-Reihe führt also nicht zu einem tieferen Verständnis von Zeit, sondern mündet in Zeitvergessenheit, ja, Sorglosigkeit gegenüber dem Verstreichen von Zeit. (Borges macht keine Angaben über einen möglichen Totenkult in Tlön; gestorben wird wahrscheinlich nicht.)

So abwegig, wie Borges‘ Text zunächst erscheinen mag, ist er nicht. So verrückt wie die Tlöner ist auch Deleuzes Zeitphilosophie in ihrer kaum kaschierten Sehnsucht nach parallelen Entwicklungswelten.²⁴ So ähnlich muß man sich das vorstellen, wenn nicht ‚*time*‘, sondern ‚*the mind*‘ ‚*out of joint*‘ gerät. Tatsächlich trägt Borges‘ Kurzgeschichte eine Reihe von Einsichten zum Problem von Sukzessivität und Simultaneität bei, auf der Ebene der Sprache wie des Denkens.

²³ Als Vorbild dient auch hier die Literatur: Sie ist „*phantastischer Natur*“ (Fi, 17). Die Bücher tragen keine Namen ihrer Verfasser, „*man geht davon aus, daß alle Werke das Werk eines einzigen Autors sind, der zeit- und namenlos ist*“ (ibid., 27). Und damit nicht genug: Die Kritik pflegt Autoren zu erfinden und übt sich dann in komparativen Studien, in dem Willen, zwei völlig verschiedene Bücher demselben Autor zuzuschreiben.

²⁴ Borges‘ Text enthält eine ganze Reihe von Aussagen, welche die Zustimmung Deleuzes finden dürften. So z. B., daß jedes System die Reduktion aller Aspekte der Welt unter einen einzigen von ihnen darstellt, daß Gleichheit und Identität nicht dasselbe sind; daß die Metaphysik „*ein Zweig der phantastischen Literatur*“ ist (Fi, 23), daß es Verdoppelungen gibt im Sein. Schließlich sind doch auch seine diskreten Extensionen (aus *Differenz und Wiederholung*) so etwas wie *hrönir* zweiter Ordnung. Auch die tlönische Sehgeometrie, die von der Oberflächenkrümmung ausgeht, dürfte Deleuzes Gefallen finden, denn die Vorstellung, daß das Zählen einer Menge diese selbst verändert, kann auf die heisenbergschen Unschärferelation zurückgeführt werden.

Auffällig ist, daß die ansonsten dem Raum zugeschriebene Zeitordnung der Simultaneität, welche die Kontinuität der Gegenstände im Raum garantiert, in Tlön unwirksam ist; damit aber auch die *Sukzession der Gegenstände in der Zeit ihr Korrektiv verliert* und 'unermeßlich' wird. Da es aber in diesem Universum *nichts* Simultanes gibt, verliert auch der Gegenwartsbegriff sein *fundamentum in re*. Alles, was *ist, dauert*, verliert seine Schärfe und Bestimmtheit und tendiert ins Vage; der Verlust einer bleibenden Substanz reicht bis in die Substantive der Sprache hinein, die entweder gar nicht mehr vorkommen oder dadurch inflationär werden, daß ihnen Verdoppelungen im Sein nachfolgen (die Bildung und Erfindung der Sekundärobjekte, *hrönir* genannt). Alle Philosophien Tlóns leugnen zwar die Existenz (oder Notwendigkeit) von *Zeit*, nicht aber die Vergangenheit oder die Zukunft, was den Schluß zuläßt, daß der Idealist keinesfalls an den virtuellen und einander simultanen Zeiten der Sprache Anstoß nimmt, sondern allein an der vermeintlich realen, aktuellen Form der sukzessiv fortschreitenden Gegenwart. Fehlt die charakteristische Überschneidung und Bezogenheit von Sukzessivität und Simultaneität, verliert *Zeit* im herkömmlichen Sinn offensichtlich ihre Bedeutung für die Menschen.

Was folgt hieraus für unseren Problembestand? So 'schön' die Eingangsthese zu sein schien, nämlich, daß das Nachdenken über Zeitlichkeit seine Grenze im sprachlichen Modell von Modalzeitlichkeit findet und Deleuze nun genötigt ist, das Medium der Erörterung zu wechseln, will er in Sachen Simultaneität weiterkommen, so voreilig erscheint die Rede von dieser (nicht von Seiten der Sprache aus überschreitbaren) Grenze mit Blick auf Borges' Erzählung. Denn Borges *beschreibt* ja nichts anderes als die Vorstellungswelten der Berkeleys, Meinongs, Vaihingers mit bekannten Worten, ohne stilistische Finessen. Natürlich *zeigt* Borges nicht, wie ein Leben in Tlön möglich sein soll, er *beschreibt* diese Vorstellungswelten in ihren Folgen von außen, aus der Perspektive einer ganz anders interpretierten Welt. Er arbeitet damit implizit mit unseren eigenen philosophischen Denkgewohnheiten, unseren zeitlichen Konventionen und deckt en passant ihre Zufälligkeit und Beliebigkeit auf. Er beschreibt in seinem Text eine Welt, die sich materialiter in nichts von der unsrigen (*des orbis tertius*, wie es im Titel der Geschichte feinfühlernd heißt) unterscheidet, in der – bei gleicher Faktenlage – *ganz andere* Schlüsse gezogen und eine *ganz andere* Interpretation von Welt vorgenommen wird, die ebenso legitim ist wie unsere eigene.

Offensichtlich müssen wir uns mit Deleuzes eigentümlicher Zeitphilosophie wohl oder übel auf eine ganz andere Art von philosophischem Selbstverständnis einlassen, die uns ähnlich fremd und zugleich stringent und frappierend erscheint, wie die Welten Tlóns und Uqbars. Mit Borges sind wir genötigt, zu folgern, daß wir – mit unserem materialistischen Ursache-Wirkungs-Verständnis etwa – keine Letztbegründung *gegen* den Idealismus parat haben, daß alles eine Frage der Perspektive, eben der jeweiligen *orbis tertius* ist; und wir deshalb auch nicht verhindern können, wenn die eine Perspektive – *peut-être, un jour* – von einer anderen Perspektive verdrängt wird, so absurd und unwillkommen dies uns auch erscheinen mag.⁵

Festgehalten sei: Die Grenze der Sprache – ihre unhintergehbare Gebundenheit an eine sukzessive Aktualisierung von Zeichen, die ihren Sinn nicht gleichzeitig aussagen

⁵ Borges' Erzählung endet mit der süffisanten Verheißung: „Die Welt wird Tlön sein“ (*Ft.*, 34), so, als habe die erfundene Welt aus dem Reich der Phantasie längst unsere eigene Wirklichkeit ergriffen und den borgesischen 'Sekundärobjekten' (*hrönir*) gehöre die Zukunft. Könnte Foucault in seinem berühmten Diktum: „Un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien“ (Foucault, *PP*, 122; dt. *Fa*, 21) etwas ähnlich Verrücktes gemeint haben?

können –, sind nicht so eng, wie es scheinen mag. Zumindest *beschreibend, dem Prinzip nach*, läßt sich – wie die Beispiele von Carroll und Borges zeigen – ohne Probleme eine Welt *fangieren*, in der das Nacheinander jede Form von Rekursivität abgelegt hat. Bei Carroll gebrauchen zwar alle dieselben Worte, doch sind die handelnden Personen – bis auf Alice – im Grunde fingiert als 'sprachliche Ereignisse', d. h. sie illustrieren das *zeitlose und referenzlose Sein der Sprache* und zugleich die *Sukzessionsbedingung ihrer Aktualisierung*. Bei Borges hingegen wird eine Sprache fingiert, die 'zeitliche Ereignisse' in rein äonischer, rein sukzessiver Form abzubilden versucht, ohne Wiederholung dergleichen Zeichen, als eine einzige *creatio continua*. Das Universum Tlóns ist auf radikale zeitliche Singularität gegründet. Keine Sache unterhält mit sich selbst Identität, nichts bleibt gleich.

Carroll und Borges machen mit jeweils anderen erzählerischen Mitteln aufmerksam auf die für gewöhnlich unbewußt bleibende performativen *Bedingung* der sprachlichen Zeichenaktualisierung und legen damit das Gewicht scheinbar auf die unhintergehbare Sukzessivität der einzelnen Momente. Doch genau diese Entdeckung scheint Deleuze ab einem gewissen Zeitpunkt zu langweilen. Was ihn vielmehr interessiert, ist die *Simultaneitätsbedingung*, die ihm zeitlich komplexer und rätselhafter erscheint als die unter Strukturalisten weitverbreitete Aufmerksamkeit auf den *Aufschub* jeglicher Sinnstiftung. (Vielleicht ist die emphatische Rede vom Sinnaufschub nur eine vorschnelle Übertragung der Sukzessionsbedingung jeglicher Zeichenaktualisierung auf die Form ihres Inhalts und die Art ihrer Sinnstiftung?) Schon in *Logik des Sinns* geht es um die *Kopräsenz* von Sinn und Unsinn, nicht um Sinnaufschub.

Wenn aber zugleich die Vorstellung von der Veränderung der Zeitproblematik in den Dingen selbst, in den jeweiligen Medien zu suchen ist, liegt der Verdacht nahe, daß Deleuze die Sukzessionsbedingung der Zeichenaktualisierung für eine Spezialität von gesprochener oder geschriebener Sprache hält. Sein Augenmerk richtet sich deshalb verstärkt auf die Kopräsenz von divergenten zeitlichen Verhältnissen in anderen Medien, vornehmlich in dem des Bildes.⁶

⁶ Natürlich muß auch dieses Medium versprachlicht und damit verstetigt werden, um Bestandteil eines Diskurses zu werden. Was der Diskurs dann aber über die Zeitlichkeit von Bildern *sagt*, wird nicht dasselbe sein, wie das, was sich über die Zeitlichkeit von Sprache ausmachen läßt. Ein lineares, syntaktisch diskretes Zeichensystem trifft auf ein nichtlineares, syntaktisch dichtes System. Wir sprechen und lesen nacheinander, Zeichen für Zeichen, doch wir sehen Bilder niemals Pixel für Pixel. – Vgl. Mirjam Schaub, *Gilles Deleuze im Kino: Das Sichtbare und das Sagbare*. München: Fink, 2003, insbesondere Kap. I. Einleitung.

VIII. LEHREN AUS DER PHILOSOPHIE FÜR DIE PHILOSOPHIE

Der Schluß handelt von den Impulsen, die von der deleuzianischen Philosophie für die Philosophie ausgehen, insbesondere für vollzugsorientierte Ansätze. Meine Auswahl bleibt auf Fragestellungen begrenzt, die in dieser Arbeit von Interesse waren.

*Das Immanentwerden des kantischen Erhabenen
in der deleuzianischen Philosophie*

In dem historischen Moment, in dem das repräsentationale Paradigma für die Philosophie an Bedeutung verliert und Performanz für die Wirkweise von sinnkonstitutiven Prozessen bedeutsam wird, verschiebt sich das Augenmerk von der unbegrenzten Wiederholbarkeit begrenzter repräsentativer Zeichen hin auf die Einmaligkeit des phänomenal schier unbegrenzten sinnaktualisierenden Geschehens. *Was aber ist geschehen?* Daß es auf diese Frage keine echte Antwort geben kann, liegt für Deleuze nicht einfach in Flüchtigkeit des Moments begründet, welcher unserer Aufmerksamkeit entgeht, sondern ist eine Folge der 'natürlichen Doppelstruktur' eines jeden Ereignisses. Im Ausgang von Maurice Blanchot (*L'œuvre et l'espace de la mort*, 1955) entwickelt Deleuze sowohl in *Logik des Sinns* (1969) als auch – versteckter – in *Differenz und Wiederholung* (1968) eine simultaneitätsphilosophische 'Logik des Ereignisses', die sich wie ein Immanentwerden der kantischen Erhabenheitserfahrung liest.

Schon in der *Kritik der Urteilskraft* beruht diese Erfahrung darauf, daß die Einbildungskraft gewaltsam an die Grenzen ihrer eigenen – die Apprehension bedingende – Zeitlichkeitsbestimmung (die reine Sukzessivität verlangt) gerät, indem sie sich in der *Unabschließbarkeit* der Apprehension verliert. Der drohende 'performative Widerspruch' kann bei Kant nur durch eine Selbstermächtigung der Vernunft – die nun dank der Einbildungskraft um ihr eigenes, zeitloses Unendliches weiß – abgewendet werden, welche die unabschließbare Apprehension willkürlich abkürzt.¹ Die Erhabenheitserfahrung spaltet das Subjekt und zwingt es zur Aufgabe seiner Einheit. In dem Moment, da es auf seine eigenen zeitlichen Bedingungen gestoßen wird und diese als unerblickbar und unerträglich erfährt, wird es zugleich zum Objekt und verliert den Beobachterstatus, der ihm zuvor Erlebbarkeit aus sicherer Distanz erlaubte.

Die Doppelstruktur jedes Ereignisses – *zugleich* anonym (objektiv) und persönlich (subjektiv), zugleich erfahrbar (als Objekt) und unerfahrbar (für das Subjekt) zu sein – hat Blanchot am Vorbild des Todes so erklärt: Der Tod ist nicht nur die Bedingung

¹ Auf einen solchen Ebenenwechsel (der Rettung des einen Vermögens durch ein anderes), eine solche Selbstermächtigung verzichtend, versucht Deleuze die drohende 'Ich-Spaltung' nicht zu kitten, sondern eher noch, zu *vertiefen*. Diese Vertiefung, die zugleich ein Ausweichen vor dem ungewollten Einbruch des Ereignisses in den eigenen Körper (oder die Seele) ist, nennt Deleuze 'Gegen-Verwirklichung' (*contre-effectuation*).

meiner Existenz, sondern die *unerfahrbare Bedingung aller Erfahrung überhaupt*. Und obwohl ich sterben werde und mich der Tod absolut betrifft, kann ich 'meinen Tod' nicht erfahren (als Subjekt). Das Ereignis weicht, *gemessen an seiner bewußten Erlebbarkeit durch mich*, immer aller Gegenwart aus: „Das Ereignis besteht darin, daß niemals jemand stirbt, sondern immer gerade gestorben ist und stets sogleich sterben wird – in der leeren Gegenwart des Äon“ (LS, 89).²

Ereignis- statt Subjektphilosophie

I feel like I'm disappearing
I'm getting smaller every day
But when I open my mouth to sing
I am bigger in every way [...].
(Sonic Youth, „Song for Karen“)

Deleuzes Lösung besteht darin, diese – für das Subjekt – schwer erlebbare Seite des Ereignisses auf einer anderen Ebene (aber hoffentlich ohne Qualitätsverlust!) *anders* zu wiederholen durch Gegen-Verwirklichung (*contre-effectuation*), die sowohl verbaler als auch theatralischer Natur sein kann. Das Ereignis soll daran gehindert werden, sich in den Körper einzuschreiben. Es soll nur mehr gemimt, vorgestellt, an der Oberfläche gehalten werden. Es soll 'verkörpert' werden, aber eben in einem geliehenen, einem anderen Körper, der vom Ereignis selbst nicht existentiell betroffen ist. Das Ereignis soll nicht länger persönlich und unerfahrbar für die betroffene Person sein. Es soll erfahrbar werden in der *Maske des Anonymen*, zu anderen (selbstgewählten) Zeitpunkten als dem 'realen' Eintritt in das Kontinuum des Geschehens. Es soll in seiner Unwirklichkeit wirklich werden, als anonymes erfahrbar werden. Seine Wirklichkeit soll – im Sinne der Wirksamkeit für das Subjekt – durch die Gegen-Verwirklichung zugleich verwirkt, 'verunwirklicht' werden. *Contre-effectuation* ist die deleuzianische Version von Verkörperung und beruht wie diese auf dem Wechselspiel aus 'Entkörperlichung und Verkörperung', auf Inszenierung, List und Travestie.

Performanz wäre für Deleuze eher der Gegenbegriff zu dem sich ereignenden Geschehens, wäre das Gegenstück zur Verkörperung wider Willen, wäre die *Bejahung des Volzuges* (am eigenen Körper, aber unter anderen Bedingungen), eine Form von gewollter, aktiv herbeigeführter 'Gegen-Verwirklichung' der ansonsten unerfahrbaren Doppelstruktur von Ereignissen überhaupt. Anstelle des logischen performativen Selbstwiderspruchs bei Kant ist bei Deleuze eine *inszenatorische Praxis* getreten, in

² Deleuze würde sagen: Zwischen zwei sukzessiven Augenblicken tut sich *ein simultanes, zeitlich verzweigtes Erleben* auf, das die Einheit des Subjekts – die schon Kant an die sukzessiven Bedingtheiten des inneren Sinns knüpfte – zerstört, da sie es dazu nötigt, sich selbst 'im Moment der Spaltung' und 'Objektwerdung' zu erfahren: in diesem „beweglichen und präzisen Punkt vereinen sich alle Ereignisse derart in einem einzigen, daß die Verwandlung erfolgt: der Punkt [...], an dem das Sterben die Entmachtung des Todes ist, an dem die Unpersönlichkeit des Sterbens nicht mehr nur den Augenblick, in dem ich mich außerhalb meiner selbst verliere, sondern den Augenblick kennzeichnet, indem der Tod sich in sich selbst verliert [...].“ – Deleuze (LS, 191 f.).

³ Deleuze zitiert (vgl. auch LS, 186) Joë Bousquet, wenn er sagt: „meine Wunde existierte vor mir, ich wurde geboren nur, um sie zu verkörpern.“ Ich wurde geboren, um sie als Ereignis zu *verkörpern*, weil ich sie als Sachverhalt oder gelebte Situation zu *entkörpern* mußte.“ – Deleuze/Guattari (*Ph*, 186 f.). [Herv. M. S.]

welcher der eigenen Körper vergleichbar dem des Schauspielers involviert ist, ohne deshalb eine Identifikation mit der übernommenen Rolle vorauszusetzen. (Die größte Nähe distanziert am besten ...)

Die höchste Kunst besteht für Deleuze darin, „der Mime dessen zu werden, was tatsächlich eintritt“ (LS, 202) [sic], um damit der „Wahrheit“ (ibid.) und der „Dignität des Ereignisses“ (Ph, 186) genüge zu tun. Es gebe „keine andere Ethik als den *amor fati* der Philosophie“ (Ph, 187). Einer der wichtigsten Impulse für die Auseinandersetzung mit dem Ereignisbegriff ist damit benannt: Es geht darum, sich dessen würdig zu erweisen, was einem zustoßt. Auf die Höhe des Ereignisses zu kommen, heißt, der unerträglichen Intensität, der Schönheit und der Grausamkeit aller menschlicher Erfahrung eine Denkerfahrung an die Seite zu stellen, die dieser ebenbürtig ist.

Damit hat sich aber die kantische Frage nach den 'Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung' in Richtung der 'Bedingungen der Wirklichkeit von Erfahrung' verschoben. Die Wirklichkeit, um die es dabei geht, die es zu erfassen gilt, ist das Komplizierteste. Wirklichkeit ist nichts Homogenes, sondern besteht aus lauter einander simultanen Ordnungen, die ganz unterschiedlichen Aktualisierungs- und Wirklichkeitsbedingungen unterworfen sind. Während das Sichtbare, Hörbare, Sinnlich-Erfahrbare immer nur als Gegenwärtiges gegeben sind, sind die Ordnungen des Sagbaren, Denkbaren, Intelligiblen zeitlich modal verfaßt, d. h. sie beruhen nicht nur auf einer sukzessiven Aktualisierung, sondern sie bewahren auch die *unwirklichen Momente des Vollzugs selbst auf* (als Gedächtnis, Schrift, Erwartung). Deleuze stellt fest, daß diese Ordnungen bei allen Sinnstiftungsprozessen, sofern sie gelingen, ähnlich gut zusammenarbeiten, wie der kantische innere Sinn mit dem schematisierenden Verstand. In beiden Fällen wird die aktuelle Sukzession, der Progressus der Zeichen (oder Laute) begleitet von einem Regressus, einer Comprehension, die auf einer Art *double recording* beruht, auf einer virtuellen Simultaneität, die das aktuell Sukzedierende begleitet und es zugleich in sich enthält, sei es in Gestalt des begriffliche Einheit stiftenden Verstandes, sei es in Gestalt des virtuellen Gesamtsystems aus Differenzen, wie es die Sprache bereithält, um jedem einzelnen aktuellen Zeichen seinen je bestimmten Sinn zu geben. Deleuze entwickelt ausgehend von Kants dritter Kritik so etwas wie eine 'Logik des Vollzugs', in der er sich für die Verschränkung *inkompatibler Zeitlichkeiten* interessiert.

Kann man sagen, daß Deleuze die Erhabenheitserfahrung Kants 'erdet', weil er ihr eine allgemeine Logik des Vollzugs, einen Eigengebrauch der Vermögen zu entlocken versucht? Deleuze legt großen Wert darauf, daß die einzelnen Vermögen wirklich nur über sich selbst gesetzgebend (heautonom) sind, damit ihr Selbstbezug wirklich ein 'freier' und 'reiner' ist. Wozu so ein Selbstbezug? Dahinter verbirgt sich – spätestens seit *Differenz und Wiederholung* – die Hoffnung, jedes Vermögen könne eine Art 'Grenzerfahrung' seiner selbst, d. h. derjenigen Bedingungen machen, die es selbst konstituieren. Ziel ist es, *ohne performativen Selbstwiderspruch oder Abbruch des Vollzugs* in Kontakt mit jenem – je anderen – 'Außen' zu treten, das die Bedingung der eigenen Möglichkeit ausmacht. Dieses 'Außen' ist einerseits jedem Vermögen *immanent* als Grenze seiner Möglichkeiten und kann deshalb nicht einfach durch Introspektion erfaßt werden. Das Innerste wird andererseits als ein Außen angesprochen, weil jedes Vermögen sich zunächst nur *über den Umweg eines anderen Vermögens* selbst erfahren kann (die Vernunft über die Einbildungskraft und umgekehrt). Es

kann die Bedingungen seiner Möglichkeit nur in einer *konkreten Wirklichkeit* erfahren, die Erfahrung bloßer Möglichkeit bleibt immer verwehrt.

Gegenüber Kant versucht Deleuze noch einen Schritt weiterzugehen: Ist es möglich, diesen Umweg zu sich selbst als 'Grenzgang nach Innen' (*passage à la limite*) zu inszenieren, indem jedes Vermögen 'transzendentalen Gebrauch' (vgl. DW, 300) von sich selbst macht? Das Einholen des transzendentalen Ausholens in eine Immanenzphilosophie soll versucht werden, und zwar durch eine neue Art, Differenz zu denken. Die Differenz ist das, „wodurch das Gegebene [als Verschiedenes, Anm. M. S.] gegeben ist“, jenes Noumenon, was dem Phaenomenon „am nächsten kommt“ (DW, 281). Wenn sich Deleuze etwa fragt, wodurch das „Sein des Sinnlichen“ (DW, 299) gegeben sei, antwortet er mit der Erfahrung von *Intensität*. Jede Intensität 'verkörpert' eine absolute Differenz in sich selbst, die – sofern überhaupt etwas gespürt wird – sofort, mit einem Mal erfaßt und durch nichts anderes relativiert wird. Keine Intensität bildet begrifflich faßbare Differenzen zu anderen Intensitäten aus. Jede Intensität bleibt *als erfahrene* unvergleichlich, singular. Sie verkörpert eine *reine Differenz* bloß im Verhältnis zu sich selbst.

Wir stehen vor dem paradoxen Resultat, daß uns das Sinnliche, *so es gegeben ist*, nur als Erfahrung von Intensitäten (die wir auf verschiedene Sinneseindrücke zurückzuführen gewöhnt sind) gegeben ist. Fehlt die Empfindung von Intensität, kann nichts Sinnliches *in actu* erfahren werden. Die Intensität selber aber erfährt sich nur im *virtuellen Kontakt* mit ihrem Nicht-Sein, verstanden als die Bezogenheit auf ihren eigenen Nullgrad, die Möglichkeit ihres Verlösens. Die Intensität ist *das Sein* dieser Differenz, intrinsischer Bezug auf jenen – unerfahrbar bleibenden – Nullgrad. Die paradoxe Erfahrbarkeits/Unerfahrbarkeitsstruktur, die wir im Fall des Ereignisses kennengelernt haben, kehrt hier wieder. So wie der Tod die Grenze unserer Erfahrung bildet und zugleich die Bedingung der Erfahrbarkeit ist, jener Nullgrad, zu dem wir uns verhalten müssen, so berührt auch die Intensität, als die Voraussetzung und das Sein des Sinnlichen, das Unsinnliche. Obwohl dies im empirisch korrekten Gebrauch niemals *empfunden* werden kann, kann es im transzendentalen Gebrauch nicht anders *als empfunden* werden:

Die Intensität ist zugleich das Unsinnliche wie das, was nur empfunden werden kann. Wie könnte sie für sich selbst empfunden werden, unabhängig von den Qualitäten, die sie verdecken, und unabhängig von der Ausdehnung, in der sie sich verteilt? Wie aber könnte sie anderes als 'empfunden' sein, da sie es doch ist, die empfinden macht und die spezifische Grenze der Sinnlichkeit definiert? (DW, 292)

⁴ So spüren wir nicht, daß die Herdplatte, auf die wir versehentlich fassen, 50 Grad heiß ist und im nächsten Moment nur 30 Grad. Wir spüren die Hitze als absolute, singuläre Qualität im Verhältnis zu ihrem Nicht-Sein, nicht aber im Verhältnis zu irgendeiner anderen Hitzeerfahrung: Die Intensitätserfahrung ist durch nichts zu relativieren.

⁵ Deleuze kann sich bei dieser Analogie auf Merleau-Ponty berufen, der sagt: „[I]ch weiß, daß man geboren wird und stirbt, doch meine Geburt und meinen Tod vermag ich nicht zu erkennen. Insofern eine jede Empfindung streng genommen die erste, letzte und einzige ihrer Art ist, ist auch eine jede Empfindung eine Geburt und ein Tod. Das Subjekt, das ihre Erfahrung macht, beginnt und endet mit ihr, und da es weder sich selbst vorweg sein noch sich überleben kann, erscheint die Empfindung notwendig sich selbst in einem Milieu der Allgemeinheit, entstammt sie einem Diesseits meiner selbst, gehört sie einer *Sensibilität* zu, die ihr schon vorangegangen ist und sie überleben wird, wie meine Geburt einer anonymen Natalität, mein Tod einer anonymen Mortalität zugehört.“ – Merleau-Ponty (PhdW, 253).

Als Modell für Differenz geht es also nicht länger um den begrifflich faßbaren Unterschied zwischen zwei Dingen, sondern um das *Sein des Differenten* (das seinerseits ein *Seiendes* ist) in den Dingen selbst. Bereits in der Erhabenheitserfahrung stieß Deleuze auf diesen *begrifflich nie aufgehenden Rest* innerhalb des Sinnlichen, stieß auf die für alle Sinnstiftungsprozesse konstitutive *Asymmetrie* zwischen Sichtbarem, Hörbarem, Fühlbarem und Sagbarem, Denkbarem, begrifflich Faßbarem. Diese Asymmetrie ist – wie wir herausgefunden haben – für Deleuze immer durch *Zeit* (als *Sein des Werdens*) verschuldet. Das *Sein* des Sinnlichen kann also ein anderes 'Außen' für die Grenzerfahrung seiner selbst reklamieren: *Zeit/Werden, Zeit-Werden*. Wer wäre nicht durch die Veränderungen, die das Altern mit sich bringt, von sich selbst auf eine nicht begrifflich faßliche Weise entrückt, d. h. in ein qualitatives Werden verwickelt? Ist nicht *Zeit* als nicht-begriffliche Differenzstifterin ein Aliasname für jenes *Un-sinnliche, was doch nur im Sinnlichen empfunden werden kann*? Ist die Bezogenheit einer jeden Intensität auf ihren (virtuellen, unerfahrbaren) Nullgrad nicht immer zeitlich motiviert? Liegt in der irreduziblen, noch so minimalen zeitlichen Differenz zwischen den einzelnen Empfindungen nicht auch der Grund dafür, daß keine Intensität der anderen gleichen kann?

Intensitätserfahrung als Grenzgang des Sinnlichen in seiner Mediatisierung durch das *Un-sinnliche im Sinnlichen* ist das zentrale theoretische Problem, das hinter der Analyse der Erhabenheitserfahrung Kants aufleuchtet. Auch im Fall des Ereignisses, das sich in den eigenen Körper einschreibt, geht es Deleuze um die Anerkennung und *Bejahung der Differenz*, die das Ereignis (unfreiwillig) in das eigene Leben einführt. Die Möglichkeit zu Bejahung wird von Deleuze durch eine Art 'Identifikation' auf Distanz, durch eine Mediatisierung und Moderierung der Erfahrung vorbereitet. Ihr Ziel ist es, den Blick zu öffnen für die unpersönlichen und damit ja gerade erlebbaren Seiten eines Ereignisses: seine Zufälligkeit, seiner Ungerichtetheit, das Absehen von der Person, die es trifft.

Derealisierung von Gegenwart

Die Lehre, die Deleuze aus diesem Ereignisbegriff zieht, ist keine andere als die, daß potentiell *jeder* Augenblick über die Möglichkeiten zur Zäsur verfügt, daß er zum Ereignis *werden kann* in seiner „uranfänglichen Komplikation“ (PZ, 40), deren sinnfälligster Ausdruck die „Außerzeitlichkeit“ der „Zeit im Zustand der Geburt“ (ibid.) ist, welche all diese Ereignisse *virtuell* in sich einschließt. In späteren Büchern wählte Deleuze hierfür andere Begriffe: im *Kant*-Buch ist es die 'gerade Linie' als schlimmstes Labyrinth von allen, in *Differenz und Wiederholung* *Zeit* als 'leere Form' der dritten Synthese, in *Was ist Philosophie?* ist es „die Unermeßlichkeit der leeren Zeit, in der man sie noch als künftige und schon als geschehene sieht“ (Ph, 184 f.), eine Art „Zwischen-Zeit (*entre-temps*)“ (ibid.), wie sie sich auch später im *Zeit-Bild* (1985) in Gestalt des unermeßlich werdenden Intervalls des inexistenten, fehlenden Zwischen-Bilds (*interstice*) als *ultima ratio* des falschen Anschlusses (*faux accord*) präsentiert.⁴ Diese

⁴ Vgl. hierzu Mirjam Schaub, *Gilles Deleuze im Kino: Das Sichtbare und das Sagbare*, München: Fink, 2003, Kap. VI., darin: „Das dritte Zeit-Bild (Zeit als Serie) ist kein Bild mehr, sondern ein unsichtbares Intervall“.

Zwischen-Zeit ist nicht zeitlos, d. h. nicht ewig.⁵ Es geht nicht darum, mit der Rede von der 'leeren Zeit' eine neue Zeitlosigkeit im Herzen des deleuzianischen Zeitbegriffs auszumachen, um bei der Metachronik der kantischen Vernunft zu enden.

Mit Bergson hält Deleuze daran fest, daß „die vereinten Erfordernisse der bewußten Wahrnehmung und des bewußten Gedächtnisses dort eine reale Aufeinanderfolge errichten, wo auf einer tieferen Ebene eine *virtuelle Koexistenz* besteht“ (PZ, 49) [Herv. M. S.]. Diese virtuelle Koexistenz, die für Deleuze stets eine zeitliche ist, bleibt schwer verständlich. Deleuze liefert in seinem ganzen Werk immer wieder die gleichen – von Heraklit und Nietzsche geliehenen – Gründe für die so befremdliche Vorstellung, die Gegenwart *koexistiere* mit sich selbst als schon-vergangene, noch-zukünftige, wobei diese virtuellen Begleitzeiten nicht etwa das *verdoppeln*, was gerade gegenwärtig ist, sondern etwas ganz anderes. Was dieses *andere* aber ist, erfahren wir an keiner Stelle, nur, daß Bergson hierin das '*An sich*' des *Virtuellen* aufscheinen sah (vgl. PZ, 50). Egal, ob es um die *Koexistenz* des jeweils gegenwärtigen Augenblicks mit sich selbst als bereits abgeschlossenem und als noch zukünftigem (vgl. N, 53; PZ, 49) geht, oder um die Koexistenz der Gegenwart mit sich selbst als abgeschlossene und immer noch offene (vgl. N, 54; DW, 113), oder um die Koexistenz des Werdens mit sich selbst als eines, das weder Anfang noch Ende hat und damit gleichermaßen 'nie angefangen' hat und 'nie enden' wird (vgl. N, 53), immer erklärt Deleuze: Wenn es anders wäre, würden der Augenblick und das Gegenwärtige nicht vorübergehen, würde *nichts* werden. Die asymmetrische Spaltung des Gegenwärtigen, die Koexistenz des Sukzedierenden mit sich als Bleibendem, ermöglicht erst ein Werden, das Bewahren und Bruch zugleich bedeutet, aber nichts in seiner Gänze bewahrt, sowenig wie es völlig mit sich bricht.

Ist das nicht eine sehr traditionelle Auffassung von dem, was Werden bedeutet? Wahrscheinlich ist es die einzig mögliche Auffassung. In der deleuzianischen Philosophie hängt jedenfalls Entscheidendes von diesen Paradoxa ab, die er einmal als „Pathos oder Passion“ (DW, 288) der (seiner?) Philosophie bezeichnet. Im Fall des Werdens ist es das Paradox der „Gleichzeitigkeit der Vergangenheit mit der Gegenwart, die sie *gewesen* ist“ (DW, 113), das Paradox der Koexistenz der „*gesamten* Vergangenheit mit der neuen Gegenwart, bezüglich welcher sie nun *vergangen* ist“ (ibid.), das *Paradox der Präexistenz* der Gegenwart gegenüber der Gegenwart, die sie *gewesen* und gegenüber jener, bezüglich derer sie nun *vergangen* ist (vgl. DW, 114).⁶

Alle diese Paradoxa führen zu einer Aufladung des Gegenwärtigen mit Virtualität. In genau dem Maße, indem das Gegenwärtige virtueller und d. h. immer auch potentieller wird, vollzieht sich eine Derealisierung und Entaktualisierung des Wirklichen, Gegenwärtigen. Das Virtuelle des Vergangenen und Zukünftigen, das es nie gab und nie geben wird, erscheint durch seine Gleichzeitigkeit, Koexistenz und Präexistenz

⁵ „Die Zwischen-Zeit (*entre-temps*) ist nicht Ewigkeit, aber auch nicht Zeit überhaupt, sie ist Werden (*devenir*).“ – Deleuze/Guattari (Ph, dt. 184; frz. 149).

⁶ Interessant ist die feine Unterscheidung zwischen Gleichzeitigkeit und Kopräsenz. Während das letztere eine relativ unproblematische Form der Parallelexistenz bezeichnet, nämlich eine zwischen kompossiblen Welten, betrifft die Gleichzeitigkeit wirklich die Simultaneität von noch aktuellem Moment mit sich selbst als reiner Vergangenheit, die nicht das bewahrt, was gegenwärtig ist, sondern eher all die Virtualitäten einschließt, die gerade nicht wirklich werden konnten im gegenwärtigen Moment.

gegenüber dem Aktuellen zugleich 'realer'. Es kommt zu einem Eigenschafts- und Kräftetausch.⁷ Worin besteht die Bedeutung des Virtuellen für das Aktuelle?

Anschlüsse: Ist Deleuze ein Logiker des Vollzugs?

Wie schon im *Résumé* gezeigt, muß sich Deleuze in der Beschäftigung mit der Frage, wie zeitliches Werden zu denken sei, zwangsläufig mit der Logik von Vollzügen auseinandersetzen. Im Ausgang von Platons *Parmenides* und Lewis Carrolls *Alice's Adventures in Wonderland* versucht Deleuze zunächst das Paradox dieses Werdens als ein 'Werden in zwei entgegengesetzte Richtungen' zu beschreiben. Wer wächst, tut dies – innerhalb der Logik unserer Sprache – nur in dem Maße, in dem er schrumpft. Das Paradox kommt dadurch zustande, daß es keinen festen, dem Werden äußerlichen Maßstab geben kann, von dem aus es adäquat beurteilt werden könnte. Alles, was im Werden begriffen ist, verschiebt 'seine Mitte' mit sich, der Maßstab zu seiner eigenen Beurteilung ist ebenfalls im Werden begriffen. Damit ist eines der Hauptprobleme benannt: Alles, was wird, alles, was geschieht, kann sein eigenes Werden, das ihm widerfahrende Geschehen, kann die Vollzüge, in die es freiwillig oder unfreiwillig verwickelt ist, nicht beurteilen. *Es kann seinen eigenen Vollzug nicht simultan nachvollziehen*, eben weil es kein Telos gibt, weil weder sein Anfangs- noch sein Endpunkt bekannt sind und als Meßlatte für das jeweils erreichte Stadium dienen könnte.

Es scheint nebensächlich, welche Terminologie man wählt: ob man die klassische Werdensfrage stellt oder ob man von der Verkörperung von Ereignissen oder anderen anonymen Vollzügen spricht, immer ist es unmöglich, aus der *Immanenz des Werdens* herauszukommen. Genau in diesem Immanentwerden und den damit aufgeworfenen Problemen aber ist die deleuzianische Philosophie zu Hause, weit mehr noch als in einer Differenzphilosophie. Wir sahen schon im Rekurs auf die Verinnerlichung des 'Außen' bei Foucault, daß das Nach-Innen-Verlagern der einer Sache eigenen Grenzen immer zu einer Unüberschreitbarkeit eben dieser Grenzen führt. Daß der Mensch, sofern seine Existenz nicht mehr durch eine göttliche begrenzt wird, sein eigenes Werden nicht länger überblicken kann, daß er nicht im voraus wissen kann, was ihm möglich sein wird oder nicht. Wie ist mit einer solchen Situation umzugehen, zumal, wenn sich Foucaults Einschätzung bewahrheitet, daß es dennoch immer so etwas wie eine Wendung zum Transzendenten geben wird, selbst dann, wenn der Glaube an dieses Transzendente verloren gegangen ist. Die Figur des Glaubens, der endlich weiß, daß sein 'Zentrum' leer ist, daß das Objekt des Glaubens nur als Mögliches, nicht aber als Wirkliches existiert, zeigt sehr schön, daß mit der Abschaffung einer transzendenten Instanz *die Formen der* – sich durch ein anderes vermittelnden – Selbstbezüge die gleichen geblieben sind. Dieses 'andere', dieses 'Außen' ist nicht einfach nur eine Fiktion. Es ist – als Fiktion – unmittelbar *wirksam*, genau dies zeigt der strukturalistische Exkurs über die Wirkmechanismen des Glaubens. Das eigene kann niemals ohne Veräußerung als Eigenes erkannt werden. Es bedarf eines Umwegs

⁷ All diese Vorstellungen muten abstrus an, solange Deleuze sie nicht im Medium des Kinobildes zur Anwendung bringt. Die Unsicherheit darüber, ob ein Bild aktuell oder virtuell ist, läßt sich am Beispiel des 'wechselseitigen' Bildes sehr gut nachvollziehen. – Vgl. Mirjam Schaub, *Deleuze im Kino: Das Sichtbare und das Sagbare*, München: Fink, 2003, Kap. V.3., darin: „Was ist ein wechselseitiges Bild?“

über das Symbolische oder das Sinnliche, einer *Externalisierung*, die das Eigene in der Maske des Fremden einholbar macht.

Während für Foucault dieses 'Außen' des Menschen z.B. die Sprache ist, anhand derer der moderne Mensch sich seiner eigenen Auflösung als 'Falte' innerhalb der Episteme rückversichert, ist Deleuze – darin stärker Kant verpflichtet –, eher an einem *Selbstgebrauch der Vermögen* interessiert, an einem 'Grenzgang nach innen'. Folglich schlägt er neben dem empirischen, gewöhnlichen Gebrauch einen *transzendenten Selbstgebrauch der Vermögen* vor. In beiden Fällen geht es dennoch um eine ähnliche List, nämlich darum, doch noch auf die Höhe dessen zu kommen, was sich am eigenen Leib ereignet. Und nicht nur dort.

Man wird den Verdacht nicht los, daß sich all diese Listen letztlich der Sehnsucht verdanken, doch schlauer zu sein als das, was einem widerfährt, vor allem, *wissen* zu wollen, was einem eigentlich widerfährt, *wenn man denkt und philosophiert*. Dabei steht das Bild, das wir uns von unserem eigenen Denken machen, auf dem Spiel. 'Denken heißt würfeln' heißt es einmal bei Deleuze. Und welcher Philosoph wüßte nicht doch gerne im voraus, wie die Würfel fallen und ob es da nicht doch eine tiefe Notwendigkeit gibt? Deleuzes Art und Weise, sich den Vollzug des eigenen Denkens anzueignen, läuft über eine ganze Reihe von paradoxen Annahmen und Konventionenbrüchen. Entworfen wird ein ganzes Register an Zumutungen, etwa, daß das Denken kein natürliches Vermögen ist, sondern mit Gewalt gezwungen werden muß, 'sich zu vollziehen' (*forcer à s'exercer*).¹⁰ Die entscheidende Aneignung des Unerträglichen wird innerhalb der deleuzianischen Philosophie über die Figur des *amor fati* moderiert. Sie ist so ein paradoxer Versuch, das, was einem widerfährt und Zwang antut, dadurch zu entschärfen, daß es zum Gegenstand einer *Bejahung* gemacht wird, daß es als das eigentlich Gewollte erscheint: eine noch radikalere Umwertung einer ansonsten als zerstörerisch erfahrenen Ohnmacht der eigenen Vermögen, wie Kant dies zur Rettung der Einbildungskraft in seiner dritten Kritik vorgeschlagen hat.

Was wäre also jenes 'Außen' des Denkens, was zugleich seine innerste Grenze und die Bedingung seiner Möglichkeit wäre? In dieser Arbeit trägt es durch alle Travestien hindurch den Namen Zeit. Zeit ist so rätselhaft wie das Denken. Sie ist der Name für das alles Denken begleitende, simultan mit ihm verlaufende Ganze des Denkens, das nie gegeben ist und dennoch nicht anders als als Ganzes gedacht werden kann. Zeit ist das, womit immer gerechnet werden muß, jene Finalität, die (obgleich unerreichbar), immer im Spiel sein muß, damit ein Prozeß jemals begonnen wird. Das, was uns in jedem Vollzug, bei jedem Gedanken, immer fehlt, ist der Überblick über den Prozeß selbst, ist die Simultaneität aller einzelnen Momente mit sich selbst und allen anderen Momente, ein Ort, an dem alles Differente aufgehoben und in seiner Beziehung zueinander bewertet werden könnte. Das fehlende Ganze jedes Vollzugs, jeder Sukzession, ist die virtuelle Simultaneität des aktuell Sukzedierenden und Verstreichenden mit all seinen Momenten, all seinen Möglichkeiten: jene zeitliche Komplexion, die in der Sehnsuchtsformel des *Proust*-Buches anklängt.

Fehlt also in der Philosophie des Möglichen von Deleuze genau jene Möglichkeit, die alle anderen bedingt, d. h. die den 'Überblick' über das fehlende Ganze stiftende Simultaneität? In die Gnade jener Simultaneität zu kommen, die es ermöglichen müßte, alles, was noch im Werden begriffen ist, mit einem Schlag zu übersehen, alles

¹⁰ Wir haben gesehen, daß dieser Zwang zum Vollzug als Selbstvollzug durch die Erhabenheitserfahrung 'ausgelöst' wurde, in der die Vermögen nicht länger geregelt ineinander greifen können. – Vgl. Deleuze (*DW*, 186).

zu übersehen, was in ihm möglich ist, *als ob es wirklich, als ob es sichtbar wäre*: „On pourroit connoître la beauté de l'univers dans chaque ame, si l'on pouvoit déplier tous ses replis, qui ne se développent sensiblement qu'avec le temps“ (Leibniz, *KSM*, 430, *PdNuG*, §13).

Ein Parallelweltentheoretiker?

Ich sagte eingangs, daß Deleuzes Philosophie weder auf Mangel, noch auf Entzug, noch auf irgendeiner Form des Unerfülltseins gegründet sei. Wenn also jener Platz, der in der von Deleuze so geschätzten leibnizianischen Philosophie Gott vorbehalten ist, nicht besetzt werden kann, was bleibt? Gibt es einen Ausweg, eine Finte, einen Trick, doch noch auf die Höhe des Sichvollziehenden, des eigenen Werdens und Denkens zu kommen? Wer jenseits von performativen Selbstwidersprüchen, die zur Unterbrechung des Vollzugs führen, etwas über die Logik des Vollzugs erfahren möchte, braucht eine Parallelwelt, von der aus sich der Vollzug beobachten läßt. *Man muß in mindestens zwei verschiedene Vollzüge verwickelt sein, um einen von ihnen übersehen zu können*: Wer schreibt, muß zugleich lesen, was er schreibt. Wer spricht, muß sich selbst dabei zuhören.

Der Strukturalismus mit seinen Serien, die sich über ein gemeinsames Element nebeneinander fortentwickeln, findet eine Möglichkeit, diese parallelen Welten in eine *echte Beziehung* zueinander zu setzen. Die Serien müssen sich *untereinander vollziehen*, die eine muß die andere Serie *different wiederholen*. (Wären sie immer schon eins, gäbe es keine Wiederholung, wäre irgendein Werden identisch mit sich, gäbe es gar keine unterschiedlichen Entwicklungsserien.) Wer auf die Höhe eines Vollzugs kommen will, muß sich in denjenigen Vollzug hineinversetzen, der die Bedingungen des ersten 'gegenverwirklicht'.

Heideggers *Sein und Zeit*, Deleuzes *Differenz und Wiederholung* sind Namen für eine solche Strategie, einen Begriff durch den jeweils anderen – in jeweils anderer Hinsicht – gegenzuverwirklichen; wobei beide Begriffe in ein Anders-Werden verwickelt sind. Wären sie es nicht, müßte man nicht über sie sprechen. Gäbe es einen einfacheren Weg, über ihr Werden zu sprechen, hätte man ihn längst gewählt. Die Geschichte mit den Parallelwelten ist so phantastisch nicht, sondern ein in der Philosophie oft eingeschlagener Weg, um den performativen Widersprüchen des Selbstvollzugs auszuweichen. *Nicht Stillstellung des Vollzugs kann die Wahrheit des Vollzugs enthüllen, sondern nur eine Potenzierung der Vollzüge durch ihre Vervielfachung*, durch ein Springen zwischen den Vollzügen. Daß dieses Springen des Verstehens von einem Vollzug zum jeweils anderen, daß der Wechsel der Interpretationsebenen zu ähnlich paradoxen Sätzen führt wie das 'paradoxe Element' (im *Strukturalismus*-Aufsatz), das zwischen den Serien zirkuliert, ist offensichtlich. Dennoch liegt die Herausforderung darin, sich in den Paradoxien einzurichten, statt sie aufzulösen.

So schwierig es scheint, man versteht die Radikalität und den Mut der deleuzianischen Philosophie nur, wenn man den scheinbar absurden Schachzügen – der widerlogischen Polemik gegen die modalzeitlichen Ausschlußverhältnisse, der kontraintuitiven Polemik gegen die Gegenwärtigkeit des Bildes usw. – bis zum Ende folgt. Die Vervielfältigung des Paradoxen führt nicht zur Potenzierung des Unsinn, wenn es gelingt, die Verzweigungen des eigenen Denkens alle auf einmal mitzudenken, ohne eine einzige unter ihnen auszuzeichnen.

Der Garten der Pfade, die sich verzweigen

Vielleicht wird man über Deleuzes Bücher dasselbe sagen, was eine Figur bei Jorge Luis Borges über den Roman des Ts'ui Pên sagte; ein Mann, der sich dreizehn Jahre seines Lebens zurückzog, um – wie er ankündigte – das erste wirklich *unendliche Labyrinth* zu bauen, in dem sich ein jeder verirren sollte, und der schließlich statt des Gartens, ein Buch vorlegte, das niemand verstand: „Das Buch ist ein wirrer Haufen widersprüchlicher Entwürfe. [...] Im dritten Kapitel stirbt der Held, im vierten ist er am Leben“ (Borges, *Fi*, 84). Das Buch galt, wie Borges berichtet, als wertlos und das Labyrinth als verloren.

Wirklich? Was wäre, wenn das Buch selbst das Labyrinth wäre, ein Labyrinth aus Symbolen, deren verwirrende Kraft nicht in der räumlich sichtbaren Anordnung der Buchstaben besteht, sondern in der Unvereinbarkeit ihrer Anordnung mit dem Inhalt des Erzählten. Was, wenn der Inhalt sich der Inszenierung eines unsichtbaren Labyrinths aus Zeit (vgl. *Fi*, 84) verdankt? „In allen Fiktionen entscheidet sich ein Mensch angesichts verschiedener Möglichkeiten für eine und eliminiert die anderen; im Werk des schier unentwertbaren Ts'ui Pên entscheidet er sich – gleichzeitig – für alle. Er erschafft so verschiedene Zukünfte, verschiedene Zeiten, die zu wuchern und sich zu verzweigen beginnen. Deshalb die Widersprüche im Roman“ (ibid., 86). Die Sukzession der Kapitel, die Abfolge der Buchstaben und Buchseiten vermag diese Simultaneität nicht performativ richtig abzubilden, deshalb die Verwirrung der Lesenden: Wird die bekannte Simultaneität der Teile eines Raumes in ein anderes Medium, nämlich das der Zeit überführt, wird zugleich die bekannte Ordnung der Zeit – als Abfolge – für die Lesenden aufgehoben. Sie wird *unlesbar*, so wie das Labyrinth des Erzählten *unsichtbar* wird. Der Effekt der Verräumlichung von Zeit besteht nicht darin, daß Zeit stillgestellt und dem Raum gleichgemacht wird, sondern daß sie dynamisiert wird gegenüber sich selbst und so inkompatibel wird mit der gewöhnlichen Gegenwartserfahrung, die sich der Eliminierung des Möglichen verdankt.

Wie die Auseinandersetzung mit Samuel Beckett lehrt¹¹, glaubt Deleuze nicht an eine gleichförmige, sukzessive Zeit. Wie Ts'ui Pên favorisiert er die Idee unendlicher, sich verzweigender – mal divergierend, mal parallel verlaufender – Zeitreihen. „Dieses Webmuster aus Zeiten, die sich einander nähern, sich verzweigen, sich schneiden oder einander jahrhundertlang ignorieren, umfaßt alle Möglichkeiten“ (*Fi*, 88). Das Paradoxon der borgesschen 'rara simultaneidad' besteht nicht einfach darin, daß Zeit eine Simultaneität eigen ist, die unserer sinnlichen Wahrnehmung echappiert, sondern darin, daß sie *simultan und sukzessiv zugleich verläuft*. Und diesen Sachverhalt exemplifiziert wie kein anderer die Sprache selbst, die Schrift wird und an ihre sukzessionslogischen Grenzen stößt. José Zapata schreibt im Nachwort zu *Die Bibliothek von Babel*: „Die Sprache ist ihrem Wesen nach sukzessiv, sie schildert, wie die aristotelische Zeit, ein Vorher und ein Nachher, sie folgt der Frage: und was geschah dann? Sie vermittelt ein Nacheinander und ruft damit in dem Leser einen vollkommen falschen Eindruck wach, da das Ereignis oder die Ereignisse ja in Wirklichkeit den Prinzipien der Simultaneität folgen“¹² (Zapata, 1974, 79).

¹¹ Vgl. Mirjam Schaub, *Gilles Deleuze im Kino: Das Sichtbare und das Sagbare*. München: Fink, 2003, Kap. VI, darin: „Erschöpft (*L'Épuisé*): Deleuzes Analyse von Becketts Fernsehstücken“.

¹² Und weiter: „Damit haftet der Sprache, nach Borges' Meinung, etwas Artifizielles, Literarisches, Falsches an: Erst wenn es dem Menschen gelänge, in einem einzigen Satz, besser

Schluß

Die philosophische Zeit ist somit eine grandiose Zeit der Koexistenz (*un temps grandiose de coexistence*), die das Vorher und Nachher nicht ausschließt, sie aber in einer stratigraphischen Ordnung *übereinanderschichtet*. Sie ist ein unendliches Werden (*un devenir infini*) der Philosophie, das sich mit deren Geschichte überschneidet, nicht aber mit ihr verschmilzt. Das Leben der Philosophen – und das, was an ihren Werken am äußerlichsten ist – gehorcht Gesetzen gewöhnlicher Abfolge; ihre Eigennamen aber koexistieren und erstrahlen, sei es als Lichtpunkte, die uns noch einmal die Komponenten eines Begriffs (*concept*) durchlaufen lassen, sei es als die Kardinalpunkte einer Schicht oder eines Blatts, die uns immer noch erreichen wie erkaltete Sterne, deren Licht strahlender ist denn je. Die Philosophie ist Werden, nicht Geschichte; sie ist Koexistenz von Ebenen, nicht Abfolge von Systemen. (*Ph*, dt. 68; frz. 58).

Jorge Luis Borges hat das letzte Wort

Wenn es ein Vermächtnis Deleuzes für die Philosophie (nicht jeder) gibt, dann hat der Leibnizianer Borges es vorweggenommen in Gestalt einer Kalligraphie des Ts'ui Pên auf karmesinrotem Papier, worauf zu lesen steht: „Ich hinterlasse den verschiedenen Zukünften (nicht allen) meinen Garten der Pfade, die sich verzweigen“ (Borges, *Fi*, 85). Ein Garten – wie Leibniz wußte und Deleuze nicht vergaß – voller Pflaumen¹³, ein Teich voller Fische.

noch, in einem einzigen Wort alles zugleich zum Ausdruck zu bringen, hätte er das Problem der Sprache bewältigt.“ – Zapata (1974, 79 f.).

¹³ Bei Leibniz heißt es etwas prosaischer: „Jedes Stück Materie kann wie ein Garten voller Pflanzen und wie ein Teich voller Fische aufgefaßt werden. Aber jeder Zweig der Pflanze, jedes Glied des Tieres, jeder Tropfen seiner Säfte ist wiederum ein solcher Garten oder ein solcher Teich.“ – Leibniz (*M*, §67).

IX. LITERATUR

A. Siglenverzeichnis der Schriften von Gilles Deleuze
– Französisch und deutsch. Alphabetisch nach Siglen geordnet –

- ACE mit F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, Tome 1: *Anti-Édipe*, Paris: Minuit, 1972.
- dt. AÖ *Anti-Ödipus, Kapitalismus und Schizophrenie*, Bd. I., übers. v. Bernd Schwibs, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974.
- B *Le bergsonisme*, Paris: P.U.F., 1966.
- dt. *Bergson zur Einführung*, übers. v. Martin Weinmann, Hamburg: Junius, 1989.
- CC *Critique et Clinique*, Paris: Minuit, 1993.
- dt. KK *Kritik und Klinik*, übers. v. Joseph Vogl, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.
- D mit Claire Parnet, *Dialogues*, Paris: Flammarion, 1977.
- dt. *Dialoge*, übers. v. Bernd Schwibs, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980.
- D/P „Désir et plaisir“, in: Magazine littéraire, Nr. 325, Okt. 1994.
- dt. B/L „Begehren und Lust“, übers. v. Joseph Vogl, in: *Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie*, hg. v. Friedrich Balke und Joseph Vogl (Hg.), München: Fink, 1996, S. 230-240.
- DR *Différence et Répétition*, Paris: P.U.F., 1969.
- dt. DW *Differenz und Wiederholung*, übers. v. Joseph Vogl, München: Fink, 1992.
- E *L'Épuisé*, in: Samuel Beckett, *Quad et autres pièces pour la télévision*, Paris: Minuit, 1992, S. 54-106.
- dt. *Erschöpft. Essay*, in: Samuel Beckett, *Quadrat. Stücke für das Fernsehen*, übers. v. Erika Tophoven, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996, S. 49-101.
- ES *Empirisme et subjectivité*, Paris: P.U.F., 1953.
- dt. H *David Hume*, übers. v. P. Geble u. M. Weinmann, Frankfurt (u.a.), 1997.
- F *Foucault*, Paris: Minuit, 1986.
- dt. *Foucault*, übers. v. Hermann Kocyba, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1987.