

VORBEMERKUNG

Wunschlos glücklich?

Dies ist ein Versuch über die Maßlosigkeit und Selbstgenügsamkeit einer Sehnsucht, die sich zugleich auf die Philosophie im allgemeinen und die eigene Philosophie im besonderen richtet. Wonach sehnt sich eine scheinbar so wunschlos glückliche Philosophie wie die von Gilles Deleuze? Wie sieht die Sehnsuchtsstruktur desjenigen aus, der zusammen mit Félix Guattari 1972 im *Anti-Ödipus* angetreten ist, die Ökonomie des Unbewußten neu zu schreiben als prosperierende *machine désirante*?

Man wird einwenden, diese Frage sei nicht gut gestellt. Sehnsucht sei die Sucht nach dem Mangel selbst, während Deleuze doch gerade versucht habe, den Wunsch als rein positives Prinzip zur Überwindung des Mangels zu inthronisieren. Aber ist nicht Sehnsucht schon Umwertung des Mangels, indem sie ihn zu ihrem Prinzip erhebt und so potenziert? Sucht nach Mangel als Inbegriff von Erfüllung? Sehnsucht verzehrt sich nicht nach Nichts, ohne *en passant* immer schon zu etwas zu werden, was sich selbst genügt und so erneuert. Wunschlos glücklich zu sein ist die beste Bedingung, um sich in maximale Differenz zu diesem Zustand zu bringen.

Die Suche nach einer auf die Philosophie gerichteten Sehnsuchtsstruktur zielt nicht auf ein verborgenes 'Dahinter' oder einen 'authentischen Ursprung' des deleuzianischen Denkens. Sofern Sehnsucht die generierende Struktur eines Philosophierens wie eines Werkes selbst ist, muß sie in allen Teilen wirksam bleiben. Süchtig zu werden nach dem sich Entziehenden, Unbegreiflichen, immer mehr von diesem Mangel zu wollen, wie könnte man dafür eine andere, bessere Kur finden als die Neuerfindung dessen, was immer noch *Philosophie* heißt?

Der Entschluß zu philosophieren wirft sich rein in Denken (– das Denken ist einsam bei sich selbst) – er wirft sich *wie in einen uferlosen Ozean*; alle die bunten Farben, alle Stützpunkte sind verschwunden, alle sonstigen freundlichen Lichter sind ausgelöscht. [...] Aber es ist natürlich, daß den Geist in seinem Alleinsein mit sich *gleichsam ein Grauen befällt*; man *weiß noch nicht, wo es hinauswolle, wohin man hinkomme*. Unter dem, was verschwunden ist, befindet sich vieles, was man um allen Preis der Welt nicht aufgeben wollte, und in dieser Einsamkeit aber hat es sich noch *nicht wiederhergestellt*, und man ist ungewiß, ob es sich wiederfinde, wiedergeben werde. (Hegel, 1986, 416) [sic]

Diese Sätze aus Hegels Redemanuskript, verfaßt anlässlich des Antritts seines Lehrstuhls an der Berliner Universität (1818), sollte man – wie es früher so schön hieß – 'in seinem Herzen bewegen', will man sich einem der entschieden antidialektisch ausgerichteten Philosophen dieses Jahrhunderts mit Gewinn nähern (vgl. Balke, 1998, 13). Zuallererst gilt es zu akzeptieren, daß man einiges von dem wird *verlernen* müssen, was man in der Philosophie *für wahr* hielt. Denn die Philosophie ist – wie Foucault im Anschluß an Hegel weiß – „eine Bewegung, mit deren Hilfe man

sich nicht ohne Anstrengung und Zögern [...] freimacht [...] und nach anderen Spielregeln sucht“. Deleuze hat wie kein anderer nach neuen Spielregeln und einer anderen Art des Philosophierens gesucht.

Dabei rebelliert er nicht gegen die wissenschaftliche Form, eher gibt er mit leisem Bedauern ihr Sich-Überleben in seinem eigenen Denken bekannt.¹ Er respektiert sie als kulturelle Erfindung, aber er bedient sich ihrer auch strategisch. Er benutzt die wissenschaftliche Apparatur eher beiläufig, positioniert und gewichtet mehr, als daß er jemals diskursiv – d. h. abwechselnd gegen und für sich – argumentierte. Je mehr er systematisiert, kategorisiert, oder (von seiner Frau Fanny Deleuze) Schemata aufzeichnen läßt, desto deutlicher entsteht der Eindruck eines schweykischen Abenteurers, der durch die Übererfüllung einer Konvention diese schneller und endgültiger zur Auflösung zu bringt, als dies im offenen Kampf mit ihr möglich wäre. Viele philosophische interne Bezüge – zu Maurice Blanchot, Jacques Lacan, Merleau-Ponty oder Pierre Klossowski – werden genannt, aber nur bei der allerersten Erwähnung in einem seiner bald dreißig Bücher mit Textstellen belegt. Statt dessen speist Deleuze, wie in *Mille Plateaux* mit Félix Guattari zu sehen, unendlich viele historische, naturwissenschaftliche und geologische Bücher in seine Texte ein mit dem zugleich verrückten wie imponierenden Gestus: 'Seht her, je abseitiger, geborgener, unzeitgemäßer, unpassender meine Begriff aussehen, desto überraschender, frapperender wird ihr Zusammenschluß, ihre Neukombination sein, damit Ihr jederzeit ermesen könnt, worin die Kühnheit und auch Kreativität meiner philosophische Arbeit besteht.' Die provozierende ausgestellte begriffliche Heterogenität scheint einer der wichtigsten Gründe dafür zu sein, daß Deleuzes Arbeiten – „obwohl in ihrem Ansatz höchst ungewöhnlich“ – lange bei der internationalen akademischen Philosophie keine Beachtung fanden, wie Clemens-Carl Härle (1991, 134 f.) noch vor einigen Jahren zu Recht feststellte. Mittlerweile hat sich die Situation geändert und eine Vielzahl von Publikationen zeugt vom scheuen Wunsch nach Annäherung.

Deleuzes Art zu philosophieren bleibt riskant. Immer geht es darum, die Singularität eines mit neuen Intensitäten ausgestatteten Begriffs zu einem Ereignis zu machen, hinter dem ein eigentümliches System aufsteht, eine 'rauhe' und 'rohe' Begriffskunst. Daß man eine solche Art des Denkens lieber als phantastische Literatur oder wie einen Taschenspielertrick entlarven möchte, als ihr den nötigen Tribut zu zollen, liegt in der Natur der Sache. Ungezählt sind die Anfeindungen, denen sie sich ausgesetzt sieht – seitens orthodoxer Marxisten, Hegelianer, Lacanianer, Kommunitaristen und Kommunikationsdesigner. (Wobei man Deleuze nicht verteidigen

¹ Zit. nach Pravu Mazumdar, *Foucault (= Philosophie jetzt!)*, hg. von Peter Sloterdijk, München: Diederichs, 1998, S. X.

² „Man schreibt nur auf dem vordersten Posten seines eigenen Wissens, auf jener äußersten Spitze, die unser Wissen von unserem Nichtwissen trennt und das eine ins andere übergeben läßt. Nur auf diese Weise wird man zum Schreiben getrieben. Behebt man die Unwissenheit, so verschiebt man das Schreiben auf morgen oder macht es vielmehr unmöglich. Vielleicht existiert hier eine noch bedrohlichere Beziehung als diejenige, die das Schreiben, wie man sagt, zum Tod, zum Schweigen unterhält. Wir haben also über *science* auf eine Weise gesprochen, von der wir – leider – doch ahnen, daß sie nicht wissenschaftlich war.“ – Deleuze (*DW*, 13 f.).

³ Dabei ist Originalität für den französischen Philosophen – dies eine der vielen Lehren, die er aus Leibnizens Denken zog – immer eine Frage der Resonanz zwischen Ungleichartigem, eine Frage der gelungenen Neukombination von schon Bekanntem.

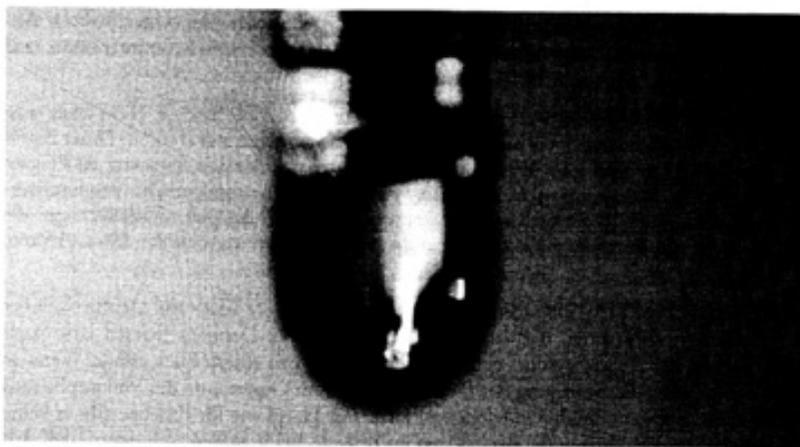


Abb. Nr. 1 Großaufnahme eines Wassertropfens aus Bill Violas Multimedia-Installation *He weeps for you*

Wie in Bill Violas berühmter Videoinstallation von 1976, u. a. im Hamburger Bahnhof (Berlin) zu sehen, macht erst die monströse akustische Verstärkung des auf einer Trommeloberfläche zerspringenden Tropfens die Schwere des Vorgangs verstehbar, holt jene – unter die Grenze des Sichtbaren fallende – Verflüssigung des Gegenstandes in etwas Nicht-mehr-Gegenständliches ein. Viola beschreibt die Installation so:

In a darkened space, a copper pipe runs down from the ceiling, terminating in a small brass valve, from which a single drop of water is slowly emerging. A live color video camera, fitted with a special lens attachment used for extreme close-up magnification, is focused in on this drop. The camera is connected to a video projector that displays the swelling drop of water on a large screen at the rear of the space. The optical properties of the water drop cause it to act like a wide-angle lens, revealing an image of the room and those within it. The drop grows in size gradually, swelling in surface tension, until it fills the screen. Suddenly it falls out of the picture and a loud, resonant sound is heard as it lands on an amplified drum. Then, in an endless cycle of repetition, a new drop begins to emerge and again fill the screen. (Bill Viola, 1997, 59) [Herv. M. S.]

Nichts anderes als jene 'amplified drum' in Violas *He Weeps for you* will die deleuzianische Philosophie sein: Eine funktionierende Anordnung, welche die Auflösung eines Gegenstandes verfolgt, eine ausgeklügelte Erfindung, um im Moment des freien Falls, im Moment seines Zerspringens, in tausend kleine, nicht mehr wahrnehmbare andere Tropfen, das Wimmeln des einen Tropfen sichtbar und hörbar zu machen. Wie in Bill Violas Installation sehen wir – die Betrachter und Betrachterinnen des Tropfens – uns in der deleuzianischen Philosophie auf dem Kopf stehen und mit dem Kopf zuerst zu Boden gehen.

I. EINLEITUNG

Zeit und Werden

Wer nach der Bedeutung von Zeit und Zeitlichkeit fahndet, stößt bei Deleuze auf die eigentümliche Verschränkung von modaler Zeitphilosophie und nietzscheanischer Werdensproblematik. Deleuze behält zwar weitestgehend das modale Vokabular bei (Zeit als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft), allerdings nur, um es effektiver zersetzen zu können. Seine Kritik an der modalen Zeitphilosophie betrifft zwei Momente: (1) die interne Hierarchie zwischen den Zeiten, welche die aktuell genannte Gegenwart gegenüber den virtuellen Zeiten Vergangenheit und Zukunft auszeichnet; und (2) die interne Aufeinanderfolge der Zeiten. (Etwas ist zuerst zukünftig, dann gegenwärtig, dann vergangen.) Während der erste Kritikpunkt plausibel erscheint, wirkt der zweite geradezu bizarr. Um ihn verständlich zu machen, bedarf es eines Rückgangs in die Archive des philosophischen Denkens, zu dem Streit, wie 'Werden' überhaupt konsistent zu denken ist.

Deleuze wirft der klassischen Zeitphilosophie vor, über keine angemessene Vorstellung von Werden zu verfügen. Erst eine solche Vorstellung mache, so seine Überzeugung, die Spaltung der Zeit in ihre einzelnen Modi (siehe Punkt 1) verständlich. Ähnlich wie der Schelling der *Weltalter* versucht Deleuze alles Werden als qualitative Veränderung aus der eigenen Mitte heraus zu begreifen, als gleichursprüngliche Setzung von Vergangenem/Gegenwärtigem/Zukünftigem. Wenn das Werden einen Anfang hätte, so die Argumentation, wäre es nie aus ihm herausgetreten; hätte es ein Ende, wäre es immer schon in dieses zurückgekehrt: „Das Gegenwärtige muß mit sich als Vergangenes und Zukünftiges koexistieren“ (N, dt./frz. 54). Genau diese Koexistenz ist schwer nachvollziehbar: Wir sind gewöhnt an das sich sinnvoll auseinander entwickelnde Nacheinander alles Geschehenden. Erst, wenn wir selbst Opfer eines unvermuteten Ereignisses (etwa eines Unfalls) 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', richtungslos und achronologisch werden. Die Rede, man fühle sich „wie im Film“, zeigt die Problematik von plötzlich auseinanderklaffenden Parallelwelten, die ein Eigenleben entfalten und so tun, als sei nichts geschehen, obgleich doch alles längst ganz anders ist.

„Wenn die Gegenwart (*le présent*) nicht durch sich selbst vergehe, 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).“ – Deleuze (N, dt./frz. 54) [Herv. M. S.]

Zeit selbst ist über einer fragilen Synthese aus Sukzessivität und Simultaneität errichtet. Und sie muß ihrerseits zeitlich komplex sein, will sie das Unverbundene zusammenfügen und in ein neues Kontinuum betten. So wird auch verständlicher, in welcher Weise Zeitlichkeit bei Deleuze zum Modell wird für eine Differenzphilosophie, die nicht länger auf Negation und Aufhebung beruht, sondern mit „nicht-räumlichen Distanzen“ und „nicht-begrifflichen Differenzen“ rechnet: Zeit ist ein über Diskontinuitäten errichtetes Kontinuum, ein perfekt kaschierter Zusammenschluß aus Zäsuren und Singularitäten.

Was gewinnt eine solche Differenzphilosophie umgekehrt von der modalen Zeitphilosophie? Sie behält deren Einsinnigkeits- und Unumkehrbarkeitsgedanken bei. Alles Werden ist bei Deleuze Ausdruck und Folge von Asymmetrie. Der Ursprungsphilosophische Rückgang bleibt verwehrt. Anfang und Ende reimen sich nicht mehr, wie Hölderlin sagt. Sie werden getrennt durch zeitlich aneinander grenzende, aber innerlich unverbundene Ereignisse, die – um ein Bild zu wählen – wie Regen vertikal auf horizontales Wasser treffen und sich dann homogen mit diesem verbinden. Letztlich führt die Verschränkung von Zeit- und Werdensphilosophie zum Aufbrechen der modalzeitlichen Trias. Die einzelnen Modi werden autonomisiert und dehierarchisiert: Die Zeiten folgen nicht mehr aufeinander, das Vergangene muß ebensowenig wie das Zukünftige je gegenwärtig sein usw. Hintergrund ist Deleuzes Kritik an der Rückführung modalzeitlicher Momente auf modallogische Argumente. Nur scheinbar, so seine Kritik, seien die drei Modi untereinander gleichberechtigte Weisen des Seins in der Zeit. Tatsächlich komme der Gegenwart eine prekäre Sonderstellung innerhalb der Trias zu. Sie erwächst nach seinem Dafürhalten aus der Verquickung des Zufälligen (Kontingenten) mit dem Existenten. Erst der Durchgang durch eine aktuelle, sinnlich erfahrbare Wirklichkeit – Gegenwart genannt – schenke den anderen Modi ihrerseits die Existenzberechtigung. Gegen diese Vormacht des unmittelbar sinnlich Erfahrbaren innerhalb der modalzeitlichen Trias wendet sich die deleuzianische Philosophie, womit sie Hegels Zurückweisung einer unmittelbaren sinnlichen Gewißheit Recht zu geben scheint.

Ereignis und Gegen-Verwirklichung

Die Einsicht in die Unmöglichkeit, das Singuläre als Singuläres zu einer mit anderen teilbaren Erfahrung zu machen, führt Deleuze zum Entwurf eines anderen Wirklichkeitsmodells. Das Singuläre wird zum Regelfall erklärt; zugleich aber wird auf die Unerfahrbarkeit desselben hingewiesen. Diese Ausweitung der Unerfahrbarkeit des Aktuellen führt automatisch zu einer Virtualisierung des Wirklichkeitsverständnisses. Wie kann ein auf Ereignisse gegründetes Wirklichkeitsmodell dennoch bestehen?

Der erste Schachzug besteht darin, die Chronologie der Zeiten (modale Zeitphilosophie) nur für Körper, nicht aber für Unkörperliches beizubehalten. Der Begriff des Ereignisses berührt beides: Etwas Unkörperliches verkörpert sich, muß sich in Körpern niederschlagen, um zu sein (wenn das Auto keine Schramme hat, hat der Unfall nicht stattgefunden); andererseits aber weicht es der Verkörperung aus, bleibt zufällig, anonym und unerfahrbar. Wie ist das zu verstehen? Vorbild für ein Ereignis ist für die französische Tradition immer Blanchots Analyse der Todeserfahrung. Der Tod betrifft uns substantiell, zugleich bleibt er für uns unerfahrbar: Wir können ihn nicht mit unserem Bewußtsein begleiten, weil er selbst immer die Transformation vom

Subjekt-Sein zum Objekt-Werden vornimmt. (Unvermittelbarkeit und damit Unerfahrbarkeit, Plötzlichkeit, Folgenreichtum, Unumkehrbarkeit zeichnen damit jedes Ereignis aus, das als Singularität verstehbar werden soll.) Das Willkürliche und das Apersonale sind charakteristisch für jene schmerzhafteste Objektwerdung, die jedes Ereignis mit sich bringt, so es sich in einem Körper niederschlägt.

Natürlich haben sich auch andere Philosophien dem Ereignis gewidmet: In der Phänomenologie erscheint es als „Felsen der Faktizität“ und „stumme Trägheit des Geschehenden“ (Foucault in: *Fa*, 32), im Neopositivismus als Sachverhalt und sprachliche Tatsache, in der Geschichtsphilosophie fügt es sich als empirischer Gehalt ein in den Zyklus der Zeit. Aber erst Deleuze habe die Metaphysik in einen „Diskurs von der Materialität des Körperlosen“ (*Fa*, 27) verwickelt. Zwar bleibe jedes Ereignis als solches unerfahrbar. Doch hätte es keine Wirkungen im Sinnlichen, führte es keine Zäsur in das Geschehen ein, müßte man nicht von ihm sprechen.

Warum eine solche Zäsur für das menschliche Bewußtsein schmerzhaft ist, erklärt Deleuze in Analogie zur kantischen Erhabenheitserfahrung. Diese beruht auf dem Spürbarwerden zeitlicher Disparität, dem Auseinanderklaffen von Sukzession und Simultaneität. Es geht bei Kant um die scheiternde Synthese aus sukzessiver Apprehension und simultaner Komprehension. Die Einbildungskraft nimmt ohne Ende Eindrücke auf, ohne daß diese durch die Komprehension unter einen Begriff je zusammengefaßt würden. Nur das unauffällige Zusammenspiel aus Sukzession und simultanem Überblick über das Sukzedierende ermöglicht Sinnstiftung. Kant führt vor, in welche performativen Selbstwidersprüche sich ein Vollzug verwickelt, dem sein eigener Vollzug widerfährt, er zeigt, wie dysfunktional die Einbildungskraft wird, wenn sie ihre eigene zeitliche Bedingung (die Sukzessivität jeder Apprehension) in nuce erfährt. Dennoch hat diese Ohnmachtserfahrung etwas zutiefst Pädagogisches. Die Vernunft erfährt über das Scheitern der Einbildungskraft indirekt ihre eigene Unendlichkeit. Und diese Selbsterfahrung über den Umweg einer Fremderfahrung ist für Kant ungleich wertvoller, als es die abstrakte Aufzählung der einzelnen Vernunftideen wäre. Vernunft erfährt über den Umweg eines anderen Vermögens eine ihrer eigenen Ideen – die Unendlichkeit – wie eine raumzeitliche Wirklichkeit.

Kant setzt Deleuze damit auf die für seine weitere Philosophie entscheidende Spur: Ob es möglich sei, daß das Empirische sich seines eigenen transzendentalen Grundes rückversichere, ohne dabei aufzuhören, ein Erfahrbares zu sein? (So lautet das Projekt einer Immanenzphilosophie, die ihr eigenes Transzendentes umschließt.) Was sich für Kant als *List* darstellt, nämlich, daß das Intelligible eines Quasi-Sinnlichen bedarf, um seine eigenen 'letzten Zwecke' zu verwirklichen und umgekehrt, verwandelt Deleuze in ein *methodisches Kalkül*. Er fahndet nach dem Ausnahmezustand, der den Blick für das Funktionieren des Regelfalls schärft.

Deleuzes Lösung besteht darin, die durch das Ereignis bedingte und für das Bewußtsein so unerträgliche Spaltung in ein unversöhnliches Vorher und ein Nachher durch die Inszenierung einer Gegen-Verwirklichung (*contre-effectuation*) abzumildern. Gegen-Verwirklichung bedeutet Ereignisvermeidung wie -bejahung. Sie erinnert an die Unschuld und Unpersönlichkeit jener Ereignisse, die sich der Verkettung von Zufällen verdanken. Gegen-Verwirklichung soll die – im Moment des Geschehens selbst so schmerzlich fehlende – Komprehension des Geschehens ersetzen. Sie soll die für jede gelingende Sinnstiftung unverzichtbare, simultane Begleitung des Sichereignenden wenigstens nachträglich ermöglichen.

Der 'Deleuze-Effekt': *L'Art brut* – angewandte Begriffskunst,
konkrete Philosophie

Er sei jemand, der an die Philosophie als systematische Wissenschaft glaube, gerade weil er sie auflöse und erneuere durch die Entdeckung der Singularität ihrer Begriffe, erklärt Deleuze.² Begriffe sind für ihn Arbeit am Ereignis der Philosophie. Heterogen und intensiv haben sie zu sein, *multiplicités*, die dennoch Gefahr laufen, zu einem System zu gerinnen. (Das muß vermieden werden, weshalb Deleuze eilig zum nächsten Begriff springt.) Es gilt, Ereignisse in den Dingen freizusetzen, statt nach einem Wesen der Dinge zu suchen. Deleuze begreift Philosophie als die Kunst, Begriffe zu erfinden und zu erschaffen. Die Begriffe sind nicht gegeben, sondern müssen erst noch produziert werden. Die vielzitierte Prophezeiung Foucaults aus dem Jahr 1970, vielleicht werde das Jahrhundert (*le siècle*) eines Tages 'deleuzianisch' sein (vgl. Foucault in: *Fa*, 21), hat Deleuze später so interpretiert: Er sei wohl der 'naivste' unter jenen, die mit den Themen Vielheit, Differenz und Wiederholung arbeiten, weil er an einen unmittelbaren Zugang der Philosophie zu ihren eigenen Begriffsschöpfungen glaube und alle in anderen Wissenschaften gebrauchten Begriffe wie etwas Unbebautes, wie eine Art Rohmaterial zur freien Weiterverarbeitung betrachte:

[I]ch schlage hier fast rohe Begriffe (*des concepts presque bruts*) vor, während die anderen mit mehr Vermittlungen arbeiten. [...] Ich habe nie mit einer Art von Empirismus gebrochen, der zu einer direkten Darlegung (*une exposition directe*) der Begriffe schreitet. Ich bin nie durch die Struktur hindurchgegangen, auch nicht durch die Linguistik oder die Psychoanalyse, die Wissenschaft und nicht einmal die Geschichte, weil ich glaube, daß die Philosophie ihr Rohmaterial (*son matériau brut*) hat, das ihr erlaubt, Beziehungen nach außen, mit diesen anderen Disziplinen anzuknüpfen, Beziehungen, die daher um so notwendiger sind. Vielleicht wollte Foucault das sagen: Ich war nicht der beste, aber der naivste, so etwas wie eine 'art brut', wenn man so sagen kann; nicht der tiefste, aber der unschuldigste (am wenigsten schuldig, 'Philosophie zu betreiben') (*le plus dénué de culpabilité de 'faire de la philosophie'*). (U, dt. 129; frz. 122) [Herv. M. S.]

Im Gespräch über *Mille Plateaux* präzisiert Deleuze: „Allerdings haben die Begriffe mehrere Aspekte. Man hat sie lange dazu benutzt, um zu bestimmen, was eine Sache ist (das Wesen). Wir dagegen interessieren uns für die Umstände einer Sache: in welchen Fällen, wo und wann, wie ...? Für uns muß der Begriff das Ereignis und nicht mehr das Wesen nennen. Daher die Möglichkeit, sehr einfache Roman-Verfahren in die Philosophie einzuführen“ (U, 41). Was sich für viele als unüberwindbare Hürde entpuppt und Anlaß gibt für allerlei Verdächtigungen gegenüber seiner Philosophie, spricht: die Heterogenität der aus verschiedensten Wissensgebieten geborgten Begriffe und ihre Neufindung in anderem Kontext, ist für Deleuze Teil seines eigenen philosophischen Programms, Denknotwendigkeit. Die Qualität eines gewählten Begriffs hängt davon ab, welche neuen Perspektiven er schafft, mit welchen Feldern des Denkens er sich verbindet. *Singularität* des Begriffs und *Systematisiertheit* der Philosophie zu versöhnen, darum geht es. Wenn ein System ein Ensemble von Begriffen ist, die sich einer Schöpfung bzw. Erfindung verdanken, dann ist ein offenes System eines, das die Begriffe auf die Umstände (wie, wann, wo, warum?) bezieht, unter denen sie hergestellt wurden (vgl. U, 51).

² „Je me sens un philosophe très classique“, erklärte Deleuze im *lettre-préface* zu Jean-Clet Martins Buch *Variations* (1993, 7) und fand, es gebe wenig Grund zur Aufregung.

Die Stärke von Deleuze liegt in seiner Art, der Philosophie die Welt zurückzugeben, wie es in den Büchern über Proust, Kafka, Francis Bacon oder das Kino zum Ausdruck kommt. Ein Verfahren, das ich angewandte Begriffskunst oder – in Anlehnung an die Poesie Gomringer's oder Gappmayr's – *konkrete Philosophie* nennen möchte, weil es in ihr um das Sichtbar-, Spür- und Wirksamwerden von philosophischen Termini geht und darum, in welchen Konstellationen sie zueinander stehen und welcher Radius ihnen eigen ist.³ Deleuze entwirft keine neue philosophische Ästhetik (schon gar keine Rezeptionsästhetik), auch keine literarisch oder kinematographisch inspirierte. Hier fehlt ihm, dem begeisterten Plänezeichner, jede Lust am Systematisieren. Weder geht es um die Fundierung einer Philosophie der Kunst noch um das bloß interessierte Philosophieren über Kunst. Philosophie als die „Kunst der Bildung, Erfindung, Herstellung von Begriffen (*l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts*)“ (Ph, dt. 6; frz. 8) steht auf dem Spiel. Gespielt wird um die Frage, wie ein solches Denken heute möglich ist. Mit einer Handvoll Begriffe – aus den Arsenalen Spinozas, Leibnizens und Nietzsches entwendet – setzt Deleuze die Philosophiegeschichte in den Künsten selbst in Szene und macht sie zum Akteur des künstlerischen Geschehens: 'theatrum philosophicum' im besten foucaultschen Sinne.

Es ist das Theater, die Bühne, die Probe einer neuen Philosophie, und auf der nackten Fläche jeder Seite stirbt Ariadne, tanzt Theseus, brüllt Minotaurus und bricht das Gefolge des vielgestaltigen Gottes in Lachen aus. Es gab die Philosophie als Roman (Hegel, Sartre); es gab die Philosophie als Meditation (Descartes, Heidegger); nun erhebt nach Zarathustra die Philosophie wieder als Theater. Nicht als Reflexion über das Theater oder als Theater voller Bedeutungen. Sondern eine Philosophie, die zur Bühne mit Personen und Zeichen geworden ist: Aufführung eines einzigen unwiederholbaren Ereignisses. (Foucault in: *Fa*, 8)

Erst auf der weltlichen Bühne gehen die philosophischen Konzepte richtig auf. So weit hergeholt und heterogen, wie sie zunächst auch scheinen mögen, am Beispiel einer Kafka-Erzählung oder eines Resnais-Films nachgeholt, holen sie ihre eigene philosophische Kühnheit, Schönheit und Stringenz überhaupt erst ein. Das ist der eigentümliche 'Deleuze-Effekt': Die philosophischen Begriffe werden wieder zu *dramatis personae, sensibilia*, zu Fürsprechern in den Dingen. Nie wirken sie einer Kunstform aufgepfropft oder fadenscheinig mit ihr liiert; vielmehr verändern die Termini gleichermaßen ihr philosophisches 'Ursprungsfeld' wie ihr künstlerisches 'Betätigungsfeld' und strukturieren beide Welten neu. Der funkenwerfende Kontakt von der Philosophie zur Nicht-Philosophie ist das Interpretationsereignis, die Leistung von Deleuze. Interpretieren heißt hier wieder: Mit hohem Einsatz spielen und die Bank ausräumen. Geschmack nach Sinn zu erzeugen, eine unbedeutende Sache mit Bedeutung würzen (manchmal auch versalzen!), etwas Gesehenes zum Verschwinden bringen, etwas Unsichtbares spürbar machen – zaubern eben.

Mit dem Beharren auf der Singularität der philosophischen Begriffsschöpfung, ihrer Nicht-Totalisierbarkeit und darum auch ihrer Unübertragbarkeit und Unwahrheit, verstößt Deleuze gegen das herrschende 'Bild des Denkens' (*l'image de la pensée*), gegen das Bild, das sich die Philosophie von ihrem eigenen Denken macht.

³ „[N]e perdez pas le concret, revenez-y constamment. Multiplicité, ritournelle, sensation etc. se développent en purs concepts, mais sont strictement inséparable du passage d'un concret à un autre. [...] Je crois que plus un philosophe est doué, plus il a tendance, au début [sic], à quitter le concret. Il doit s'en empêcher, mais seulement de temps en temps, le temps de revenir à des perceptions, à des affects, qui doivent redoubler les concepts.“ – Deleuze im *lettre-préface* zu Martin (1993, 8) [Herv. M. S.]

Kein Bild des Denkens (*l'image de la pensée*) kann sich mit der Auswahl ruhiger Bestimmungen zufriedengeben, und allesamt stoßen sie auf etwas von Rechts wegen Abscheuliches, sei es der Irrtum, dem das Denken unablässig verfällt, sei es die Illusion, in der es sich fortwährend im Kreise dreht, sei es die Dummheit, in der es sich immerzu suhlt, sei es das Delirium, in dem es sich unaufhörlich von sich selbst oder einem Gott abwendet. Schon das griechische Bild des Denkens machte den Wahnsinn der doppelten Abwendung geltend, der das Denken eher in das unendliche Umherirren (*l'errance infinie*) als in den Irrtum (*l'erreur*) stieß. Niemals war das Verhältnis des Denkens zum Wahren eine einfache Sache [...]. Das erste Charakteristikum des modernen Bildes des Denkens besteht vielleicht im völligen Verzicht auf diesen Bezug, um zu bedenken, daß die Wahrheit nur das vom Denken Erschaffene ist [...]: Denken ist Schöpfung (*création*), nicht Wille zur Wahrheit (*volonté de vérité*), wie Nietzsche deutlich zu machen wußte. (*Ph*, dt. 63; frz. 55)

Alle Wahrheiten sind für Deleuze bloß „hypothetischer Natur“, eben weil sie „unfähig sind, den Akt des Denkens im Denken entstehen zu lassen, da sie all das voraussetzen, was infragesteht“ (*DW*, 181) [Herv. M. S.]. Das philosophische Denken steht erst am Beginn einer schmerzhaften Aufklärung über sich selbst, in der allerlei Eitelkeiten zutage treten werden: etwa der Glaube an einen 'spontanen Willen zur Wahrheit' oder wenigstens an eine Methode, die automatisch Wahres und Bewahrenswertes zutage fördert. Für Deleuze hingegen ist „[d]as Abstrakte [...] nichts, es muß selbst erklärt werden: es gibt keine Universalien, keine Transzendentalien, nicht das Eine, kein Subjekt (kein Objekt), keine Vernunft, es gibt nur Prozesse“ (*U*, 212). Wohl bemerkt, Prozesse von „Vereinheitlichungen, der Subjektivierungen, der Rationalisierungen“ (*ibid.*), Sinngebungsverfahren, die leicht dazu verführen zu glauben, auf das Subjekt, die Ratio und den Sinn nicht verzichten zu können.

Einige wichtige Impulse der deleuzianischen Philosophie sind mit dem Bekenntnis zu der Universalität des Prozessualen (als ein Werden ohne Telos, ein Sein ohne Wesen) ausgemacht: Jede Form von Repräsentation arbeitet an der Stillstellung derjenigen Prozesse, die sie selbst hervorgebracht hat, allerdings als fragiler, nicht als überzeitlicher Effekt. Das eine kann nie dauerhaft unter Leugnung seines eigenen Werdens für ein anderes eintreten. Es gibt keine Repräsentationen der Prozesse, nur ihre Präsentation, ihren Vollzug selbst. All diese Prozesse selbst können nicht repräsentiert werden, ohne die für sie wesentliche Bewegung zu verlieren. Dennoch bietet sich, gerade in theoretischer Hinsicht, im Ausgang von Deleuze der Entwurf einer Logik des Vollzugs bzw. der Prozessualität an. Um sich nicht in performative Selbstwidersprüche zu verwickeln, um 'auf die Höhe' seines Werdens zu kommen, bedarf es eines listenreichen Vorgehens. Dieses beruht nicht auf Stillstellung, sondern auf Vielfältigung der Prozesse selbst, auf dem Entwurf von parallelen Welten, in denen die Logik des Vollzugs der anderen Welt sichtbar und spürbar werden kann.

Erst dieser strategische Ebenenwechsel verhindert die Paradoxien, die ansonsten bei jedem Selbstvollzug eines Vollzugs auftreten müssen. Dieser Schachzug wäre jedoch nicht möglich, wenn die parallelen Welten bloß gedachte, vorgestellte wären. Sie müssen das jeweilige 'Außen', d. h. die spezifischen Bedingungen des Vollzugs (der anderen) Welt tatsächlich gegenwirklichen. Sie müssen *vollziehen*, was der andere Vollzug selbst nicht vollziehen kann. Die Erörterung von Sein als Zeit und von Zeit als Sein bei Heidegger etwa macht nur Sinn, wenn beide Begriffe *ihre jeweilige Außen, ihre jeweilige Bestimmungsbedingung* sind, wenn sie einander *als je andere 'entspringen'*. Die Gleichursprünglichkeit zweier Vollzüge ist Voraussetzung dafür, daß ein genealogischer Rückgang des einen zum anderen gelingen kann.

Wenn Deleuze im strengen Sinn nicht an die Existenz eines Wesens oder einer Wahrheit, sondern nur an die Existenz von Prozessen glaubt, ist das gerade gewählte Beispiel so abwegig nicht: Zeit gerät in das Zentrum des Nachdenkens, wenn die Logik des Vollzugs – über eine tatsächliche Nötigung zum Selbstvollzug – zum Gegenstand des Denkens werden soll. Wenn das Denken auf die Höhe seines eigenen Vollzugs kommen will, muß es immer mit der Größe Zeit rechnen. Sie steht für jenes 'Außen' des Denkens, das sich selbst als Werden in den Blick zu bekommen versucht. Zeit und Denken, so könnte diese Arbeit auch heißen, so wir es mit *gleichursprünglichen* Begriffen zu tun haben, die jeweils das Werden des anderen zu vollziehen vermögen. Wie im Schach handelt es sich bei Deleuzes vollzugstheoretischen Anstrengungen um eine wirkliche Partie, eine Partie, in der das Denken über Zeit mit der Zeit, die dabei verstreicht, selbst um die Wette läuft. Auf welchem 'Tisch' aber, auf welchem *plateau* würde Deleuze sagen, kann eine solche Partie mit Aussicht auf ein Remis wenigstens begonnen werden? In welchem Sinn ist im deleuzianischen Werk von Zeit explizit und implizit die Rede?

„Un peu de temps à l'état pur“

Ausdrücklich ist von Zeit bei Deleuze nur selten die Rede. Alles Reden über Zeit beginnt und endet zugleich wieder mit einer beständig wiederholten Formel: „un peu de temps à l'état pur“ (Proust, *P*, Buch IV, 451), jener von Marcel Proust geliehenen Wendung über die Freuden der unwillkürlichen Erinnerung (*mémoire involontaire*). Deleuze scheint die Wendung für so bekannt zu erachten, daß er ihr schon in seinem Proust-Buch (*PZ*, dt. 52; frz. 76) keinen Kommentar widmet.⁵ Bei Proust geht es um „ein Wirkliches, das gleichwohl nicht dem Augenblick angehört, ein Ideelles, das deswegen dennoch nichts Abstraktes bleibt (*réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits*)“ (vgl. *ibid.*). Eine unwillkürliche Empfindung⁶, die „ein gleichzeitig Gegenwärtiges und Vergangenes (*à la fois dans le présent et dans le passé*)“ (dt. S, Bd. 13, 276; frz. *P*, IV, 451) spürbar mache, komme einer „aus der Ordnung der Zeit herausgehobene[n] Minute (*une minute affranchie de l'ordre de temps*)“ (S, Bd. 13, 277; *P*, IV, 451) gleich. Sie eröffne demjenigen, der sie erfahre, wenigstens für die „Dauer eines

⁵ Zeit, Veränderung und Denken sind „unbegrenzt“, wie schon Aristoteles in seiner *Physik* (Buch A, Kap. 8, 208a) zugesteht, wobei er auch den Preis dieser Unbegrenztheit nicht vergisst: habe doch, „das je Herausgenommene“, Festzuhaltende von Zeit und Denken „keinen Bestand“. „Übermaß und Ausfall“ sind Handicaps des Denkens selbst, die es durch den Abgleich mit den Dingen selbst einzudämmen gilt, das Sein hat jederzeit Vorrang vor dem darüber Gedachten. In der modernen Philosophie hat sich dieses Verhältnis umgekehrt, die Zeitlichkeit des Denkens und die Vergänglichkeit dessen, was jeweils für wahr erachtet wird, werden zur *conditio sine qua non* jeden Philosophierens.

⁶ In der deutschen Übersetzung wird dieses Bißchen Zeit im reinen Zustand bereits so unständig übersetzt, nämlich mit „ein kleines Quantum zusätzlicher Zeit“ (Proust, S, Bd. 13, 276), daß Zweifel an der Selbstverständlichkeit des Gemeinten erlaubt sind.

⁷ Als Beispiel nennt Proust eine akute Empfindung, ein Geräusch zum Beispiel, das „einmal in der Vergangenheit aufschillern ließ, was meiner Einbildungskraft sie zu genießen gestattet, zugleich aber auch in der Gegenwart, in der nun die wirkliche Aktivierung meiner Sinne durch das Geräusch [...] zu den Träumen der Einbildungskraft das hinzutut, was ihnen gewöhnlich fehlte, das heißt die Idee der Existenz (*l'idée d'existence*).“ – Proust (frz. *P*, IV, 451; dt. S, Bd. 13, 276).

Blitzes" (S, Bd. 13, 276) der Ordnung der Zeit zu echappieren.⁷ Daß eine solche Erfahrung höchst selten, sodann unmittelbar glücksbringend ist, leuchtet ein, denn was könnte einer, „der Zeit enthoben, für die Zukunft fürchten?“ (S, Bd. 13, 277). In welchem Sinn wird da 'die Zeit' neu erfunden, wenn ihre Modi ineinander zu kollabieren beginnen, das Gegenwärtige vom Vergangenen ununterscheidbar wird und eine einfache Empfindung (wie der Genuß einer Madeleine) zum Auslöser eines exorbitanten Glücksgefühls wird? Welche Zeit hält da Einzug in die Philosophie? Was richtet sie aus, was richtet sie an?

Prousts berühmte Wendung findet sich ohne nähere Erklärung zwischen *Proust und die Zeichen* (1964) (PZ, 53), dem *Zeit-Bild* (1985) (ZB, 31) und *Was ist Philosophie?* (1991) (Pb, 182) aufgespannt und in fast allen Büchern in der ein oder anderen Weise wiederholt, zumeist in Gestalt der Charakterisierung: „réels sans actuels, idéels sans être abstraits“ (P, IV, 451). Wenn Deleuzes Diktum aus *Differenz und Wiederholung* zutrifft, wiederholen wir vor allem das, was wir *nicht* oder *noch nicht verstehen*. (Weshalb wir auch durch Wiederholung etwas auswendig lernen.) Als Formel bleibt „un peu de temps à l'état pur“ genau deshalb rätselhaft, weil die stetige Wiederholung ihr Wichtigkeit beißt und zugleich die Frage nach ihrer Ausdeutung offen hält. Die Formel ist interessant, weil sie unbeeindruckt die Kontextwechsel und selbst das Verstreichen von Zeit zu überstehen scheint. Wie allen Formeln haftet ihr allein durch die Wiederholung ein appellativer Charakter an. Vielleicht ist sie eher Bitte als Wunsch, eher Begehren als Lust, eine Art *Sehnsuchtsformel*? Ob es gelingt, aus ihr einen Ariadefaden zu knüpfen?

Zirkel der Zeitphilosophie

Jener Faden, von dem Foucault (vgl. *Fa*, 7-12) meint, er sei mit Deleuze gerissen, führt geradewegs hinein ins Labyrinth des Nachdenkens über Zeit: Das Phänomen selbst changiert in der Geschichte derart zwischen extremer Sicht- und Erfahrbarkeit und völliger Unsichtbarkeit und Erfahrungsunabhängigkeit, zwischen absoluter Ruhe und absoluter Geschwindigkeit. Realitätsbehauptung und Irrealitätsbeweis, daß Zeitphilosophie – auch bedingt durch ihre jahrhundertalte Abhängigkeit vom Raumbe-griff – kein lohnendes wissenschaftliches Betätigungsfeld zu sein versprach. Zu *diffus* waren ihre physischen wie metaphysischen Ränder:

Time is one of the assumed yet irreducible terms of all discourse, knowledge, and social practice. Yet it is rarely analyzed or self-consciously discussed in its own terms. [...] Time has a quality of intangibility, a fleeting half-life, emitting its duration-particles only in the passing or transformation of objects and events, thus erasing itself as such while it opens itself to movement and change. It has an evanescence, a fleeting or shimmering, highly precarious 'identity' that resists concretization, indication or direct representation. Time is

⁷ Für Proust ist die Erfahrung der Außerzeitlichkeit (*un être extra-temporel*) das Exorbitante (vgl. P, IV, 450). Er zögert nicht, die temporäre Überwindung der Todesfurcht damit zu erklären, daß sein Ich-Erzähler Marcel auf so etwas wie eine 'gegenwärtige' und dennoch 'nie erlebte' Vergangenheit gestoßen sei und nun – unter der Bedingung des Zusammenbruchs des geregelten modalzeitlichen Nacheinanders – außerhalb der „Ordnung der Zeit“ erwache und neues Leben „aus der göttlichen Speise (*la céleste nourriture*)“ gewinne, die ihm zugeführt werde (vgl. S, Bd. 13, 277; P, IV, 451). Die Rede ist von dem berühmten *temps retrouvé*, welcher der *Recherche à la temps perdu* zuletzt beschieden ist.

more intangible than any other 'thing', less able to be grasped, conceptually or psychically. (Grosz, *Becomings*, Ithaca und London: Cornell University Press, 1999, S. 1)

Was Derrida einmal als „the element of invisibility itself“ (in: *Given Time: I. Counterfeit Money*, S. 6) bezeichnet hat, wird lange als Appendix und vierte Dimension der Raums gedacht und als eigenständige Größe 'übersehen'. Oder aber, löst man sie aus der Ordnung der Sichtbarkeit und Außerlichkeit des Raums, so verflüchtigt sich das Phänomen oder kehrt ein in eine Innerlichkeit, die sich jeder wissenschaftlichen Nachforschung entzieht. Selbst wer sich von den auf Meßbarkeit und Objektivierung beruhenden Zeitmodellen in der Nachfolge Newtons verabschiedet und die Rolle des Bewußtseins als alleinige Stifterin von (intersubjektiven) Zeiterfahrungen hervorhebt, bewegt sich in aporetischer Enge. Will man die Verstrickungen der Zeitphilosophie, auf die Deleuze reagiert, zusammenfassen, ergibt sich folgendes Bild:

- (1) Der naturwissenschaftliche Zeitbegriff kann die Frage nach einem Anfang der Zeit selbst nicht lösen (*Ursprungsparadox der Zeit*)
- (2) Physikalisch ist die Irrealität der Zeit ebenso unbeweisbar wie ihre Realität, zudem unterscheidet sich der Zeitbegriff in Makro- und Mikroprozessen erheblich (*Realitäts-Irrealitäts-Streit*)
- (3) Das Problem der Veräumlichung von Zeit ist kein metaphorisches, sondern ein kategoriales: (a) In der modernen Physik wird Zeit zur vierten Dimension des Raums, was bedeutet, daß im gekrümmten (!) Zeit-Raum-Kontinuum Zeit und Raum als unterscheidbare Größen verschimmen; (b) auch in der mit Augustinus und Kant eingeleiteten modernen Zeitphilosophie bleibt die Reflexion über Zeit als unsichtbare Größe auf geometrische Plausibilisierungen angewiesen, welche die Stillstellung und damit Depotenzierung von Zeitlichkeit befördern. (*Verräumlichung von Zeit, mangelnde Trennschärfe zwischen Raum- und Zeitbegriff*)
- (4) Im subjekttheoretischen Zeitverständnis bleibt unentscheidbar, ob Zeit bewußtseinskonstituiert oder -konstituierend ist. Überdies bleibt die für Kant so wichtige Zeitlosigkeit der Vernunft ein Problem des gesamten metaphysischen Zeitverständnisses. (*Strukturgleichheit von Zeitlichkeit und Subjektivität, Zirkelschlüsse und performative Widersprüche*)
- (5) Die auf Sukzessivität (von 'Jetzt'-Momenten) oder auf Simultaneität (der drei Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) beruhenden Zeitbegriffe sind nicht aufeinander abbildbar. (*Sukzessions-/Simultaneitäts-Debatte*)
- (6) Auch die modalzeitliche Betrachtung erhellt weder Begriff noch Möglichkeitsbedingungen von 'Gegenwart', vermischt sie doch modallogische Elemente (notwendig-zufällig-möglich als Charakteristika für Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft) mit ontologischen Spekulationen (etwa der Auszeichnung der Gegenwart durch eine sinnlich beglaubigte Wirklichkeit). Aber auch die Auszeichnung der Gegenwart durch Unmittelbarkeitsbehauptungen und Wirklichkeitsunterstellungen macht qualitative Zeiterfahrung nicht weniger rätselhaft. (*'Gegenwartsschwäche' des modalen Modells*)

Angesichts dessen meinen viele Zeitphilosophen, Augustinus habe in seiner Fassung des – später so genannten – Zeitparadoxons ein für alle Mal das Wesentliche gesagt, hebt er doch ab auf die prinzipielle Ungereimtheit von *Zeiterfahrung* und *Zeitbegriff*: Zeitbewußtsein gilt in seiner Nachfolge als prototypischer Fall einer undarstellbaren Immanenzerfahrung, die dafür verantwortlich sei, daß sich der Gegenstand – die 'Natur der Zeit' – bei näherer Betrachtung verändere und der Beschreibung entziehe. Die Natur und die Genese des 'Rätsels der Zeit' aber bleiben weithin unerforscht. Die Debatte verläuft im Grunde bis Ende des 18. Jahrhunderts entlang einer einfachen Demarkationslinie: Ist die Zeit in uns, oder sind wir in ihr? Ist sie außer uns oder außer sich? Ist sie bewußtseinskonstitutiv oder bewußtseinskonstituiert?

Vermeidungsstrategien

Unbekümmert von all diesen zirkulär verlaufenden Debatten, scheint Deleuze mit seiner proustischen Formel überhaupt kein Problem zu haben. Der Kontext seiner Überlegungen scheint ein anderer zu sein. Bei Deleuze geht es eher darum, Zeitlichkeit aus dem Geist einer radikalen, von Hesiod, Heraklit und Nietzsche inspirierten Philosophie des Werdens zu entwickeln, sie als schlichten Vollzug und Sichvollziehendes zu denken, ohne sie bewußtseinsphilosophisch oder modalzeitlich aufzuwerten. Gibt es überhaupt eine Naht- oder Schnittstelle, die Deleuze anschlussfähig machen könnte an die angeführten Debatten?

Wir kommen mit der Beantwortung dieser Frage nur weiter, wenn wir uns fragen, warum im deleuzianischen Werk jede konsistente Darstellung des Begriffs oder Gebrauchs des Wortes *Zeit* fehlt. Vielleicht, weil es sich um eines von Deleuzes 'esoterischen' Wörtern handelt, ist dem Begriff eine gewisse schützende Unauffälligkeit eigen, die nicht ganz unbeteiligt daran zu sein scheint, daß es bis heute keine systematische Rekonstruktion hierzu gibt.¹ Womöglich thematisiert Deleuze *Zeit* nicht, weil er davon ausgeht, daß sie sich – so oder so – vollzieht, in seinem eigenen Denken und in den Aufschreibsystemen, die er für sie wählt. Eine Bezugnahme auf diesen Selbstvollzug des Zeitlichen im eigenen Denken wie im Schreiben könnte, so die Überlegung, den Prozeß selbst verändern und zu falschen Hypostasierungen führen. Erwa, daß man die unterschiedlichen Zeitlichkeiten fälschlicherweise gleichsetzt, einen Modus dem anderen vorzieht, daß *Zeit* substantiiert, statt sie als den verschiedenen Medien selbst zugehörig zu betrachten usw. Was – wie die *Zeit* – nicht nur in jedemdem Vollzug verstreicht, sondern zugleich der (je andere) Inbegriff all der Rhythmen ist, mit denen sich entwickelt, kann nicht von außen betrachtet werden, ohne daß die Betrachtung selbst, in dem sie sich vollzieht, von dem tangiert wird, was sie zu untersuchen vorgibt. Weder gibt es die *Zeit* der Betrachtung noch die Betrachtung der *Zeit* als voneinander unabhängige Größen. Was bereits in diesem doppelten Sinn im

¹ „Si nemo ex me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio: fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus.“ – Augustinus (1993, 250/ XIV.17).

² Sogar Rodowick, der den beiden Kinobüchern unter dem Titel *Deleuze's Time-Machine* 1997 eine erste Monographie gewidmet hat, problematisiert den titelgebenden Begriff nur zaghaft und beläßt es bei der ungelösten Feststellung: „Gilles Deleuze's philosophy is, in the deepest and most complex ways, a philosophy of time.“ – Rodowick (1997, xiii).

Verhältnis zu sich selbst verschoben ist, kann nicht zeitgleich zum Gegenstand ein und derselben Fremd- wie Selbstbeobachtung gemacht werden. Oder etwa doch?

Vollzugstheoretische Punkte

Wie wir im Lauf dieser Arbeit sehen werden, bedarf es zum Nachvollzug eines Vollzugs immer eines parallelen und komplementären anderen Vollzugs. Es ist zwar nicht möglich, *Zeit in nuce* zu erfahren. Aber womöglich ist eine Untersuchung unterschiedlicher zeitlicher Vollzüge, zumal in unterschiedlichen Medien beheimatet, in der Lage, durch Parallelisieren und Vergleichen doch noch hinter die Logik dessen zu kommen, was sich da im Namen von *Zeit* vollzieht. Wenn Deleuze also den Begriff nicht frontal angeht, kann dies bereits als erste inhaltliche Entscheidung für seine Ausgestaltung des Begriffs selbst gewertet werden: Es gibt nicht 'die *Zeit*' an und für sich, sondern nur materie- und medienabhängige Prozesse; *Zeit* ist ein schlechter Oberbegriff für die unterschiedlichen Rhythmen, in denen sich etwas vollzieht; so viele Vollzüge, so viele *Zeiten* gibt es auch.

Time is that which disappears as such in order to make appearance, all appearance and disappearance, that is, events, possible. Its disappearance is twofold: it disappears into events, processes, movements, things, as the mode of their becoming. And it disappears in our representations [...]. It suffers, or produces, a double displacement: from becoming to being, and from temporal to spatial. (Grosz, *Becomings*, a.a.O., S. 1 f.)

Man kann mit diesem Ansatz – wie Elizabeth Grosz – eine imaginäre Linie aufmachen, die Darwin, Nietzsche, Bergson und Deleuze verbindet: „Among them, time is dynamized, seen as a virtual force and as that which builds, binds, contains, and transforms all relations, whether natural, cultural, or personal while also ensuring their dispersal, their development beyond current forms and parameters. Among them they make clear that something links the life of planets and universes to the life of organisms and their histories [...]“ (Grosz, *Becomings*, a.a.O., S. 5). Wie aber spielen nun diese *Zeiten* – die organischen und die anorganischen – zusammen? Läßt sich aus ihrem Zusammenspiel nicht doch etwas anderes in Erfahrung bringen als die bloße Heterogenität des Zeitlichen? Anders gesagt, wenn es nur um die Ausdehnung der Mannigfaltigkeitslehre auf den Begriff der *Zeit* gehen soll, bedürfte es dieser Arbeit nicht. Wenn sich aber etwas über die Logik von Vollzügen in Erfahrung bringen läßt, weil *Zeit* das ihnen allen gemeinsame Attribut ist, wäre schon etwas an theoretischem Neuland gewonnen.

Um an dieser Stelle nicht zuviel, aber auch nicht zuwenig zu verraten, sei gesagt: Um auf die 'Höhe' eines Vollzugs zu kommen, bedarf es nicht einfach seines kontemplativen Nachvollzugs, sondern eines parallelen Vollzugs, der die Bedingungen des anderen 'gegenverwirklicht'. Der Witz einer Untersuchung unterschiedlicher Zeitvollzüge und Vollzüge der *Zeit* in unterschiedlichen Medien (wie etwa der Sprache, der Körper, der Bilder) besteht darin, die einzelnen Vollzüge einer parallelen Inszenierung zuzuführen, damit sich zwischen ihnen etwas ereignen kann, was Rückschlüsse auf Logik und Movens der verschiedenen Vollzüge erlaubt, ohne daß die Vollzüge selbst verfälscht, zum Stillstand gebracht oder von performativen Selbstwidersprüchen bedroht würden.

Arbeitshypothesen

Ich behaupte, daß Zeit als klassisches philosophisches Thema geeignet ist, auch in das Denken eines nicht-klassischen Philosophen einzuführen, vor allem, weil Zeit ein eng umgrenztes und grenzübergreifendes Thema innerhalb der philosophischen Forschung geblieben ist, das bislang mehr Fragen offengelassen als Antworten geliefert hat. Ich möchte zeigen, daß Zeitphilosophie bei Deleuze folgende Pointen aufweist:

(1) Eine Philosophie des Vollzugs

Zeit findet für Deleuze immer 'in den Dingen' statt, ist nichts, was außerhalb von etwas anderem (z.B. Materie, Denken) existierte, wohl aber etwas, das sich auch außerhalb und unabhängig von Willen oder Bewußtsein vollzieht: Es gibt natürlich für Deleuze auch eine spezifische Zeitlichkeit des Bewußtseins, doch sie ist nicht die einzige denkbare. Zeit ist daher bloß der *substantivische Obertitel* sehr unterschiedlich rhythmisierter Vollzüge, die Vorstellung von einer wie auch immer gearteten Logik des Vollzugs. Vollzüge aber sind keine Eigenschaften von Dingen. Sie sind weder akzidentell noch essentiell. Sie sind so etwas wie die Komplikation und Implikation alles Existierenden (der Materie, der Lebewesen, aber auch von sozialen Phänomenen wie Sprache, Kunst usw.). Das Problem besteht für Deleuze – im Anschluß an Augustinus und Hegel – genau darin, *wie man denkend auf die Höhe dessen kommen kann, was sich immer schon (an einem) vollzieht*, wie man ein prozessuales Außerhalb im sich vollziehenden Innerhalb errichten kann, ohne daß das Phänomen selbst zum Verschwinden gebracht wird. (*Problem des Nachvollzugs des Vollzugs*)

(2) Zeit als Inbegriff einer Differenz, die 'Ich' und 'Denken' separiert

So wird einerseits vermeiden, Zeit zu essentialisieren oder ihr ein Sein außerhalb der Dinge zuzusprechen; andererseits entzieht sich Deleuze aber auch der seit Kant entfachten Debatte, ob Zeit bewußtseinsabhängig oder -konstituierend sei. Letzteres hat auch damit zu tun, daß Deleuze innerhalb des cartesianischen Subjektbegriffs den Zusammenschluß von Ich und Denken kritisiert. Im Ausgang von Kant dient ihm die Bestimmung der Zeit als *Form der Anschauung* und als *innerer Sinn* immer schon dazu, das 'Ich denke' vom 'Sein' und vom 'Denken' zu entfernen. Zeitlichkeit bürgt bei Deleuze dafür, daß das Denken nie bei sich ist, sowenig wie das Subjekt sich mit sich selbst identisch weiß. Denn die Sukzession als Bedingung des 'inneren Sinns' bei jeder Apprehension (die ja im Erhabenen auf eine bemerkenswerte Grenze stößt) ist ein in sich fragmentiertes Kontinuum, ein Zusammenschluß des Heterogenen, der jegliche Form von 'Einheit' nur als nachträglichen Effekt erzeugt. (Zum Effekt selbst gehört, daß die zeitliche Herstellungsbedingung, der Vollzug selbst, als unwesentlich aus dem Resultat gestrichen wird.) [Vgl. das Kap. III über Deleuzes Kant-Interpretation.]

(3) Zeit als Logik des Ereignisses

Die Inkongruenz von Einbildungskraft und Vernunft, die Kant für das Scheitern der sukzessiven Apprehension, für die Krise des inneren Sinns in der (subjektiven) Erfahrung des Erhabenen verantwortlich macht, wird von Deleuze 'objektiv' gewendet und durch eine 'Logik des Ereignisses' neu interpretiert. Wesentlich ist, daß der *Spaltung* des Bewußtseins, das sich über seinen eigenen Vollzug Aufschluß geben will, eine *Verdopplung* modaler Zeitverhältnisse vorausgeht. Die Schwierigkeit, Gegenwart

qualitativ als solche zu erfahren und ihr innerhalb der Zeitphilosophie einen eigenen Platz einzuräumen, steht im Zentrum einer Rekonstruktion des 'Ereignisses'. [Vgl. das Kap. V. über *Logik des Sinns*.]

(4) Werden statt Anfangen

Der damit verknüpfte Begriff des 'Werdens in zwei Richtungen' stellt zudem einen Versuch dar, dem naturphilosophischen Problem des Anfangs der Zeit ebenso zu begegnen wie Hegels Problem des vermittelten oder des unmittelbaren Anfangs in der *Wissenschaft der Logik*. Deleuze säkularisiert Schellings Lösung aus *Weltalter* – das gleichursprüngliche Setzen des Vergangenen und Zukünftigen durch das Auftauchen von etwas Neuem, das Werden aus der Mitte in zwei entgegengesetzte Richtungen – und radikalisiert sie als autopoetisches Geschehen.

(5) Eine Zeitphilosophie, orientiert an der Frage, wie Gegenwart möglich ist

Gegenwart erscheint dann als 'nicht symbolisierbarer Rest', als selbst nicht qualitativ erlebbares 'Spaltprodukt', das aus der permanenten Neuzeugung und Heterogenese von Zeitlichkeit in den unterschiedlichen Materien erwächst und eben den kantischen 'inneren Sinn' in jenen 'performativen Selbstwiderspruch' verwickelt, der sich immer einstellt, wenn man auf die zeitlichen Bedingungen des eigenen Denkens reflektiert.¹⁰ (Das Sukzessive, das sich selbst im Moment seines simultanen Vollzuges nicht einzuholen vermag.) [Vgl. das Kap. IV. über das Problem der Gegenwart.]

(6) Die drei Zeitebenen als mensurierter Kanon

Im Namen einer Heterogenese entwickelt Deleuze das Zeitproblem – die Simultaneität verschiedener Sukzessionsverhältnisse – in musikalischer Analogie zu dem seit der Renaissance bekannten 'mensurierten Kanon'.¹¹ Deleuze entschärft damit das auch in der Subjektphilosophie noch virulente Problem der Verräumlichung der Zeit durch Rekurs auf die unsichtbare Ordnung des Hörbaren. Das Sichtbare und das Sagbare unterstehen nach Deleuzes Überzeugung unterschiedlichen Zeitverhältnissen. Die Möglichkeit, Zeit überhaupt im Medium des Kinobildes zu inszenieren, hängt mit der Asynchronizität oder zeitlichen Inkompatibilität beider Ordnungen zusammen.¹²

¹⁰ Ein Befund, der vielleicht erklärt, warum die bekannten Philosophien Zeit entweder (wie Bergson) von der Vergangenheit oder (wie Heidegger) von der Zukunft her begreifen.

¹¹ Diese von Ockeghem im 15. Jahrhundert entwickelte Technik verschleiert das eigentlich einsinnige Thema durch drei verschiedene Tempi, die – unterschiedlich instrumentalisiert und simultan aufgeführt – die zugrunde liegende *eine* Melodie unmerklich verdreifachen. Arvo Pärt hat 1988 den mensurierten Kanon in seiner Komposition *Festina lente* (Schnell langsam) wieder aufgegriffen, indem er dieselbe Melodie nur von den Bratschen in normaler Geschwindigkeit spielen ließ, während die Geigen im doppelten Tempo, die Bässe halb so schnell erklangen. Deleuze entwickelt die drei Zeitebenen in ähnlicher Weise: Auch bei ihm unterscheiden sich Vergangenheit und Zukunft von der Gegenwart durch unterschiedliche Geschwindigkeiten und unterschiedliche Aktualitäts- und Virtualitätsgrade, welche die zugrundeliegende Tempuseinheit umspielen, während sie ihre eigene Gegenwart als 'Werden in zwei entgegengesetzte Richtungen' zur Aufführung bringen.

¹² Vgl. Mirjam Schaub, *Gilles Deleuze im Kino: Das Sichtbare und das Sagbare*. München: Fink, 2003.

(7) *Methodisch*

Um einer neuerlichen Ontologisierung des Zeitbegriffs zu entgehen, wendet sich Deleuze drei sehr verschiedenen Richtungen zu: (a) einer an Peirce und Whitehead geschulten Prozeßlogik; (b) einer strukturalistischen Serialität, welche jede Struktur dadurch definiert, daß ein paradoxes Element, das selbst zu keiner Serie gehört, mindestens zwei verschiedene Sinnserien miteinander kommunizieren läßt; (c) einem systemtheoretisch inspirierten Funktionsbegriff. (In *Mille Plateaux* etwa gibt es intensive Bezüge zu Gregory Batesons *Ökologie des Geistes*.) In dieser Arbeit bin ich nur der zweiten Spur nachgegangen. [Vgl. das Kap. II. über *Woran erkennt man den Strukturalismus?*]

Travestien der Zeit im Werk von Deleuze

Deleuze entwirft in seinen Büchern zahllose, auf den ersten Blick völlig absurde Modelle, wie Zeitlichkeit zu denken sei. Zählt man sie hintereinander auf, dürfte es bei den uneingeweihten Lesern und Leserinnen ein ähnliches lachendes Unverständnis provozieren, wie die berühmte (von Jorge Luis Borges) erfundene chinesische Enzyklopädie, in der 'Milchschweine' und 'Tiere, die dem Kaiser gehören' und solche, 'die mit einem ganz feinen Pinsel aus Kamelhaar gezeichnet sind', in eine Reihe gebracht werden. Im Dickicht aus abstrusen Zeitentwürfen hilft es, sich über die *Medien* Aufschluß zu geben, in denen sich das Werden abspielt:

- (1) Prozesse, die genuin mit Bewußtsein gekoppelt sind (wie Gedächtnis, Einbildungskraft, Urteilskraft) und fast immer eine Art von herkömmlicher Modalzeitlichkeit beinhalten;
- (2) Ordnungen (Medien, Künste), die nach klassischem Verständnis auch unabhängig von unserem Bewußtsein existieren (Literatur, Film, Gemälde);
- (3) philosophische Konzepte (Werden, Struktur, Ereignis), die eine Zwischenstellung zwischen (1) und (2) einnehmen.

Ich gebe hier nur eine flüchtige Idee von den Modellen: Im *Nietzsche*-Buch (1962) entwickelt Deleuze eine Zeitlichkeit des Werdens, die sich als eine in zwei Richtungen gespaltene darstellt, schließlich aber mit dem Begriff der 'ewigen Wiederkehr' in eine große, wenn auch offene Spirale umgebogen wird (*Zeit als Zyklus*). In *Kants kritische Philosophie* (1963) und den *Lessons sur Kant* (1978) erscheint die Zeitlichkeit des inneren Sinns als eine Fluchtlinie, welche mit der zyklischen Zeitvorstellung bricht und sich als 'reelhomogenes Diskontinuum', wie die Kristallologen sagen würden, über lauter Zäsuren errichtet.¹³ Ich will Deleuzes Nachdenken über *Zeit* als den Versuch werten, die ganze in dieser Linie synthetisierte Heterogenität wieder kenntlich zu machen. (*Zeit als labyrinthische Ereignis-Linie, die jedes Vorher von seinem Nachher trennt.*)

¹³ „Lorsque le temps devient ligne droite, il ne borne plus le monde, il le traverse, il n'est plus une limite au sens de limitation, il est limite au sens de: c'est au bout, il ne cesse pas d'être au bout, c'est au sens de passage à la limite. Le même mot 'limite' change radicalement de sens, ce n'est plus l'opération qui limite quelque chose, c'est au contraire le terme vers lequel quelque chose tend, et à la fois la tendance et ce vers quoi ça tend, c'est ça le temps.“ – Deleuze (*LK II*, 3) [Herv. M. S.].

Im *Proust*-Buch (1964/1970) scheint die mit Bergson supponierte Zeitlichkeit der unwillkürlichen Erinnerung ihren performativ richtigen Ausdruck im literarischen Stil zu finden. Das Geheimnis von *le temps retrouvé* liegt bei Proust darin, daß sie Berührung herstellt zwischen Gegenständen im Stande der räumlichen Distanz, so wie *le temps perdu* Distanz zwischen ehemals benachbarten Dingen schafft.¹⁴ Als 'nichträumliche Distanz' kann sie wie der literarische Stil Verbindungen herstellen, die transversal zur sukzessiven Ereignisordnung liegen. Die Zeitlichkeit des Bewußtseins arbeitet wie eine nichträumliche Distanz(enerzeugin). Das, was sie distanziert, besitzt (später) weder Zwischenräume noch Intervalle. „Vielleicht ist die Zeit das: die äußerste Existenz von Teilen verschiedener Größe und Form, die sich nicht anpassen lassen, die sich nicht im gleichen Rhythmus entwickeln, und die der Fluß des Stils nicht zur gleichen Geschwindigkeit führt“ (*PZ*, 91).¹⁵ (*Zeit als Transversale*)

In *Differenz und Wiederholung* (1968) findet sich *Zeit* eingewickelt in einen Wiederholungsbegriff, der als „begrifflose Differenz“ (*différence sans concept*) (*DW*, dt. 30, 43; frz. 23, 36) die Macht der Serie generiert. *Zeit* wird durch unterschiedlich gelagerte 'Synthesen der Psyche' als Wiederholung, Wiederholtes und Wiederholendes in ihre drei Modalzeiten aufgeteilt. Aber anders, als es die klassische Aufteilung will, erscheint Gegenwart als unbewußte, passive, d. h. unwillkürliche Synthese, als reine Kontraktionskonvention der apprehendierenden Einbildungskraft. Vergangenheit ist nicht das, was einmal so war, sondern die sich ständig verändernde Differenz, die ein Mensch zum aktuellen Geschehen in Hinblick auf ein so sich nie ereignet habendes Vergangenes einnimmt. Zukunft schließlich ist das einzige Syntheseprodukt, das spontan und scheinbar willkürlich erzeugt wird. Sie ist nicht mehr an ein bestimmtes Vermögen (wie Einbildungskraft oder Erinnerung) gebunden, sondern eher die deleuzianische Variante der kantischen Urteilskraft, deren einzige Aufgabe in der Bejahung des Sichereignenden besteht. Sie ist Glaube an das Mögliche und eröffnet damit überhaupt erst die Möglichkeit zu einer freien Handlung. (*Zeit und ihre drei Modi als passive und aktive Syntheseleistungen des Bewußtseins*)

Logik des Sinns (*LS*) (1969), parallel zu *Differenz und Wiederholung* verfaßt, fragt nach der *Zeitlichkeit von Ereignissen jenseits des Bewußtseins*. Sie wird als chronische *Zeit* auf der Ebene von Körpern (denen etwas zustößt) entfaltet, zugleich aber auch befragt als eine richtungslose, äonische *Zeit*, wie sie für eine Sprache gelten könnte,

¹⁴ Die Erinnerungsformen bei Proust sind der *Extremfall* eines nichtmetrisierten, nichtchronologischen Zeiterlebens. Unaufhörlich verbinden sie Empfindungen und Eindrücke, obwohl die Erlebnisse, die ihnen vorausgingen, im (Erfahrungs-)Raum kein Ganzes bildeten (vgl. *PZ*, 104). Doch verweisen die Fragmentarisierung und Perforierung des Geschehens in der *Zeitlichkeit* des Bewußtseins weder, wie es Platon wollte, auf das ewig Unversehrte, noch, wie Adorno es dachte, auf das beschädigte Ganze. Sie weisen im Gegenteil darauf hin, daß es das Ganze gar nicht oder nicht mehr gibt; eine Vorstellung, die Bergson mit seiner *durée* vorbereitet hat. Das Ganze ist nie in der Erfahrung gegeben, es muß *erzeugt* werden. Herstellung und Übertragung eines Kontextes, in dem mehr enthalten ist als in der alten Erinnerung selbst, ist das Geheimnis der *mémoire involontaire*. „Das Wesentliche ist die verinnerlichte, immanent gewordene Differenz.“ Combray steigt beim wiederholten Genuß der 'petite Madeleine' auf als eine Vergangenheit, die „niemals erlebt werden konnte“. – Vgl. Deleuze (*PZ*, 51-53).

¹⁵ Dieser Einsicht verdankt die *Recherche* ihre Erzähltechnik. Alle genannten Probleme werden im Text praktisch. Disparatheit, Inkommensurabilität, Zäsuren und Unterbrechungen innerhalb des Erzählten werden nicht kaschiert, sondern akzentuiert. In diesem Sinne funktioniert in Prousts *Recherche* der gewählte Stil wie eine 'Maschine', welche die gesuchte Wahrheit selbst produziert.

die nicht länger an Kommunikation und Sinnstiftung gebunden wäre. Anhand von Lewis Carrolls Teegesellschaft läßt sich gut zeigen, was passiert, wenn Sprache in Gestalt der Wunderlandbewohner körperlich wird, so wie Alicens Körper umgekehrt immer sprachlicher wird.¹⁶ Sie wächst und schrumpft, weil gemäß der Logik unserer Sprache niemand größer wird, ohne zugleich kleiner zu werden. (*Zeit als Körper-Chronos und Sprach-Aon*)

Gebrochene Redundanz

Es gibt in der deleuzianischen Philosophie, vielleicht auch dies eine Lehre aus dem Vorgehen Foucaults, keine Beispiele und damit nur selten Analogieschlüsse. (Sogar die Kinobücher, die viel und gerne auf Filme Bezug nehmen, erkennen nicht den demonstrativen Wert eines Beispiels an.) Dafür gibt es eine gebrochene Redundanz in Form immer neuer Durchführungen zu ähnlich gelagerten Problemen, aufgeteilt auf mehrere Bücher, die wie ein Ritornell einander variieren, ohne sich je zu wiederholen. Deleuzes Bücher formieren sich – als unbewußte Überbietung von Foucaults Publikationsgewohnheiten?¹⁷ – zu triadischen Sinnkaskaden, so wie sich sein ganzes Denken bis in die Kapitelgliederung hinein triptychal entwickelt¹⁸, mit wechselnden Haupt- und Nebentafeln, vergleichbar den offenen, prozessualen Triaden bei Charles Sanders Peirce. Ein im strengeren Sinne philosophisches, im Gestus abstrakt gehaltenes Buch (Philosophie/Wissenschaft) wird fast immer flankiert durch ein Werk, das einen Aspekt des Problems auf einen besonderen Philosophen (und seine Minderheitenphilosophie) bezieht, und dieser Aspekt wird dann wiederum in einem weiteren Buch als künstlerisch (sei es Theater, Malerei, Literatur oder Film) konkretisiert. Für diese uneigentliche Form oder Auflösung der Buchfolge gilt, was für die Triptychen Bacons galt: Sie arbeiten im strengen Sinne koextensiv und nur scheinbar sukzessiv. Sie sind

¹⁶ Vgl. hierzu die Carroll-Exegese in Kap. V, ebenso den entsprechenden Exkurs in Kap. II. Zu Recht weist Pravu Mazumdar, *Foucault (= Philosophie jetzt!)*, hg. von Peter Sloterdijk, München: Diederichs, 1998, darauf hin, daß Foucault, von einer geheimen Sehnsucht nach Verdoppelung und Maskierung getrieben, zwei seiner wichtigsten Bücher am gleichen Tag erscheinen läßt, 1963 die *Geburt der Klinik* und *Raymond Roussel*. Was für Foucault gilt, nämlich den etablierten Gestus der Wissenschaftsgeschichte mit dem subversiven der literarisch-künstlerischen Avantgarde zu konträren, um einmal mehr zu beweisen, daß der Erkenntnisvorbehalt ersterer gegenüber letzterer in Wirklichkeit nichts als Dünkel ist, gilt in radikalerem Sinne noch für Deleuze. Um die Gleichrangigkeit seiner Werke zu behaupten, braucht es kein einendes Datum mehr. Was bei Foucault noch als janusköpfige Buchallegorie (Vorder-/Rückseite) gelten kann, hat sich bei Deleuze zu einem gorgonenhäufigen Spiel mit den Stilebenen ausgeweitet.

¹⁸ In der Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* (3. Auflage, 1799) bemerkt Kant in einer Fußnote, daß man es 'bedenklich' gefunden habe, „daß meine Einteilungen in der reinen Philosophie fast immer dreiteilig ausfallen“ (*KdU*, LVII). Seine Erwiderung an dieser Stelle wird für Deleuze, der die dritte Kritik besonders liebte, im Sinne eines Bekenntnisses zu einer synthetischen Philosophie zutreffen: „Das liegt aber in der Natur der Sache. Soll eine Einteilung a priori geschehen, so wird sie entweder *analytisch* sein, nach dem Satze des Widerspruchs; und da ist sie jederzeit zweiteilig (quodlibet ens est aut A aut non A). Oder sie ist *synthetisch*, und wenn sie in diesem Falle aus Begriffen a priori [...] soll geführt werden, so muß nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich (1) Bedingung, (2) ein Bedingtes, (3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Einteilung notwendig Trichotomie sein.“ – Kant (*KdU*, LVII).

Ansichten ein und desselben Himmels, ein und derselben Erde. Trotz der deutlichen Rollenaufteilung in ästhetische, philosophische und autoren-spezifische Werke geht es nicht um eine Funktionstrennung im Sinne einer Nachordnung der literarisch orientierten Exemplifizierungen gegenüber dem philosophischen Grundlagenwerk. Ein Gedanke erscheint im philosophischen Jargon nicht klarer oder wohlbegründeter als in seiner künstlerischen Gestalt. Kein Teil ersetzt einen anderen, kein Buch besteht ohne das andere, eingeschlossen in einer Bibliothek aus Büchern verweist jedes an seinem Ende auf ein anderes und so fort. Das ist die eine Seite der Wahrheit.

Die andere Seite dieser Wahrheit ist, daß das Werk von Gilles Deleuze – obwohl es sich scheinbar in einem schier überbordenden begrifflichen und konzeptuellen Ideenreichtum verliert – sich in beinahe beängstigender Weise konsequent auf sich selbst bezieht.¹⁹ Zu einem guten Teil erklären sich seine Begriffe nur erschöpfend, wenn man sie als Selbstbeschreibungen seines eigenen Philosophierens begreift. Das gilt insbesondere für sein Frühwerk, in dem das begriffliche 'Besteck' seines späteren Denkens entworfen wird: „Therefore, Deleuze's [...] work constructs an odd sort of history of philosophy in which the connecting links depend not on actual philosophical historiography but on the evolution of Deleuze's own thought“ (Hardt, 1993, xix). Das bedeutet nicht, daß Deleuzes Begriffe in anderen Kontexten wertlos sind, aber er setzt den Bedingungen ihrer Transponierung Grenzen. (Vielleicht liefert dieser Mechanismus einen Hinweis darauf, warum sich – sobald man dem Gesamtwerk mehr als einen Begriff entreißen will – so schnell diese Unsicherheit einstellt, nicht länger zu begreifen, was gemeint ist.) Es geht bei dieser Performativität des deleuzianischen Werks nicht einfach um das legitime Anliegen eines jeden Denkers, das, was er zu sagen hat, in der Wahl seiner Beispiele oder mit stilistischer Fortune zu unterstreichen. Deleuze 'verifiziert' beständig seine eigene Theorie in einer speziell dafür von ihm geschaffenen Schreibpraxis und erzeugt eine ungeheure 'Abgedichtetheit' seines Denkens, die sich in eigentümlichem Kontrast zu der scheinbar leicht herzustellenden Anschlußfähigkeit bewegt. Während der praktisch-politische Teil seiner Arbeit genügend Anknüpfungspunkte für die gegenwärtigen Debatten bietet, ist von einer philosophischen Anschlußfähigkeit nicht unbesehen auszugehen.

Das Werk von Deleuze liefert seine eigene Aufführung nicht nur im Großen mit in Form korrespondierender Bücher, sondern sichert sie auch im Kleinen doppelt und dreifach ab. Die Vorstellung zum Beispiel, daß der Sinn im Satz 'subsistiere' oder die Struktur in ihren eigenen Wirkungen 'insistiere', läßt sich leicht lesen als zwei Hälften einer Figur, die Jacques-Alain Miller treffend als Quasikausalität einer Wirkung oder als 'metonymische Kausalität' (*Sr*, 33) ausgewiesen hat. Gemeint ist damit die „eigentümliche Gegenwart einer Struktur in ihren Wirkungen“, also ihre Art, Rechenschaft abzulegen darüber, „wie sie diese Wirkungen differenziert, während diese sie zugleich assimilieren und integrieren“ (*ibid.*, 33 f.). Diese Beschreibung scheint auch zuzutreffen auf die selbstexplikative Kraft von Deleuzes Arbeiten, die gleichzeitig extrinsische Kritik einfach und intrinsische Kritik schwer macht.²⁰

¹⁹ Zu dieser Einschätzung paßt auch, was Deleuze im Gespräch mit Claire Parnet einmal über den Unterschied seines und Guattaris Schreibstils anmerkt: „Felix behandelt die Schrift wie einen Schizo-Strom, der alle möglichen Sachen mit sich führt. Mich dagegen interessiert, daß eine Seite nach allen Seiten fließt und daß sie trotzdem in sich geschlossen ist, wie ein Ei.“ – Deleuze (*U*, 26) [Herv. M. S.].

²⁰ Hierzu paßt auch, daß Deleuze die Philosophen, mit denen er sich beschäftigte, nie kritisierte. Statt dessen ließ er die entsprechenden Stellen einfach weg. Die Auslassungen De-

Es ist sehr schwer, eine Philosophie nach allen Regeln der Kunst zu kritisieren, wenn ihre Motive, ihre Referenzen, ihre Anspielungen noch so sehr im Dunkeln liegen, wie es bei der deleuzianischen Philosophie der Fall ist. Mittlerweile sind zwar Deleuzes und Guattaris Werk (mit einer Fixierung der Rezeption auf *Anti-Ödipus* und *Mille Plateaux*) weitgehend ins Englische, Spanische, Italienische, Deutsche und Japanische übersetzt, auch hat es genügend Anschlußfähigkeit in seiner antifreudianischen und soziopolitischen Stoßrichtung bewiesen. Es ist jedoch bislang nur spärlich auf seinen philosophischen Gehalt hin untersucht worden. Beim gegenwärtigen Stand der Forschung erscheint Kritik weniger Zeichen von Tiefe, denn Rechtfertigung des Willens, nichts verstehen zu müssen. Sie kann so lange nicht substantiell sein, wie das Werk selbst noch so wenig begriffen und in den bekannten philosophischen Jargon 'rücktransponiert' ist. Die lautesten Kritiker – Manfred Frank (1983) im Versuch, die deutsche Subjektphilosophie zu retten, oder Sokal und Bricmont mit ihrem naturwissenschaftlichen Exaktheitsdünkel (1999) – müssen sich den Vorwurf gefallen lassen, etwas zu kritisieren, das sie überhaupt nicht oder in seinen wesentlichen Impulsen nur ungenügend verstanden haben.²¹

Literatur zum Thema

Deleuze reste diagonal au regard de blocs d'opinion philosophique qui ont dessiné le paysage intellectuel depuis les années soixante. Comme tout grand philosophe, et en parfaite conformité avec l'aristocratie de sa pensée, il constitue une polarité à lui tout seul. (Badiou, 1997, Cover)

Wie haben andere über Deleuze gedacht? Das Spektrum der Reaktionen reicht von persönlicher Polemik (Cressole, 1973) über harsche subjektphilosophische Angriffe (Frank, 1983)²², zu Mißbrauchsvorwürfen seitens selbsternannter Exaktheitsapostel²³,

leuzes wären damit indirekte Hinweise auf ein kritikwürdiges Potential, auf diejenigen Aspekte eines Denkens, die Deleuze selbst nicht zu teilen scheint. – Vgl. Hardt (1993, xix). „Kritisieren heißt bloß feststellen, daß ein Begriff erschöpft ist, seine Komponenten verliert oder neue hinzugewinnt, die ihn transformieren, wenn er in ein neues Milieu getaucht wird. Diejenigen aber, die kritisieren, ohne zu erschaffen, die sich mit der Verteidigung des Erschöpften begnügen, ohne daß sie ihm die Kräfte zu neuem Leben verleihen können: sie sind das Wundmal der Philosophie. Sie sind vom Ressentiment getrieben, all diese Diskutierer, diese Kommunizierer. Sie sprechen nur von sich selbst, indem sie hohle Allgemeinheiten gegeneinanderhetzen. Diskussionen sind der Philosophie ein Greuel.“ – Deleuze/Guattari (*Ph*, 36).

²² In dem Buch von Manfred Frank, *Was ist Neonstrukturalismus?* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983, S. 400-519) nehmen die Vorlesungen 20. bis 25., auf den *Anti-Ödipus* und die damals noch unübersetzten Bücher *Mille Plateaux* und *Differance et Répétition* Bezug. Die Arbeiten mit Guattari werden von Frank aus subjektphilosophischer Hinsicht harsch angegriffen, *DW* aber aufgrund seiner „ungleich anspruchsvolleren und differenzierteren Argumentation“ (ibid., 455) gelobt, eine wirkliche Auseinandersetzung aber vermieden durch einen überlangen Exkurs zu Searles Type-token-Unterscheidung, die Deleuzes Differenz- und Wiederholungsmodell sprachanalytisch eng auf den Leib geschneidert werden soll. Über Franks Faschismusvorwurf (genannt wird der 1993 erschienene Band *Conditio moderna*) schreibt Hesper: „Frank argumentiert nicht, er setzt Signale. [...] Begriffe, die Frank nicht versteht, recherchiert er erst gar nicht, um sie nicht zu verstehen.“ – Hesper (1994, 10).

über jahrzehntelange Ignoranz im Schutz des antirationalistischen Totschlagervorwurfs bis hin zu eher hymnisch-repetitiven Arbeiten (Mengue, 1994; Alliez, 1996), die allesamt wenig Erhellendes anzubieten haben, während sie ihrer Ratlosigkeit über das als überbordend und spekulativ gescholtene Werk von Deleuze/Guattari wortreich Ausdruck verleihen. Wie es scheint, sind alle monographischen Arbeiten über Deleuze gescheitert beim Versuch, das 'System' oder auch 'Antisystem' der beiden Autoren transparent zu machen: Hilflos wiederholt man nur die *en masse* gestifteten Begriffe, weist ihnen die ein oder andere Herkunftsbeziehung zu und kreist in immer gleichen Umschreibungsschlaufen. Wer den Ehrgeiz besitzt, die Schizoanalyse (vgl. Hesper, 1994) als praktikable und nachvollziehbare Methode vorzuführen, kommt bald vom gefaßten Plan ab und bescheidet sich mit durchaus klugen wissenschaftsinternen Neupositionierungen. Am Ende ist die Anschlußfähigkeit von Deleuze/Guattari garantiert, noch bevor das interne Zusammenspiel auch nur der wichtigsten Gedanken ansatzweise gestiftet ist.

Macht man sich allerdings eine gewisse Piraterie zu eigen und arbeitet nur mit ein oder zwei deleuzianischen Konzepten, angewendet auf ein Hockney-Bild (Hesper, 1996), einen Godard-Film (Vogl, 1996), einen Pynchon-Roman (Hesper, 1994) oder die Staatstheorie Carl Schmitts (Balke, 1996), so ergeben sich oftmals fruchtbare Einsichten und interessante Perspektiven. Der 'geregelt Ausbruch' aus dem Werkkontext scheint dem Ziel von Deleuze und Guattari, nämlich philosophische Begriffe wie Personen im Theater der Welt (der Kunst, der Literatur, der Politik) aufzuführen, viel näher zu kommen, als die philologisch minutiöse Rekonstruktion es erlaubt. Wahrscheinlich weil das Werk selbst über so wenig nichttextualisiertes, un- oder vorbewußtes Innenleben verfügt, bietet sich nicht einmal eine dekonstruktive Relektüre eines Jacques Derrida an. Im Gegenteil, man muß die Beziehungen zum 'Außen' intensivieren, man muß – wie Balke und Vogl es in ihrem Sammelband *Fluchtlinien der Philosophie* (1996) beherzt haben – auch Deleuzes Denken „seine Geschwindigkeit wiedergeben, es von der Kontemplation, Reflexion oder Kommunikation der ewigen Werte, Transzendentalien oder Universalien befreien, eben darin besteht das Ziehen einer Fluchtlinie in der Philosophie“ (Balke/Vogl, 1996, 23) [sic].

²³ Alan Sokals und Jean Bricmonts *Eleganter Unsinn. Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften mißbrauchen* (München: Beck, 1999) macht in seiner plumpen Uninspiration sein Titel alle Ehre. Statt zu argumentieren und Gründe für fehlerhaften Umgang mit 'harten' Fakten zu liefern, scheinen beide Autoren zu meinen, die Tatsache, daß sie Naturwissenschaftler sind, erlaube ihnen schon für „die Wissenschaften“ zu sprechen und entledige sie der Last, für ihre Thesen argumentieren zu müssen. Was die beiden mit Blick auf Deleuze und Guattari zu liefern haben, ist ein klares 'bashing': Erst wird Foucault als Autorität bemüht, um ihre eigene Minimalauswahl des beanstandeten Werkes zu retten, dann wird seitenweise zitiert und anschließend in Oberlehrermanier behauptet: „[...] die Gedankenführung [...] ergibt absolut keinen Sinn“ (ibid., 181); „Wiederum ist das Ende des Absatzes sinnlos“ (182) oder einfach nur, der zitierte Text sei „weder logisch noch sinnvoll“ (ibid., 189). An inhaltlicher Kritik erfährt man, in den Fußnoten versteckt – „wir wollen unsere Leser nicht damit langweilen“ (ibid., 182) –, lediglich, daß der von Deleuze/Guattari gebrauchte Chaosbegriff „eine Mischung aus der Beschreibung der Quantenfeldtheorie mit der Beschreibung einer unterkühlten Flüssigkeit“ (ibid., 179) sei und damit weit entfernt bleibe von einer „Theorie nichtlinearer dynamischer Systeme“ (ibid.), die für den physikalischen Begriff aber maßgeblich sei. Diese 'Theorie' selbst halten die Autoren natürlich nicht für erklärungsbedürftig oder fragwürdig.

Eine andere Möglichkeit besteht darin, nicht einfach einzelne Begriffe, sondern komplexe philosophische Konzepte (z. B. das kartesische Subjekt, die saussureschen Zeichen, die kantischen Synthesen oder die augustinische Zeit) mit den entsprechenden Stellen bei Deleuze gegenzulesen, um ihnen versteckte Gesichtspunkte abzugewinnen, ohne genötigt zu sein, das gesamte deleuzianische Begriffssystem aus sich selbst heraus zu verstehen. Wer versucht, im Licht eines anderen – nicht genuin philosophischen – Wirklichkeitsbereichs (Kino, Literatur, Naturwissenschaft) einen Zugang zu Deleuze und Guattari zu finden, wird nicht enttäuscht (vgl. Rodowick, 1997; Fahle/Engell, 1997; Brusseau, 1998; Rajchman, 2000). So hat sich, nach dem anfänglichen Straucheln – gerade in den letzten zwei, drei Jahren – eine reichhaltige, vielschichtige Sekundärliteratur entwickelt, die sich von den verschiedensten Seiten her diesem wie ein Quilt verfaßten Denken zu nähern beginnt. Immer noch werden viel und gern die strategischen Konzepte der beiden zitiert: 'Schizoanalyse', 'Unwahrnehmbar-Werden', 'Minoritär-Werden', 'Deterritorialisierung' oder 'Immanenz-Plan', wobei viele dieser Konzepte in Thomas Pynchons Roman *Mason & Dixon* eine neue Wahlheimat gefunden haben.²⁴ Will man die Strömungen der gegenwärtigen Sekundärliteratur zusammenfassen, zeichnet sich folgende Interessenverschiebung ab:

Deleuze wird weiterhin politisch gelesen, aber (a) zunehmend in einer ethischen Perspektive, die als 'Ethik des Seins' wieder Anschluß an Spinoza (Balke, 1998) oder an Kant erlaubt (Ott, 1998). Das von Deleuze nicht mehr geschriebene Marx-Buch, an dem er bis zuletzt gearbeitet haben soll, schreiben jetzt andere in seinem Sinne (Vogl, Hardt, Negri). Obwohl das Werk sich dieser Reflexion enthält, wird vermehrt nach der medialen Konstitution von Deleuzes philosophischen Konzepten gefragt (Hesper, 1994) oder die 'multiplicité' gar multimedial gewendet. Nicht nur FilmtheoretikerInnen entdecken – mit über zehn Jahren Verspätung – nun die beiden Kinobücher von Deleuze; auch die Technoszene versucht u.a. mit dem eigenen CD-Label *Mille Plateaux 1996* die Lehren aus den *Tausend Plateaux* in ihrer Musik praktisch werden zu lassen. Deleuze, der gelegentlich Pierre Boulez und Richard Pinhas in seine Vorlesungen einlud, wurde frühzeitig für die Musiktheorie interessant (vgl. Catherine Clément & Bob Wilson, 1980; Diedrichsen, 8/1992).²⁵ Dazu paßt auch, daß Deleuze, wie er selbst einmal gestand, gerne schon zu Lebzeiten Pop-Philosoph²⁶ geworden wäre. Das es nun soweit ist, zeigt nicht nur das wachsende Interesse des Feuilletons, sondern auch das wilde und verrückte Buch von Marvin Chlada (Hg.), *Das Universum des Gilles Deleuze. Eine Einführung* (2000), das am akademischen Betrieb vorbei wie eine Schmugglerware seine Leser und Leserinnen fand. In ihm

kommen auch der Zeichner Martin tom Dieck und sein Dichter Jens Balzer zu Wort, deren Deleuze-Comics voller pikuraler Widerhaken und logischer Finessen stecken.²⁷

Félix Guattari verliert das Image als politischer Stichwortgeber von Deleuze und wird zusammen mit den von ihm allein verfaßten (noch unübersetzten) Büchern rehabilitiert²⁸; wenig elegante Komposita wie 'deleuzoguattarian' werden im Amerikanischen beliebt²⁹ (vgl. Bogue, 1989; Genosko, 1997 und 2001; Goodchild, 1997; Hesper, 1994; Jäger, 1997; Schmidgen, 1997). Im selben Zug öffnet sich die feministische Theorie für die Skizze einer aphyllischen Geschlechtlichkeit bei Deleuze (Monique Wittig), kritisiert allerdings seine Gleichsetzung des „Frau-Werdens“ mit dem Unwahrnehmbar-Werden als neue listenreiche Variante, die Frau zum Verschwinden zu bringen (Judith Butler, Lucie Irigaray, Elizabeth Grosz).³⁰

Zuletzt gibt es Unterschiede zwischen der französischen, englischen und deutschen Sekundärliteratur: Höflich gesagt sind viele französische Autoren (z. B. Buydens, 1990) sprachlich und gedanklich zu eng dem Original verhaftet, als daß sich Fruchtbares daraus ableiten ließe; zudem werden philologische oder begriffsgenealogische Anstrengungen nur widerwillig unternommen. Eric Alliez – vor allem in *La Signature du monde ou qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari* (1993) – wendet sich der wissenschaftsstrategischen und institutionskritischen Seite des Denkens von Deleuze und Guattari zu (vgl. das Kapitel „Étiologie de la science“) und charakterisiert mit Rekurs auf Alfred Whitehead ihr Unternehmen treffend als „un sensualisme supérieur fondé sur un principe ontologique expérimental qui contrefectue – entre science et philosophie – la révolution copernicienne en minant son socle épistémologique“ (Alliez, 1993, 71). Richard Pinhas, mit dem Deleuze zu Lebzeiten oft zusammengearbeitet hat, verfaßt später – in *Les Larmes de Nietzsche. Deleuze et la musique* (2001) – eine Art musikalischen Nachruf auf ihre Freundschaft. Ein anderer, stets distanzierter Weggefährte hingegen wie Alain Badiou (1997), der sich seit Deleuzes Tod, im November 1995, in Radiobeiträgen und Podiumsdiskussionen als sein leidenschaftlichster Kritiker zu profilieren gedenkt, argumentiert aus einem zunehmenden Ressentiment heraus gegen die ontologischen Spekulationen im Denken seines ehemaligen Kollegen. *La clameur de l'Être* ist auch die Geschichte einer

²⁴ Vgl. Balzer/Dieck: *Salut, Deleuze!* Zürich: Arrache Cœur, 2000 und *Neue Abenteuer des unglaublichen Orpheus* Zürich: Arrache Cœur, 2001.

²⁵ Darunter: *Chaosmos* (1992), *Les trois écologies* (1989), *Cartographies schizoanalytiques* (1989), *Les années d'hivers. 1980-1985* (1986), *L'inconscient machinique* (1979), *La révolution moléculaire* (1977).

²⁶ Pindar (1998) beschreibt die Suche nach einem gemeinsamen Adjektiv („clumsy but expedient“), „to avoid killing either twin“. Und weiter: „Goodchild does not define a Guattarian, but he does point out the fact that, whereas Deleuze was stubbornly unopinionated, Guattari had an opinion on everything.“ – „As Genosko acknowledges in this welcome Guattari reader, Guattari is only now side-stepping Deleuze's long shadow and appearing in his own right as an intellectual of a considerable stature. We are reminded that to overlook Guattari is to underrate massively the personality of the man and his radical contribution to modern thought. Some commentators argue that Guattari led Deleuze astray into a sort of dilettantisch, irresponsible 'pop philosophy'; other argue that his was in fact their finest hour.“ – Pindar (*Times Literary Supplement*, 2. 1. 1998).

²⁷ Michaela Ott (1998) geht in ihrer Studie *Vom Mimen zum Nomaden. Lektüren des Literarischen im Werk von Gilles Deleuze* im Kontext der Bücher über Sacher-Masoch und Kafka unter den Stichworten *Erniedrigung und Demontage des Gesetzes* genauer auf das *Frau-Werden* am Beispiel der Autorinnen J. Butler, A. Maihofer, E. Grosz, M. Schuller und H. Landweer ein. – Vgl. Ott (1998, 113-150).

²⁴ Schon in *Vineland* versteckte sich der Autor, der selbst im Verborgenen lebt, hinter dem „indispensable Italian Wedding Fake Book“ – gemeint war: *Mille Plateaux* – wie hinter einer verspiegelten Sonnenbrille. – Vgl. Pindar (*TLS*, 2. 1. 1998).

²⁵ Vgl. dazu bislang nur im Internet veröffentlichte Deleuze-Vorlesungen: z. B. vom 22. 7. 1972 über „Édipe, axiomatique musicale (Stockhausen)“, vom 8. 3. 1977 und 3. 5. 1977 mit Richard Pinhas, „Sur la musique“ (vgl. www.imaginez.fr/deleuze/TXTI/Datum.html). Wichtig ist auch die „Conference Presentation on Musical time“ (IRCAM) aus dem Jahr 1978. – Vgl. www.imaginez.fr/deleuze/TXTI/ENG/IRCAMeng.html.

²⁶ „Professor, der ich bin, wünschte ich mir, einmal eine Vorlesung so halten zu können wie [Bob] Dylan.“ – Deleuze/Parnet (*D*, 15).

Haßliebe zwischen dem Anarchisten Deleuze und dem Maoisten Badiou", spürbar noch in dem späten Briefwechsel, den Deleuze 1994 abrupt beendete und niemals veröffentlicht wissen wollte (vgl. Badiou, 1997, 14 f.).³¹ Anders als Badiou mit seiner Attacke gegen die „univocité de l'être" – die eine ironische und witzige Streitformel aus *Differenz und Wiederholung* ist, nicht mehr und auch nicht weniger – verfolgt Véronique Bergen auf 737 Seiten *L'Ontologie de Gilles Deleuze* (2001). In ihrem Buch gibt es auch ein Kapitel über „Le Temps" im Spiegel der Philosophie von den Stoikern, über Platon, Descartes, Kant, Hegel, Bergson bis hin zu Lacan, das für meine eigene Arbeit aufgrund des späten Erscheinungstermins folgenlos blieb.

Während sich die französische Rezeption noch in den 90er Jahren durch starke Polarisierung auszeichnet – aus weltanschaulicher Antipathie einerseits und bedenkenloser, ebenfalls politisch motivierter Akklamation andererseits – und so lange Zeit einer Kritik mit Augenmaß entgegenstand, ist man Deleuze im amerikanischen Raum mit großem Wohlwollen begegnet, was sich auch in einem sehr produktiven, fast spielerisch freien Umgang mit dem Original niederschlägt. Die pragmatischen Momente (die Anleihen an David Hume und Alfred Whitehead, auch Charles S. Peirce) finden schnell Eingang; die Konzepte werden auf ihre politische Relevanz hinterfragt (Mannigfaltigkeit, Minoritätenproblem etc). Man gewinnt den Eindruck, daß die englisch sprachige Wissenschaftswelt – wie etwa Ian Buchanan und John Marks (Hg.) in *Deleuze and Literature* (Edinburgh, 2000) – bereit ist, Deleuze aus dem strukturalistischen Paradigma zu entlassen und beginnt, sich für die Fortschreibung des in *Mille Plateaux* begonnenen Projekts zu interessieren.

Der Amerikaner Michael Hardt – jüngst zusammen mit Antonio Negri auf der *front-list* der Wissenschaftsprosa mit dem Globalisierungs-Epos *Empire* – hat mit *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy* (1993) eine wichtige Auseinandersetzung mit Deleuzes philosophischem Frühwerk vorgelegt. Darin wird die schöne These vertreten, Hegel sei der eigentliche Stifter der poststrukturalistischen Absetzungsbewegung und habe Deleuze bei seiner Suche nach einer „non-dialectical negation and constitutive practice" (Hardt, 1993, xiv) als Grundlegung einer neuen Ontologie negativ angetrieben. Hardt hat als erster jene Besonderheiten der deleuzianischen Texte aufgezeigt, die zu so vielen falschen Verdächtigungen geführt haben. Seine Vorschläge zur Lektüre – *read Deleuze philosophically, recognize [his] selectivity, read*

³¹ „Pour le maoïste que je suis, Deleuze, inspirateur philosophique de ce que nous appelons les 'anarcho-désirants', est un ennemi d'autant plus redoutable qu'il est intérieur au 'mouvement', et que son cours est un des hauts lieux de l'université [Vincennes]. Je n'ai jamais tempéré mes polémiques, le consensus n'est pas mon fort. Je l'attaque avec les mots de l'artillerie lourde d'alors. Je dirige même une fois une 'brigade' d'intervention dans son cours. [...] Deleuze reste impavide, presque paternel. Il parle à mon sujet de 'suicide intellectuel'." – Badiou (1997, 8).

³² Pindar (1998) spricht vor einer „peculiarly disturbing homage", die zuweilen „rather pugnacious and paranoid" sei. Er spielt darauf an, daß der Briefwechsel, der sich zwischen Badiou und Deleuze nach dem Erscheinen von *Was ist Philosophie?* und dem Tod von Guattari, 1992, entspannt, von Badiou als eine Art Konkurrenzunternehmen zur ebenfalls auf dem Austausch von Briefen basierenden Arbeitsgemeinschaft zwischen Deleuze und Guattari gedacht war und er sich um so erbitterter zeigte, als Deleuze sich der Veröffentlichung der Korrespondenz entzog, weil ihm seine eigenen Briefe „too abstract and inadequate" erschienen. „One is tempted to believe that Deleuze was searching for an amicable, Guattari-style division of thought between friends. It was not to be." – Pindar (TJS, 2. 1. 1998).

³³ Erinnert sei an Deleuzes schönen Aufsatz über die Überlegenheit der anglo-amerikanischen Literatur. – Vgl. Deleuze (D, 43-82).

[his] thought as an evolution (vgl. Hardt, 1993, xix, xx) – umreißen sehr genau den auch von mir gewählten Zugang. Eine der jüngeren Einführungen in Deleuze bietet John Rajchman mit seinem Buch *The Deleuze Connections* (MIT Press, 2000). Der Visiting Professor of Art History am Massachusetts Institute of Technology verfolgt die Verbindungslinien, die – wissentlich oder nicht – von der deleuzianischen Philosophie zur Kunst, zu den politischen Bewegungen, zur Neurowissenschaft und zur künstlichen Intelligenz gespannt werden können.

Völlig konträr hier zu nimmt sich James Brusseau gegen jeden voreiligen Konnektionismus gerichtete Studie aus: *Isolated Experiences. Gilles Deleuze and the Solitudes of Reversed Platonism* (New York, 1998).³⁴ Brusseau behandelt Differenz nicht – wie fast alle anderen – als radikales Produktionsprinzip. Differenz bleibt immer auch ein die Erfahrung begrenzender und die Vereinzelung begünstigender Faktor: „Experience must be determined and defined by the same motion that brings the raw forces and material of life into being" (Brusseau, 1998, 47). Mit ihren zahlreichen Verweisen zu Fitzgerald, Borges und Bataille teilt Brusseaus Studie wichtige Impulse meiner Arbeit, manchem Dissens in der Sache zum Trotz. Hervorzuheben sind in der englischsprachigen Diskussion – neben den Arbeiten von Ronald Bogue (1989) – der Sammelband von Constantin Boundas und Dorothea Olkowski *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy* (1994) und der von Paul Patton herausgegebene, von französischen Autoren dominierte Band *Deleuze: A Critical Reader* (1996), mit der ersten wohl annähernd vollständigen Bibliographie der Aufsätze, Essays, Kritiken und Bücher von Deleuze, zusammengestellt von Timothy S. Murphy. Keith Ansell Pearson, Herausgeber des Sammelbandes *Deleuze and Philosophy. The difference engineer* (London, 1997), hat sich an die Exegese von Bergsons *Évolution créatrice* gewagt, um bei einer deleuzianischen „Creative involution" zu enden, die auch die Vor- und Nachteile von Deleuzes Uexküll-Lektüre nicht vergißt: *Germinal Life. The difference and repetition of Deleuze* (London, 1999).

In Deutschland schließlich sind – etwa zeitgleich zu den intensiven Übersetzungsbemühungen – seit Mitte der 90er Jahre diverse Dissertationen zu Gilles Deleuze erschienen, die sich durch kenntnisreiche Lektüre und moderate Übersetzungs- und Rekontextualisierungsversuche auszeichnen (vgl. Hesper, 1994; Schmidgen, 1997; Rölli, 2003). Marc Rölli etwa versucht mit ständigem Rückgriff auf Hume, Kant, Husserl und Heidegger die berühmte deleuzianische Selbstbeschreibung handhabbarer zu machen: Transzendentaler Empirismus wird zum paradoxen 'Übergangsobjekt' hin zu einer von Ereignissen und Intensitätserfahrungen getragenen Immanenzphilosophie. Auch die oft wenig beachtete Einführung von Christian Jäger (1997) ist in ihrem Bemühen, Deleuze vom Antirationalismus-Vorwurf zu befreien und doch noch als systematischen Philosophen zu kanonisieren, lesenswert, vor allem, weil sie auch unbekanntere Deleuze-Texte (über Beckett z. B.) und vieles von Guattari einbezieht. Friedrich Balke (1998) hat eine kluge, an Spinoza orientierte Einführung geschrieben und damit neuerlich die Rezeption von Deleuzes Ontologiebegriff in eine

³⁴ Das Psychogramm, das Brusseau entwirft, geht soweit, daß er Isabelle Eberhardts (1877-1904) Reiseberichte aus dem französisch besetzten Nordafrika vor dem Hintergrund einer deleuzianischen Zeitlichkeit neu in Szene setzt, die jede Form von Kontinuität zu verneinen scheint und deshalb – en passant – die Aufteilung einer einheitlichen Körperlichkeit wie die Transformierung einer ehemals genital fixierten Sexualität befördert.

praktisch-philosophische, ethische Richtung gelenkt.¹⁵ Mit Friedrich Balke wie mit Michael Hardt teile ich die Auffassung, daß man Deleuze als eher klassischen denn transklassischen Philosophen dezidiert philosophisch lesen und befragen muß. „If we wanted to insist on [Deleuze's] rejection of a certain form of philosophical inquiry, we would have to pose the statement in paradoxical form and say (borrowing a phrase from Althusser) that Deleuze develops 'a nonphilosophical theory of philosophy'“ (Hardt, 1993, xix). Die innovative Kraft seines Denkens ist in jener 'konkreten Philosophie' zu suchen, welche den Bezug zu all jenem wahr, was nach herkömmlicher Auffassung zur Nicht-Philosophie – zur Popkultur, zur Gesellschaft, zur Politik, zur Kunst, zur Literatur – zu zählen ist. Diese für Deleuze so charakteristische Kontaktaufnahme des Denkens mit dem Konkreten, Sinnlichen, haben Balke und Vogl (1996) in der Einleitung ihres lesenswerten Sammelbands *Fluchtlinien der Philosophie* wie folgt gewichtet:

Der Philosoph steht [...] keineswegs im Schatten des Dichters, Denken ist nicht etwa ein bloßer Nachvollzug der Dichtung im Medium des Begriffs, aber um bis an die Grenzen dessen gehen zu können, was es vermag, ist das Denken auf die Begegnung mit einem Sinnlichen angewiesen, das zugleich auch das Unsinnliche ist, weil es jede Bedeutung, die ihm zugeschrieben werden könnte, überschreitet. (Balke/Vogl, 1996, 25)

Eben diese Pointe, die Übersinnlichkeit des Sinnlichen, die Nicht-Philosophie oder das Undenkbare im Herzen der Philosophie oder des Denkens, habe ich mit Hilfe der Relektüre des frühen *Kant*-Buchs von Deleuze herauszuarbeiten versucht.

Besonderheiten meines Zugangs zu Deleuze

Ich behandle das Werk von Gilles Deleuze taxonomisch als einen Organismus, der auf ein und dieselbe Frage an verschiedenen Stellen verschiedene Antworten gibt. Es gibt keine eindimensionale oder gar teleologische Entwicklung seines Denkens, „rather a sort of theoretical process of aggregation“ (Hardt, 1993, xix). Es ist unmöglich, bei Deleuze eine schulmäßig durchexerzierte Argumentation zu finden. (Ausnahmen bilden seine Dienstags-Vorlesungen.) Vielmehr werden Beobachtungen, partielle Zuspitzungen, Gegenbeobachtungen und eine Reihe von Formeln immer in thematischen Blöcken zusammengefaßt, die aber in sich heterogen und vielgestaltig bleiben. Die Vorzüge dieses Verfahrens hat Gregory Bateson beschrieben, wenn er erklärt, daß ein Forscher sich zugleich eines lockeren und eines strengen Denkens ('strict and loose thinking') befleißigen müsse, um wissenschaftlich produktiv zu sein.¹⁶

Zu dem rasanten Wechseln zwischen den verschiedenen Argumentationsebenen und -weisen (*high and low*) kommt erschwerend hinzu, daß Deleuze bei jedem neuen Buch davon auszugehen scheint, daß seine LeserInnen alle seine älteren Bücher und deren Argumentation kennen. Wie Michael Hardt treffend formuliert: „Often,

¹⁵ Balke räumt in diesem Buch auch dankenswerter Weise mit jenen drei Mißverständnissen – Monismus, Aktivismus, Amoralität – auf, welche die deutsche Deleuze-Rezeption so behindert haben, und übt scharfe und gerechte Kritik an Manfred Frank, der Deleuze zusammen mit Nietzsche als übelste Vitalisten auf dieselbe Weise zu stigmatisieren gedachte wie Ludwig Klages und Oswald Spengler. – Vgl. Balke (1998, 99–112).

¹⁶ Vgl. die Einleitung von Helm Stierlin in: Gregory Bateson, *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemische Perspektiven*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981, S. 8.

Deleuze's explanations appear incomplete because he takes for granted and fails to repeat the results of his previous research“ (Hardt, 1993, xix; vgl. auch Rodowick 1997, x). Jedenfalls finden sich die Quellen und ausführlichen Belege für eine These immer nur ein einziges Mal expliziert. Später werden diese Konzepte auf die eine oder andere Weise amalgamiert und in das eigene Denken integriert. Deleuze scheint hierauf mit Bob Dylan antworten zu wollen: „Ja, ich stehle Gedanken, aber bitte sehr, keine Seelen“, einen Song, den er in den *Dialogen* mit Claire Parnet als wunderbar hochmütig, aber auch bescheiden rühmt (vgl. D, 15).

Die ablehnende Haltung der kontinentalen Philosophie gegenüber dem deleuzianischen Denken wird häufig damit motiviert, daß Deleuze nie in analytischer Manier argumentiert (was Derrida übrigens auch nicht tut, aber in seinem Fall war man entschlossen, wenigstens 'etwas' verstehen zu wollen). Wie erwähnt, ist Deleuze hieran nicht unschuldig: Zum einen entbehren seine frühen Einführungen in andere Philosophen eines „comprehensive summary of a philosopher's work“ (Hardt, 1993, xix). Weil sie in höherem Grade selektiv vorgehen, wie chirurgische Eingriffe in den Corpus der Philosophiegeschichte wirken (vgl. *ibid*) und immer nach ihrem Gehalt für das eigene Denken ausgelotet werden, setzen sie sich leicht dem Verdacht einer leichtsinnigen Lektüre aus. „Ich erzähle die Geschichte jener Philosophen vereinfacht: ich will nur den Punkt aus jedem System herausheben, der ein Stück *Persönlichkeit* ist und zu jenem Unwiderleglichen, Undiskutierbaren gehört, das die Geschichte aufzubewahren hat“ (Nietzsche, *KSA*, Bd. 1, 801) [sic]. Diese Ankündigung könnte von Deleuze stammen. Ist er darum schon ein treuloser Leser, fragt Hardt und verneint sogleich: „If his readings are partial, they are nonetheless very rigorous and precise, with meticulous care and sensitivity to the selected topics; what Deleuze forfeits in comprehensiveness, he gains in intensity of focus“ (Hardt, 1993, xix).

Zum anderen lassen seine Texte Thesen, Einwände gegen dieselben oder einen Katalog aus guten Gründen vermissen. Daß die Sekundärliteratur mit Forderungen nach mehr diskursiver Transparenz Deleuze zu einem der Ihren machen wollen, verwundert nicht. Doch wie es aussieht, ist das auch so glasklare Argumentieren und Begründen ein so gut gehüteter und verteidigter Fetisch der europäischen Wissenschaftslandschaft, weil es die wachsende gesellschaftliche Irrelevanz der Geisteswissenschaft durch ein Hochhalten imaginärer oder uneingelöster Standards kompensieren soll, ohne daß das Argumentieren und Begründen für sich allein in der Lage wären, substantielle Erkenntnis zu verbürgen.¹⁷ Der ausgeprägte 'Widerwillen' Kafkas gegen

¹⁷ Hegel warnte schon 1807 eindringlich davor, Wahrheit zu betrachten als eine „ausgeprägte Münze, die fertig gegeben, und so eingestrichen werden kann“ (*PhdG*, 29): „Es ist aber nicht schwer einzusehen, daß die Manier, einen Satz aufzustellen, Gründe für ihn anzuführen, und den entgegengesetzten durch Gründe ebenso zu widerlegen, nicht die Form ist, in der die Wahrheit auftreten kann. Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst, jene Methode aber ist das Erkennen, das dem Stoffe äußerlich ist. [...] Das wissenschaftliche Erkennen erfordert aber vielmehr, sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben, oder, was dasselbe ist, die innere Notwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen.“ Am meisten haßte ich den Hegelianismus und die Dialektik“ (*KS*, 12), in den *Cressole*: „Am meisten haßte ich den Hegelianismus und die Dialektik“ (*U*, 15). Doch erinnert Michael Hardt (1993, x) zurecht an das Hegel-Buch von François Châtelet (1968, 2), in dem dieser stellvertretend für seine Generation festhält: „[Hegel] determined a horizon, a language, a code that we are still at the very heart of today. Hegel, by this fact, is our Plato: the one who delimits – ideologically or scientifically, positively or negatively – the theoretical possibilities of theory.“ Hardt schließt:

'Antithesen' (zit. nach Balke/Vogl, a.a.O., 15) ist auch bei Deleuze einem eher schematischen Verständnis der dialektischen Bewegung geschuldet, demzufolge es „immer nur das Selbe ist, das sich im Anderen verneint und wiederfindet“ (ibid.). Deleuzes Antipathie zum Trotz – die sich weniger auf Hegel selbst, denn auf die Hegel-Exegese von Alexandre Kojève und Jean Hyppolite stützen dürfte – kommt sein Verständnis vom Philosophieren als Schöpfen neuer Begriffe Hegels Anliegen oft sehr nahe.

We find that Deleuze often poses his project not only in the typical language of Hegelianism but also in terms of typical Hegelian problems [...]. Paradoxically, in his effort to establish Hegel as a negative foundation for his thought, Deleuze may appear to be very Hegelian. (Hardt, 1993, xi)

Zwar betrachtet Deleuze – anders als Hegel – den Begriff nicht als evolutives Produkt einer historischen Aufklärung des Bewußtseins über sich selbst, sondern als schöpferischen Ausdruck einer gelungenen Setzung. Über das Gelingen der Begriffsbildung aber entscheidet auch bei Deleuze letztlich das 'immanente Leben' (*PhdG*, 40) eines Gegenstandes, das, wenn es sich auch nicht – wie bei Hegel – selbst erst seinen Begriff bilden muß, so doch niemals abstrakt und uneigentlich werden darf. Begriff (Sprache) und Wirklichkeit sind auch bei Deleuze nie antipodisch gegenübergestellt. Vielmehr muß sich gerade 'das Wirkliche' als das „in sich Lebende, das Dasein in seinem Begriffe“ (*PhdG*, 35) entfalten, ganz wie es Hegel in seiner Vorrede verlangt. Dieser Rückgang zu den Phänomenen selbst, die Deleuze weniger in der sozialen Wirklichkeit als in den verschiedenen Künsten findet, das 'Herauswingen' der Begriffe aus dem – mit Hegel unterstellten – immanenten Leben des Mannigfaltigen selber, mag eines der Motive sein für Deleuzes Abneigung, das bewegliche Wirkliche durch allgemeine Konzepte, Tendenzen und Generalthesen in eine Gestalt zu pressen, die dem Prozessualen nach seiner Überzeugung äußerlich sein muß.

Meine eigene Arbeit verstehe ich als Beitrag, Gilles Deleuze trotz oder wegen dieser Schwierigkeiten der akademischen Wissenschaft 'zurückzugeben', indem ich die Berührungs- und Reibungspunkte seines Denkens auf ein zwar beschränktes, aber wichtiges Teilstück der abendländischen Transzendentalphilosophie beziehe, nämlich auf das Nachdenken über Zeit. Zwar nimmt meine Arbeit wegen dieser systematischen Fragestellung im wesentlichen auf die 'akademischen' Werke Bezug (auf das Kant-Buch, auf *Logik des Sinns* und *Differenz und Wiederholung*), aber die Relektüre ermöglicht doch eine Neubewertung, die quer liegt zu der gemäß Raymond Bellour und François Ewald 1988 getroffenen Einteilung in (1) philosophiegeschichtliche, (2) psycho- oder schizoanalytische Werke und (3) Bücher über Literaten und Künstler (vgl. *U*, 197-226). Obwohl ich gerade *Mille Plateaux* (1980) für das reichste Buch von Deleuze/Guattari halte, hat die von mir gewählte Perspektive auf den Zeitbegriff dazu geführt, daß die Werkgruppen (nach Bellour/Ewald) Eins und Drei in den Vordergrund rücken, während die psychoanalytisch ausgerichteten Werke von Deleuze und Guattari kaum in den Blick geraten.

Das hat zur Folge, daß meine Arbeit eine Würdigung von Félix Guattari versäumt und zudem das Bild eines seltsam unpolitischen, dafür aber hoffentlich radikal-philosophischen Deleuze entwerfen wird. Dieses unfreiwillige Absetzen vom *mainstream* der Forschung ist, wie ich hoffe, verzeihlich, wenn es mir gelingt, mit Hilfe der Zeit im Einklang mit einer „verallgemeinerten Chromatik“ (*TP*, 135), wie sie in *Mille*

„Any account of Continental poststructuralism must take this framework of generalized Hegelianism as its point of departure.“ – Hardt (1993, x).

Plateaux projiziert ist, eine Linie kontinuierlicher Variation auch in die Deleuze-Forschung hineinzugetragen.⁵⁰ Wenn sich diese Arbeit also weniger als Kritik, denn als Explikationsversuch des deleuzianischen Werks versteht, woran wird sich ihre Qualität entscheiden? An der Beantwortung der folgenden drei Fragen will sich diese Arbeit messen lassen. Die erste zielt auf die 'Rückübertragung' Deleuzes in die klassische Philosophie, die zweite will neue Impulse für die Deleuze-Forschung geben, die dritte bemüht sich um die intrinsische Erklärung einer wichtigen Nahtstelle innerhalb des deleuzianischen Denkens. Alle Fragen sind bislang in der Forschung unbeantwortet geblieben.

- (1) Gelingt es der deleuzianischen Zeitphilosophie, so inhomogen sie auf den ersten Blick auch sein mag, durch den Fokus auf die Sehnsuchtsformel des „temps à l'état pur“ und den Gegenwarts- und Ereignisbegriff die klassische Problemstellung der Zeitphilosophie voran zu bringen?
- (2) Wie läßt sich das gesamte Werk – insbesondere das Verhältnis seiner philosophiegeschichtlichen zu seinen literarischen oder künstlerischen Arbeiten – reorganisieren, wenn sich der Verdacht erhärtet, daß sein Denken implizit die Sehnsuchtsformel nach „ein bißchen Zeit im reinen Zustand“ umspielt?
- (3) Leistet das Nachdenken über Zeitlichkeit als ein Werden in den Dingen einen Beitrag zu dem vollzugstheoretischen Dilemma? Erwa, indem sich eine 'Logik des Simultanen' von einer 'Logik des Sukzessiven' unterscheiden läßt, je nachdem, in welchem Medium Zeit verhandelt wird?

Zwei Arten der Erörterung wechseln einander ab: *close und wide reading* ...

Vogelperspektive, Kartographie des Überblicks: Über weite Passagen werden die deleuzianischen Positionen entlang seiner Bücher entfaltet. Ich nähere mich hier eher konservativ, schulmäßig den Texten, klopfe sich auf Thesen ab, versuche wiederkehrende Gedankenfiguren in eine diskutierbare Form zu bringen, forsche nach werkimmanenten Gründen für offensichtliche Vorlieben und Merkwürdigkeiten, spitze vielfach zu, werfe Fragen auf, probiere Antworten oder muß passen. (Das Nichtverstehen blieb mein ständiger Begleiter.) Was man hierbei zu sehen bekommt, ist aus der Vogelperspektive nicht mehr als ein Haufen Erde, der auf- und durcheinander geworfen neben dem verdeckten Maulwurfsbau liegt.

⁵⁰ Auch das Fehlen der beiden *Spinoza*-Bücher mag in meiner bewußten Ausparung der erbsischen Dimension des deleuzianischen Denkens durch den besonderen Fokus auf Zeitlichkeit gerechtfertigt sein. Wenn ich allerdings auch keine tiefgehende Auseinandersetzung mit Heideggers Zeitbegriff führe, obwohl sie auf der Linie meines Denkens läge, so dies vor allem, weil Deleuze speziell auf die Zeitproblematik bei Heidegger nie explizit Bezug nimmt. Ausnahmen bestätigen die Regel: ein einziger Satz in den Kant-Vorlesungen, eine längere Anmerkung zu Heideggers Differenzbegriff (vgl. *DIW*, 93), ein untergeordnetes Beispielspiel aus *Was ist Philosophie?* (vgl. *Ph*, 64), eine Polemik in *Dialoge* mit Claire Parnet (vgl. *D*, 20). Die gleichwohl sinnvoll erscheinende Erarbeitung impliziter Bezüge bedürfte zunächst einer ausführlichen Deutung des ebenfalls in der Forschung umstrittenen Zeitbegriffs Heideggers; eine Vorarbeit, die ich im Rahmen dieser Untersuchung nicht leisten konnte. So habe ich mich auf zwei kürzere Heidegger-Exkurse im zweiten Kapitel über *Logik des Sinns* beschränkt, auf die Schlußpassagen von *Sein und Zeit* und auf die Andeutung der Ereignisproblematik im Aufsatz „Zeit und Sein“.

Binnenperspektive, Ausgrabungen von verschüttetem Gedankengut: Zum anderen ist die Arbeit reich an Exkursen. In ihnen gehe ich Anspielungen in Deleuzes Philosophie nach, verfolge gelegte Spuren zurück auf ihre latente Begründungsfunktion für eine scheinbar ungeschützte Behauptung.¹⁹ Die Lektüre der Exkurse ist ein Angebot an diejenigen Leser und Leserinnen, die sich Vertiefung wünschen. Die Exkurse haben die Aufgabe, Lücken und Leerstellen in der Argumentation zu schließen, die anderenfalls zu Deleuzes Lasten ausgelegt werden könnten. Im Rückgang auf den von Deleuze oft selbst nicht ausführlich angeführten Ausgangsstoff – auf die Merkwürdigkeiten der teleologischen Urteilskraft Kants, die Sitz- und Sprachordnung der verrückten Teegesellschaft bei Lewis Carroll – bin ich, ähnlich wie Michael Hardt (1993), bestrebt, der deleuzianischen Interpretation die Skurrilität zu nehmen.²⁰ Ein Eindruck, der sich zum einen aufgrund ungenügender Kenntnis der Fülle und Diversität des von Deleuze bearbeiteten Materials, die Anlaß zu Argwohn gibt.

Um im Bild vom Maulwurf zu bleiben: Man muß schon in den Maulwurfsbau hinabsteigen, damit man den locker aufgeworfenen Erdhügel aus Fragen – den man beim hastigen Überfliegen erkennen kann – überhaupt als *Arbeit* zu schätzen lernt. In den Exkursen versuche ich meine Leser und Leserinnen wirklich mit in die Enge und in das Dunkel der Texte zu nehmen. Es liegt in der Natur der Sache, daß man nicht immer Trüffel findet. Auch ein guter Maulwurf kann nicht ewig unter der Erde bleiben, so wenig wie sich ein Taucher ständig unter Wasser aufhalten kann. Man kann immer nur etwas Kleines, Transportables mit nach oben befördern, etwas, was einem als singular erscheint. Es wäre nicht im Sinne der Erfinderin, aus diesem Singulären wiederum eine 'allgemeine' Theorie über Deleuze zu entwickeln. So verstanden leisten die Exkurse etwas anderes als Erörterungen aus sicherer Distanz: In ihnen wird der Unterschied spürbar zwischen einer Ex-cathedra-Erörterung und einer mit den Lesern und Leserinnen teilbaren Lektüreerfahrung. Eine bündige Interpretation ergibt sich – wenn überhaupt – erst am Schluß eines Exkurses. Es bedarf bei einem Autor wie Deleuze des Durchgangs durch das Material, des Umwegs über eine genaue Beschreibung, bevor sich die Details zu einem Bild zusammenfügen, das im Idealfall eine Bewertung der deleuzianischen Interpretationsleistung ermöglicht. Man kann die interpretative Exaktheit und Subtilität Deleuzes nur ermessen, wenn man zu seinem Ausgangsmaterial zurückkehrt, sich die Filme und Bilder ansieht, über die er schreibt, wenn man die Texte Kafkas, Borges, Blanchots, Klossowskis studiert. Dennoch bleibt am Ende die Einsicht, daß „jede Interpretation [...] in eine Übertragungsgeschichte verwickelt [ist], das heißt in eine Liebesgeschichte, die im Grunde immer eine schlimme Wendung nimmt“ (Didi-Huberman, 1997, 196).

¹⁹ Wie im Fall der Fußnote Sechs im sechsten Kapitel des *Zeit-Bild(es)*, in der Deleuze das verschachtelte Traumgleichnis Leibnizens am Ende der *Theodizee* zur „Quelle der gesamten modernen Literatur“ erklärt. – Deleuze (ZB, 174; 391).

²⁰ „For example [...] many of Deleuze's claims for Nietzsche's attack on the dialectic remain obscure unless we read into them a Bergsonian critique of a negative ontological movement.“ – Hardt (1993, xix).

II. ZEITLICHKEIT ALS PARADOXES ELEMENT DER STRUKTUR

*Differenzieren – Verschieben – Serialisieren:
«Woran erkennt man den Strukturalismus?»*

Was geschieht, wenn man – wie in der Einleitung vorgeschlagen – den Begriff *Zeit* immer dort einfügt, wo in *Woran erkennt man den Strukturalismus?* (*A quoi reconnait-on le structuralisme?*) von Struktur (*structure*) die Rede ist?

Der Strukturbegriff im Frankreich der 40er und 50er Jahre erfährt seit seinen Ursprüngen in der Sprachwissenschaft durch Saussure zunächst eine ethnologische, später eine psychoanalytische Ausdeutung. Man stellt sich vor, daß eine Struktur einerseits transkulturell stabil und andererseits in ihrer konkreten Ausprägung variabel und flexibel sei; daß sie unbewußt wirke, d. h. sich ohne Wissen oder Kontrolle der Akteure vollziehe; daß sie sich dennoch innerhalb einer symbolischen Ordnung artikuliere (Ritus, Brauch, Volkstum). Die Annahme einer *unsichtbaren Struktur*, die das Verhalten regelt (seine Normen wie Abweichungen), ist damit nur über ihre *Wirkungen im Sichtbaren* zu legitimieren. Sie ist keine apriorische Bedingung der Möglichkeit, sondern eine Bedingung der Wirklichkeit von sozialen und kulturellen Prozessen, die durch eben diese Wirklichkeit ihrerseits veränderbar bleiben. Die virtuelle Struktur und ihre konkreten Aktualisierungen bedingen sich wechselseitig, keine ist 'ursprünglicher' als die andere.

Lacan wendet – im Ausgang von Lévi-Strauss' Freud-Deutung – all diese Eigenschaften auf das *Unbewußte an*. Dabei kristallisiert sich ein 'Unbewußtes des Unbewußten' heraus. Alle herkömmlichen Annahmen über dieses Unbewußte werden dabei verkehrt. Mit der Einführung des Strukturbegriffs ist das Unbewußte nicht länger als Ort des Eigenen, Privaten, Klandestinen zu verstehen, sondern vielmehr als 'überpersonale', symbolische Funktion aufzufassen, die ganz eigenen Tauschprozessen unterliegt. Lacan leitet dreierlei aus dieser Identifizierung ab,

- daß das Unbewußte eher ein kollektives, denn ein privates ist, daß es leer ist, eine zu aktualisierende Struktur, die *sinnerzeugend arbeiten kann*;
- daß es deshalb der Ort ist, an dem die Begegnung mit dem anderem stattfindet (etwa mit dem phantasmatischen 'Begehren des Anderen');

¹ Dieser Hinweis stammt von Lévi-Strauss, der die Fremdheit des Unbewußten gegenüber persönlichen Erinnerungsgesetzen mit der Fremdheit des Magens gegenüber der verzehrten Nahrung vergleicht und das Unbewußte zu einem Organ erklärt, das sich darauf beschränkt, uns Strukturgesetze aufzuerlegen. – Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie I*, S. 224; zit. nach François Dosse, *Geschichte des Strukturalismus*, Bd. 1: „Das Feld des Zeichens (1945-1966)“, übers. v. Stefan Barmann, Hamburg: Junius, 1996, S. 177.