Differenz und *différance*

Eine Untersuchung über den Differenzbegriff Gilles Deleuze‘
und sein notwendiges Verhältnis zur *différance* Jacques Derridas

Jens Himmelreich

Magisterarbeit am Studiengang Philosophie der Universität Bremen
Begutachtet von Prof. Dr. G. Pasternak und Prof. Dr. P. Bürger
Eingereicht im Januar des Jahres Neunzehnhundertneunundneunzig

Inhalt

Einleitung *5*
Beginnen 5
Sekundärliteratur 6

1. Die Differenz *10*
Der Aufbau von *Differenz und Wiederholung* 10
Einleitung: Wiederholung und Differenz 12
Die Differenz an sich selbst 14
Die Wiederholung für sich selbst 21
Das Bild des Denkens 25
Die ideelle Synthese der Differenz 29
Die asymmetrische Synthese des Sinnlichen 33
Schluß: Differenz und Wiederholung 35
Zusammenfassung 37

2. Die différance *40*
Der ‚Begriff' der *différance* 40
Noch einmal – die *différance* 45

3. Différance und Differenz *47*
Schlüsselkonzepte 47
Strategische Interventionen 49
Unterschiede 51

4. Der Unterschied von Differenz und différance *56*
Was bisher geschah 56
Noch einmal: organische und orgische Repräsentation 56
Dekonstruktive Explikation 58
Der Unterschied von Dekonstruktion und Standortwechsel 59

Schluß *61*

Literatur *62*

Einleitung

Man schreibt nur auf dem vordersten Posten seines eigenen Wissens, auf jener äußersten Spitze, die unser Wissen von unserem Nichtwissen trennt und das eine in das andere übergehen läßt.

Gilles Deleuze[1]

Vielleicht habe ich damals gedacht, daß zu wissen, wohin man geht, zweifellos eine Hilfe sein kann, um sich im Denken zu orientieren, doch nie dazu verholfen hat, einen Schritt zu tun, im Gegenteil.

Jacques Derrida[2]

Beginnen

Aber wie? So: Die Differenz ist nicht der Unterschied. Jede Verwechslung wäre fatal. Unterschiede bestimmen in einer Spezifikation den Begriff. Sie sind statisch. ‚Einen Unterschied machen' bedeutet die Bestimmung, die Unterschiede von der Kategorie bis zum Individuum aufsammelt. Die Differenz ermöglicht das alles. Sie ist der dynamische Prozeß, der die Unterschiede erst herstellt. Sie ist das Ereignis, das in der Bestimmung seine Spezifikation und seinen Tod erfährt. Nur sie kann bestimmen und doch wird sie in der Bestimmung nie ausgesprochen. Sie ist der Ungrund, der sich der Repräsentation entzieht.

Oder so: Das Grimmsche Wörterbuch kennt vierzehn verschiedene Bedeutungen und Gebräuche des Unterschieds. Er ist das Trennende, die Trennwand, das Diaphragma, aber auch der Raum, der in der Trennung entsteht. Er ist Ausdruck der Verschiedenheit, ohne eine begriffliche Unterscheidung vorzunehmen. Die Abschnitte, Paragraphen, Kapitel eines Textes tragen seinen Namen, sie unterscheiden den Text. Wissenschaftliche Tätigkeit bringt ihn hervor, er begründet ihre Terminologie. Dabei kann er die Handlung des Unterscheidens bezeichnen, die wesentlichen Merkmale bennenen oder ein philosophische Terminus sein. Er kann zwischen präziser Unterscheidung und Verschiedenheit verschwimmen. Als Vermögen ermöglicht er die Unterscheidung. In einer Anweisung, Entscheidung, Erklärung schreibt er vor. In Festsetzung, Bestimmung, Bedingung legt er fest. Selbst die Deutlichkeit trägt seinen Namen. Es wird sich zeigen, daß die Unterschiede nicht die degenerierten Abstammungen eines Ur-Unterschieds sind, daß kein Unterschied so herausragt, daß er alle Bedeutungen *im Kern* umfaßt, daß der Unterschied im Unterschiede, diesem wesentlich ist.

Aufschub des Anfangs. Zwei Stile sind es, mit denen ich konfrontiert bin. Zwei Stile des Fragens. Der eine – Deleuze – bemüht sich um eine Terminologisierung des Problems. Er breitet eine Struktur komplexer Begriffe aus, die es handhabbar machen sollen. Der andere – Derrida – nistet sich in Diskursen ein. Er versucht, die notwendige Unschärfe der Termini zu zeigen. Er spricht die Worte, die schon immer gesprochen wurden, und führt sie dorthin, wo sie gerade noch funktionieren, wo niemand sie bisher vermutet hat. Dazwischen mein Versuch, überhaupt die Stimme zu erheben, überhaupt einen Gedanken zu denken, der nicht sogleich enteignet würde und im Sog des einen oder des anderen verschwünde. Schützen soll mich meine Naivität. Einfach drauflos schreiben will ich. Die Gefahr im Nacken, daß der erste Blick zurück mich erstarren läßt, ob der Kopie, die ich erzeugt habe, enge ich den Blick ein und schaue nur nach vorn!

Was liegt vor uns? Zunächst eine Frage, die Frage nach der Differenz. Gilles Deleuze macht sie in seinem frühen Hauptwerk *Differenz und Wiederholung* zum Thema. Er stellt sie der begrifflichen Differenz und der Repräsentation gegenüber. Damit will er eine neue Ontologie begründen. Sodann eine Konfrontation. Jacques Derrida, der zweite Akteuer meines philosophschen Schauspiels, legt ebenfalls einen *anderen* Differenzbegriff vor. Er ähnelt – noch kann ich dieses Wort in völliger Naivität gebrauchen – dem von Deleuze und ist doch ganz anders. Ich versuche, dieses Verhältnis zu bestimmen. Zuletzt ein Gedanke. Ich formuliere eine These, die ein inneres Bewegungsprinzip der Philosophien Deleuze' und Derridas benennen soll.

Damit folgt meine Arbeit zwei klassischen Schemata – einem der Schule und einem des Bestimmens. Sie folgt dem schulischen Bewertungsschema von Reproduktion, Reorganisation und eigener Stellungnahme. Und sie folgt dem klassischen Schema der Differenz. Ich bestimme zunächst die eine Art, dann die andere, bringe nun die Gattung auf den Begriff, der bereits im Gebrauch war, und nenne die spezifische Differenz, die die Arten dieser Gattung voneinander trennt. Zumindest das zweite Schema wird mir zum Problem. Ich werde versuchen, in meinem Gedanken über den Unterschied von Deleuzescher Differenz und *différance* Derridas den Unterschied mit Differenz und *différance* zu kontaminieren. Die Form bleibt weiterhin dem Schema verhaftet, aber vielleicht läßt sich ja zeigen, daß es nicht mehr so ganz funktioniert.

Der Aufbau der Arbeit folgt der bereits skizzierten Logik.[3] Das erste Kapitel stellt eine ausführliche Rekonstruktion von *Differenz und Wiederholung* dar. Ich folge dabei den Argumentationslinien von Deleuze soweit, wie sie einer umfassenden Explikation des Differenzbegriffes dienlich sind. Die Gründe für manche Exkurse werden erst deutlich, wenn Deleuze' und Derridas Begriffe aufeinander treffen. Das zweite Kapitel stellt die *différance* vor. Auch

1. *Differenz und Wiederholung*, Seite 13f.
2. *Punktierungen – die Zeit der These*, Seite 22
3. Damit wäre ein drittes Schema, das sich meiner Arbeit einschreibt, benannt: das Primat des Inhalts vor der Form.

hier bleibe ich nah an einem Text Derridas. Meine Rekonstruktion der Philosopheme Deleuzes und Derridas versucht zunächst zu verstehen. Ich stelle die innere Logik der Argumentation dar, soweit sie sich mir offenbart hat. Diese internen Explikationen erlauben es mir, im dritten Kapitel einen gemeinsamen Raum auszukleiden, in-dem ich eine Art Übersetzung vornehme. Maßstab sind dabei die strategischen Postierungen der Philosopheme im philosophischen Feld. Um den offensichtlichen Unterschied beider Konzeptionen auf den Begriff zu bringen, folge ich einem Vorschlag Derridas. Im letzten Kapitel versuche ich eine Selbstanwendung. Das bis dahin angesammelte Arsenal von Problematisierungen der Differenzkategorie soll auf den Stand der Untersuchung selbst angewandt werden. Dafür wird es notwendig sein, einen Begriff des Selbstunterschieds als Kategorie jenseits des Hegelschen Kosmos auszuweisen.

Drei Thesen werden vertreten. Erstens. Die Differenzkonzepte von Deleuze und Derrida sind sich sehr ähnlich und sollen ähnliche strategische Aufgaben im philosophischen Feld erfüllen. Der Begriff der Ähnlichkeit wird weiter unten als ‚Transplantationsfähigkeit von Explikationen' operationalisiert. Zweitens. Die Philosopheme Deleuzesche Differenz und *différance* Derridas unterscheiden sich im Gestus, doch das ist nicht wesentlich. Die Kategorie des Wesens verweist auf These drei. Drittens. Das Denken Deleuze' stellt eine notwendige Gefährdung des Denkens Derridas dar und umgekehrt. Diese Gefährdung ist das Medium, in dem das jeweilige Denken allein lebensfähig ist. Um das herauszuarbeiten, versuche ich zu zeigen, daß sowohl Deleuze als auch Derrida sich einer temporisierenden Explikationssprache bedienen müssen.

Wie wird gelesen? Da ich in der deutschen Sekundärliteratur keine umfassende Rekonstruktion von *Differenz und Wiederholung* kenne, habe ich selber versucht, so etwas vorzulegen. Ich bemühe mich den Deleuzeschen Gedanken genau nachzugehen. Dieses Nachgehen ist für mein Lesen wichtig. Ich versuche nicht, das Deleuzesche Konzept in anderen Termini zu rekonstruieren, sondern bemühe mich, die innere Logik des ‚Systems' freizulegen. Was dabei punktuell als Verdopplung erscheint, soll eine Versicherung des Gedankens sein. Wenn bei der Lektüre der Eindruck einer gewissen Hermetik entsteht, ist das wohl nicht zu verhindern. Die Verschiebungen meiner Deleuze-Lesart versucht ein kleinen Abschnitt über die deutschsprachige Sekundärliteratur am Ende dieser Einleitung zu skizzieren. Der Ertrag meiner Lektüren wird erst im dritten und vierten Kapitel eingefahren. Die lange Rekonstruktion des ersten Kapitels und die wesentlich kürzere, gleichartige, des Zweiten sind frei von Vorgriffen auf das gesamte Projekt meiner Arbeit.

Damit wäre der Raum für Bekenntnisse und Geständnisse eröffnet. Zwei weitere möchte ich hinzufügen. Ich habe eine Arbeit über zwei französische Philosophen verfaßt, ohne sie im Original gelesen zu haben. Ich bin der französischen Sprache nicht mächtig. Es gäbe Gründe, die anzuführen wären, wenn gezeigt werden sollte, daß das ‚nicht so schlimm' sei, daß man ‚damit leben könne'. Die Übersetzung von *Differenz und Wiederholung* ist sehr gut, sie bekam den deutsch-französischen Übersetzerpreis der DVA-Stiftung 1988. Viele der philosophische Quellen von Deleuze und Derrida sind im Original deutsch: Nietzsche, Heidegger, Husserl, Freud. Und trotzdem kann der Makel der fehlenden Französischkenntnisse nicht beseitigt werden. Allerdings – und das möchte diese Arbeit auch zeigen – kann kein Makel absolut sein und so mancher ist sogar wesentlich. Wenn meine Arbeit funktioniert, wenn es ihr gelingt einen Gedanken zu denken, dann hat sie jenseits der Frage nach Authentizität ihren Zweck erfüllt. Dabei steht – und diese Bemerkung ist wesentlich – Funktionieren und Authentizität in einem Verhältnis, daß sich nicht beherrschen läßt.

Zweites Bekenntnis. Ich habe für diese Arbeit anderthalb Jahre gelesen und geschrieben. In dieser Zeit haben sich mein philosophischen Vorlieben verschoben. Die Spuren dieser Wandlung sind dieser Arbeit eingeschrieben, und ich habe nicht die Kraft und die Absicht, sie zu tilgen. Die verschiedenen Schichten ‚meines' Textes stehen mir, trotz meiner Versuche sie zu organisieren, auch fremd gegenüber. Einziger Ausweg – ein *tabula rasa* – würde mich in einem Jahr wieder vor dasselbe Problem stellen – hoffentlich!

Terminologischer Einschub. In dieser Arbeit wird sehr oft von Differenzen und Unterschieden die Rede sein. Ich habe mich bemüht, den Begriff der Differenz zu benutzen, wann immer ich das philosophische Konzept meine, das hier verhandelt wird. Wenn es um Unterschiede dieser Konzepte geht, spreche ich von Unterschieden. ‚Unterschied' hat quasi Metasprachcharakter. Daß es sich bei diesen Termini eigentlich (?) um den gleichen Begriff handelt, mache ich zu gegebener Zeit selbst zum Thema.[4]

Sekundärliteratur

Bevor ich mit den Kapiteln der Arbeit beginne, möchte ich einen kleinen Überblick über die Rezeption Deleuze' im deutschen Sprachraum geben. Vielleicht ist es ungewöhnlich, schon in der Einleitung mit ‚Arbeit' zu beginnen? Ich schicke diese Bemerkungen meiner Lektüre im ersten Kapitel hier voraus, weil sie vor allem *vorbereiten* sollen. Meine Lektüre unterhält ein spannungsreiches Verhältnis zur Rezeption. Ich weise im ersten Kapitel kaum darauf hin, der Kontrast ist durch die folgenden Bemerkungen zu erschliessen.

Foucault oder Derrida sind im deutschen Sprachraum übersetzt und diskutiert. Nicht so das Werk von Deleuze.

[4]. Das ‚eigentlich' ist schon mit dem ganzen Problem der Differenz aufgeladen, denn eigentlich (!) wiederholt die Differenz den Unterschied oder schiebt ihn auf.

Foucaults *Die Ordnung der Dinge* erscheint 1966 in Frankreich und 1971 in deutscher Übersetzung. Derridas *Grammatologie* wird 1967 in Frankreich veröffentlicht und 1974 in der Bundesrepublik. Deleuze' frühes Hauptwerk *Differenz und Wiederholung* kommt 1968 in Frankreich heraus und 1992 in Deutschland – mit fast 25 Jahren Verspätung. Der Schwerpunkt meines Überblicks liegt auf der Rezeption von Deleuze' im engeren Sinne philosophischen Hauptwerken – vor allem von *Differenz und Wiederholung*. Ich blende dabei die Rezeptionslinie aus, die mit dem *Anti-Ödipus* beginnt und Deleuze' Werk als eine Art Techno-Philosophie begreift.[5] Da sich meine systematische Frage auf den Differenzbegriff bezieht, ist das möglich.s

Ich betrachte zunächst die drei Bücher, die eine Auseinandersetzung mit der *gesamten* neueren französischen Philosophie führen. In Jürgen Habermas' *Der philosophische Diskurs der Moderne* kommt Deleuze als eigenständiger Philosoph nicht vor. Durch Deleuze' Vermittlung sei Nietzsche „im strukturalistischen Frankreich als Machttheoretiker wirksam geworden." (Ebd., 153) Jenseits von *Nietzsche und die Philosophie* ist Deleuze nicht rezipiert, zumindest nicht erwähnt. Wolfgang Welsch widmet die erste Hälfte seines opus magnum *Vernunft* vor allem der französischen Philosophie. *Differenz und Wiederholung* wird kurz erwähnt, es suche „den Grundriß einer solch neuen und zeitgemäßen Ontologie zu liefern." (Ebd., 356) Gemeint ist eine Ontologie jenseits von Identität und Negation. Das Augenmerk Welschs liegt im wesentlichen auf Deleuze und Guattaris gemeinsamer Arbeit. Welschs eigenes Konzept stellt sich als *transversale Vernunft* heraus und genau dieser Begriff findet sich bei den beiden Autoren. Sie arbeiten am Konzept der Transversalität, am Modell einer offenen Struktur, die von keinem Punkt beherrscht wird. Diesem Gedanken fühlt sich auch Welsch verpflichtet. (Vgl. ebd., 367ff.)

Die intensivste Auseinandersetzung mit Deleuze findet sich in Manfred Franks *Was ist Neostrukturalismus?* Frank bezieht sich vor allem auf *Differenz und Wiederholung*, das er gegen die gemeinsam mit Guattari verfaßten Bände als die „ungleich anspruchsvollere und differenziertere Argumentation" (ebd., 455) bezeichnet. Deleuze Verdienst sei es, „daß er – soviel ich sehe: als einziger unter den Neostrukturalisten – die Bedeutung des Individuums im Prozeß der Sinngebung und -transformation erkannt und in luciden phänomenologischen Analysen bewährt hat." (Ebd., 482) Im Begriff der Intensität – dem Deleuzeschen Individuum wie Frank ausführt – sieht er eine große Nähe zu Sartre und Schleiermacher, die Deleuze auch mit Frank verbindet. Franks Anliegen ist es zu zeigen, wie bei Deleuze ein vorrepräsentatives Individuum das Allgemeine fundiert und sich dennoch seiner völligen Repräsentation entzieht. (Vgl. ebd., 455f.) In diesem Zusammenhang weist er auf die Verwandtschaft von Derridascher *différance* und Deleuzescher Wiederholung hin. (Vgl. ebd., 464) Ein Hinweis, den ich im Folgenden erhärten möchte.[6]

Bernhard Waldenfels Studie *Phänomenologie in Frankreich* liefert ebenfalls eine Gesamtdarstellung eines speziellen Aspekts moderner französischer Philosophie – der Phänomenologie. Aufgrund der phänomenologischen Ausrichtung der Studie, wird die Deleuzesche Philosophie nicht explizit behandelt. Die Stichworte, unter denen Deleuze erwähnt wird – „Philosophie des Begehrens jenseits von Marx und Freud" (Waldenfels 1983, 206), „‚Philosophie du désir' von Deleuze und Lyotard" (ebd., 471), „antilacansche Wende nach 1968 […] ‚Philosophie des Begehrens'" (ebd., 507) –, deuten darauf hin, daß Deleuze vor allem mit seinem *Nietzsche und die Philosophie*[7] und dem *Anti-Ödipus* in Verbindung gebracht wird. So taucht *Differenz und Wiederholung* im Haupttext des Buches nicht auf. Trotzdem gibt Waldenfels einen intimen und wesentlichen Hinweis. Im Abschnitt über Derrida (ebd., 535ff.) nennt eine Fußnote Texte, die Derridas Schreibpraxis charakterisieren: „Vgl. zu diesem Schreibverfahren […] ferner G. Deleuze: *Différance et répétition*, Vorwort." (Ebd., 559) Und wirklich – im letzten Absatz dieses Vorwortes finden sich Sätze, die eher auf Derrida als auf Deleuze zu passen scheinen. „Die Nacherzählung sollte in der Philosophiegeschichte als eine regelrechte Kopie wirken und die der Kopie entsprechende maximale Modifikation enthalten. […] Die exakteste, die strengste

[5]. Beispielhaft erwähnt sei das Musik- und Kulturmagazin *Spex,* aber auch die zu Deleuzes Tod veröffentlichten CDs: Diverse: *In Memoriam Gilles Deleuze* (Mille Plateux/Efa) und Diverse: *Folds And Rhizomes For Gilles Deleuze* (Sub Rosa/Semaphore).

[6]. Im Jahre 1992 hat Manfred Frank seine positive Einschätzung Deleuze'vergessen. In einem Artikel der ZEIT, *Wörter, Wörter, Wörter*, feiert er einen Abgesang auf die Mode des Neostrukturalismus. Anlaß ist unter anderem die deutsche Übersetzung von *Differenz und Wiederholung*. Nachdem er zur gemeinsamen Arbeit von Deleuze und Guattari feststellt: „So reicht die hyperradikale Kapitalismus-Kritik der struktur-konservativen Kapitalismus-Bejahung die Hand." (Ebd.) stellt er bezogen auf *Differenz und Wiederholung* fest, daß Deleuze maßgebliche Autoren abendländischer Tradition, die von seinem Bild abweichen, nicht einmal kenne, daß er anstelle des scharfen Skalpells angelsächsischer Philosophie bei traditioneller und ungeklärter Begriffsanalyse verbleiben würde. Deleuze sei von den weltweiten Forschungsergebnissen „auf eine stupend ethnozentrische Weise unbeleckt." (Ebd.) Vielleicht ist es der Verdienst Peter Bürgers, an gleicher Stelle der Frankschen Polemik die Spitze abgebrochen zu haben. Bürger fragt in seinem ZEIT-Artikel *Schwarze Philosophie*, wie Frank denn gegen eine *Mode* argumentieren könne. Er verweist auf die Doppelstruktur des Poststrukturalismus, der neben philosophischer Argumentation eben auch „surrealistischer Unernst" – aber ein ernster Unernst – sei. Gleichwohl ist anzumerken, daß die Bürgersche Antwort: „Man sollte den Erkenntnissen nachgehen, die die Poststrukturalisten hervorbringen, statt sie für ‚wahr' zu halten." (Ebd.) ebenfalls auf eine Widerlegung des Poststrukturalismus hinausliefe. Sofern die Ebene des ‚Nachgehens' sich von der des ‚für wahr haltens' isolieren ließe, bräche jede poststrukturalistische Theorie in sich zusammen. Die komplizierte Struktur des ‚Nachgehens' im ‚für wahr halten' erfordert für ihre Explikation dekonstruktive Instrumente – im Ernst. Ich werde darauf zurückkommen.

[7]. Ein Buch, von dem Waldenfels schreibt, daß es das französische Schweigen über Nietzsche gebrochen habe. (Vgl. ebd., 514)

Wiederholung korreliert dann mit einem Maximum an Differenz.“ (14) Die Ökonomie dieser Beziehung, dieser Möglichkeit bei Deleuze auf eine Charakterisierung der Schreibpraxis Derridas zu treffen, soll diese Arbeit offenlegen.

Die erste ausführliche Gesamtdarstellung ‚moderner‘ französischer Philosophie in deutscher Sprache ist Vincent Descombes *Das Selbe und das Andere*. Descombes rezipiert *Differenz und Wiederholung* als „– entschieden nach-kantische – ‚Philosophie der Differenz‘ [, die] im wesentlichen eine ‚Lehre von den Vermögen‘ (im stillen: von den Vermögen *des Subjekts*) [ist]." (Ebd., 186f.) Die Theorie der Vermögen wird uns als zentrales Element von *Differenz und Wiederholung* wieder begegnen. Der Hauptteil der Darstellung von Deleuze ist seiner Nietzsche Rezeption in *Nietzsche und die Philosophie* gewidmet. Descombes rekonstruiert die Möglichkeit einer nicht-dialektischen Ontologie der aktiven und passiven Kräfte. Deleuze' Ruf in Frankreich scheint durch sein Nietzschebuch stark geprägt zu sein. Ich verdanke Descombes den Hinweis auf die Nähe der Differenzkonzepte von Deleuze und Derrida. Er behandelt beide Autoren in einem eigenen Kapitel. In ihren Arbeiten käme die französische Philosophie „endlich zum Nerv der Sache. Wir gelangen zu jenem Magnetpunkt der modernen Metaphysik, den die vorhergehenden Diskurse wie abweichende Kompaßnadeln anzeigten." (Ebd., 161) Dieser Magnetpunkt sei ein nicht-dialektischer Begriff der Differenz.

Seit 1997 sind zwei Einführungen in das Werk von Gilles Deleuze erschienen. Christian Jäger verfolgt in seiner Arbeit das gesamte Deleuzesche Werk mittels eines chronologischen Kommentars Deleuzescher Werke. Seine Darstellung folgt in ihrer eigenen Position Deleuze. *Differenz und Wiederholung* bilde dabei den Schluß der ersten, im engeren Sinne philosophischen Phase. (Vgl. ebd., 82) Jäger macht den Gegensatz von Deleuze und Derrida stark, er schreibt, „daß Deleuze im Gegensatz zu Derrida die Differenz (und die Wiederholung) nicht aus kategorieimpliziten Aporien zu bestimmen sucht, sondern seine Kritik über das Potential der Materialität läuft, dem sich das philosophisch-geschichtliche Begriffsdenken nicht weit genug genähert habe." (Ebd., 77) Deleuze' Denken lasse sich im Gegensatz zu anderen Denkern der ‚Postmoderne‘ mit Einschränkung als ‚ontologischer Materialismus‘ charakterisieren. Dieser These möchte ich in meiner Darstellung widersprechen. Auch wenn sich zeigen wird, daß einer der wesentlichen Argumentationsstränge der Deleuzeschen Repräsentationskritik die wilden, freien, ‚materialen‘ Differenzen – ein Feld nicht repräsentierbarer Individuen – sind, möchte ich den Aufschub der Präsenz in einer neuen Zeittheorie als mindestens ebenso wichtiges Deleuzesches Argument aufzeigen. Dieser Aspekt soll eine Wesensverwandtschaft der Konzepte Deleuze' und Derridas begründen, die jetzt noch nicht auf den Begriff gebracht werden kann.[8]

Es ist das Verdienst von Friedrich Balke, in den letzten Jahren verstärkt auf das Werk von Deleuze aufmerksam gemacht zu haben. Ein gemeinsam mit Joseph Vogl herausgegebener Aufsatzband zum Werk von Gilles Deleuze, mehrere Zeitschriftenaufsätze (u.a. Balke 1998a) und eine Einführung in das Denken von Deleuze seien als Beispiel angeführt. Balkes Einführung folgt einer systematischen Linie: Sagen, Sehen, Denken, Leben, Wünschen – so die Überschriften der Kapitel. Balke liest Deleuze als politischen Philosophen und das Deleuzesche Denken als eine politische Antwort auf die traditionelle Metaphysik. Es ist kein Zufall, wenn seine Einführung mit einem modernen, an Deleuze angelehnten Kapitalismusbegriff endet. (Vgl. ebd., 148ff.) Den Zugang zum Deleuzeschen Werk eröffnet die Auseinandersetzung mit *Differenz und Wiederholung*.[9] Es könne „mit einigem Recht als Programmschrift und Hauptwerk der Deleuzeschen Philosophie bezeichnet werden." (Ebd., 23) Deleuze Philosophie der Differenz sei ‚transzendentaler Empirismus‘, denn „der Empirismus ist transzendental, wenn er das Sinnliche aus seiner komplementären Beziehung zum Intelligiblen herauslöst und aus ihm kein neues erstes Prinzip macht." (Ebd., 31) Es gälte eine „Materialität zu denken versuchen, ohne sie dem Materialismus des Körperlichen anzugleichen." (Ebd., 36) Dieser neue Materialismus „begreift sich als eine ‚Theorie singulärer Punkte‘, die miteinander Konstellationen bilden, denen ein genetisches Potential innewohnt." (Ebd., 45) Die Lesart Balkes spielt den Aspekt der offenen Struktur gegen die Möglichkeit der Repräsentation aus. Die nicht-repräsentierbaren, singulären Punkten garantieren, daß das Feld des Denkens von keinem Begriff beherrscht werden kann. Balke führt aus: „Nicht *daß* die Repräsentation eine Gegenwart wiederholt, ist für Deleuze anstößig, sondern *wie* sie sie wiederholt“ (ebd., 47) und verweist auf die Offenheit des Feldes, das keinen Ursprung kennt. Es scheint so, als würde Deleuze philosophisch-präsent gegen die Philosophie der Repräsentation argumentieren. Ich werde im weiteren zu zeigen versuchen, daß Deleuze Argumentation nur dann an Kraft gewinnt, wenn sie als Dekonstruktion einer Präsenz gelesen wird und sich immer in der Schwebe von Dekonstruktion und präsentisch-philosophischer Begründung hält. Erst so kann der Empirismus von seinem empirischen Vorbild abgelöst werden und befreit sich von der Gefahr der zweiten

8. Dieser Unterschied läßt sich bis in die Periodisierung der Deleuzeschen Arbeiten hinein verfolgen. Jäger zählt *Logik des Sinns* bereits zur Phase der „Arbeiten an der Gegenwart“. (Vgl. ebd., 83ff.) Gerade weil *Logik des Sinns* die Deleuzesche Zeittheorie noch einmal in einem gänzlich anderen philosophischen Kontext zu formulieren sucht, würde ich es der ersten Phase zurechnen. (Vgl. Deleuze 1993a, *23. Serie der Paradoxa: Von Äon*, 203ff., und das gesamte Buch)

9. ‚Sagen‘ spielt auf einen der Schlüsselbegriffe von *Differenz und Wiederholung* an: das univoke Sein.

Wiederholung der Zeit – doch dazu mehr im nächsten Kapitel.

Die Aufsatzsammlung *Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie*, herausgegeben von Balke und Vogl, stellt den Versuch dar, sich Deleuze in breiter Debatte vieler Autoren zu nähern. Zu den Themen Philosophie, Politik und Kunst schreiben deutsche, französische und angelsächsische Autoren. Die Beiträge stellen zum Teil erste Übersetzungen wichtiger Aufsätze, zum Teil Originalarbeiten dar. Die einzige Möglichkeit, im Deutschen eine Ahnung von der internationalen Rezeptionsbreite zu bekommen, besteht in diesem Band. Ich kann hier auf die Beiträge nicht im Einzelnen eingehen. Erwähnen möchte ich lediglich, daß der erste Beitrag der Philsophiesektion, Bruce Baugh *Deleuze und der Empirismus*, die Rezeption unterstreicht, die Deleuze bereits bei Balke erfuhr. Deleuze wird als Empiriker nicht-materialer Singularitäten gelesen, die durch ihre Nicht-Repräsentierbarkeit, die begriffliche Beherrschung eines theoretischen Feldes verböten. Der Philosoph, der so am schärfsten bekämpft werden solle, sei Hegel. (Vgl. Baugh 1996, 34ff.) Die quasi-materiale Differenz Deleuze' gegen den idealen Widerspruch Hegels. Diese Lesart ist sehr verbreitet.

Und – ich möchte nun die Konsequenzen aus diesem Schnelldurchgang durch die Sekundärliteratur ziehen – diese Lesart, Deleuzes transzendentaler Empirismus, ist nicht zu bestreiten. Deleuze formuliert sie oftmals selbst, explizit. Wenn ich eine ausführliche Rekonstruktion von Deleuze' *Differenz und Wiederholung* vorlege, möchte ich folgende Ergänzungen anbringen. Erstens, die strukturale Ebene der Deleuzeschen Kritik ist nie von der temporalisierenden zu trennen. Zweitens, mit der für Deleuze zentralen Figur der dritten Wiederholung der Zeit wird die Struktur der Präsenz zerstört. Damit verunmöglicht sich eine logisch-präsente Argumentation und erst hier findet sich das Deleuzesche Argument gegen die orgische Repräsentation, wie Hegels Philosophie bei Deleuze heißt. Drittens, indem Deleuze eine *Ontologie des Impliziten* ausarbeitet, stellt er sich dem Problem des temporisierten logischen Feldes. Viertens, erst wenn der systematische Anschein des Deleuzeschen Textes immer wieder mit seinem dekonstruktiven Impetus konfrontiert wird, kann die ‚Überschreitung des Transzendentalen' gelingen. Punkt vier werde ich in den Kapiteln zeigen, die Deleuze mit Derrida, Differenz mit *différance* konfrontieren.

Kapitel Eins
Die Differenz

Der Aufbau von Differenz und Wiederholung

Differenz und Wiederholung erscheint 1968 in Paris. Es ist die Hauptschrift der Doktorarbeit von Gilles Deleuze.[10] Er legt als Quintessenz seiner fünfzehnjährigen Beschäftigung[11] mit der Philosophiegeschichte den Entwurf einer Philosophie der Differenz vor. *Differenz und Wiederholung* ist sorgfältig aufgebaut und bis in die Struktur der Kapitel hinein auskomponiert. Das Buch besteht aus sieben Teilen, die seine circa 350 Seiten[12] in ungefähr gleichgroße 50-Seitenblöcke teilen:[13] Einleitung, fünf Kapitel und Schluß. Jeder Block besteht aus sechs Unterkapiteln, eine Ausnahme bilden nur das vierte Kapitel mit acht und der Schluß mit fünf Unterkapiteln. Symmetrisch, mit einer Achse in der Mitte, dem dritten Kapitel, ist der Aufbau des Buches. Einleitung und Schluß fassen die fünf Kapitel ein. Die Einleitung trägt die Überschrift *Wiederholung und Differenz*, der Schlußteil heißt *Differenz und Wiederholung.* Der Schluß kehrt die Überschrift der Einleitung um und wiederholt den Titel des Buches. Das erste und das zweite Kapitel bilden einen inhaltlichen Abschnitt wie auch das Vierte und das Fünfte. Die ersten zwei Kapitel kritisieren die Konzepte von Differenz (eins) und Wiederholung (zwei), wie sie eine *Philosophie der Repräsentation* vorstellt. Dabei versuchen die Kapitel, aus der Kritik eigene Konzepte zu entwickeln. Das vierte und fünfte Kapitel versuchen vom Standpunkt einer *Philosophie der Differenz* den Raum des Ideellen (vier) und des Sinnlichen (fünf) zu konzipieren. Im Zentrum des Buches steht das dritte Kapitel *Das Bild des Denkens*. Es legt das Bild eines Denkens frei, welches die Hauptlinie abendländischer Tradition prägt, und versucht, mit einer anderen Sicht auf das Denken einen neuen Ansatz in der Philosophie zu begründen. In diesem Kapitel verläuft die Nahtstelle des Buches, die altes und neues Denken, Repräsentation und Differenzphilosophie miteinander verbindet und trennt.

Die Kernthese des Buches ist, daß die traditionelle Philosophie[14] nicht in der Lage ist, einen positiven Begriff der Differenz zu entwickeln. Differenz wird immer in ihrer Eigenart verfehlt. Sie wird durch das charakterisiert, was differiert, sie wird vom Ergebnis aus betrachtet. In diesem steht die Verschiebung, die sie darstellt, die Kraft, die sie ausdrückt, still. Deleuze versucht diesem Element in seiner Philosophie Ausdruck zu verleihen. „Wir wollen die Differenz an sich selbst und den Bezug des Differenten zum Differenten denken, unabhängig von den Formen der Repräsentation, durch die sie auf das Selbe zurückgeführt und durch das Negative getrieben werden.“ (11f.) Es soll sich zeigen, daß Differenz und Wiederholung, einmal von der Repräsentation befreit, zusammenfallen.

Ich werde im Folgenden den Hauptgang der Argumentation skizzieren. Es wird zunächst auf alle Argumente verzichtet. Nur die Hauptstationen, die im Laufe des Buches durchschritten werden, werden aufgezeigt. Wenn die Orientierung beim weiteren Lesen schwindet, mag es von Vorteil sein, schon eine grobe Karte des Ganzen zu besitzen.

Die Einleitung *Wiederholung und Differenz* vertritt die These, es gebe keinen Begriff der Wiederholung. Jeder Versuch solch einen Begriff zu bestimmen falle mit dem der Allgemeinheit zusammen und verweise, um die Spezifik der Wiederholung auszuweisen, auf eine begrifflose Differenz. Das erste Kapitel *die Differenz an sich selbst* greift dieses Thema auf und stellt die philosophiegeschichtlich entscheidenden Etappen eines Begriffes der Differenz vor. Deleuze zufolge sei das entscheidende Defizit der Tradition das Unvermögen, Differenz positiv zu bestimmen. Sie werde einem Begriff der Identität untergeordnet. Das dritte Kapitel *die Wiederholung für sich selbst* nähert sich von der anderen Seite dem Problem. Anhand von drei Wiederholungsmodellen werden Begründungsmuster untersucht. Gegen ein Modell der Transzendentalität, welches als das am weitesten entwickelte Begründungsverfahren vorgestellt wird, wird der Vorwurf erhoben, es begreife den Raum des Transzendentalen nach dem Vorbild des Empirischen. Alternativ wird ein Konzept des Ungrundes als nichtähnlichem Grund entwickelt. Konstitutives Moment dieses Ungrundes sei die positive Differenz, die wie die Transzendentalität vom Diktum der Repräsentation und Ähnlichkeit zu befreien sei.

Die sich in den ersten beiden Kapiteln ergebenden Kritikpunkte am Begriff der Differenz und der Wiederholung werden im dritten Kapitel *das Bild des Denkens* auf ihren gemeinsamen Kern hin analysiert. Das zentrale Problem bestehe in einem Bild des Denkens, das Denken nach dem

[10]. Die französische Doktorarbeit bestand 1968 aus zwei Teilen: *Thèse principale* und *thèse complémentaire* – Haupt- und Zusatzthese. (Vgl. Eribon 1993) Deleuze legte als Hauptschrift *Differenz und Wiederholung* und als Zusatzthese *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* vor.

[11]. Vgl. seine Studien zu Hume, Kant, Nietzsche, Bergson und Platon, die in den Jahren 1953 bis 68 entstanden sind.

[12]. In der deutschen Ausgaben machen die sieben Blöcke 363 Seiten aus und in der Französischen 367 Seiten. Alle weiteren Angaben beziehen sich auf die deutsche Ausgabe, die über eine Konkordanz zur Französischen verfügt.

[13]. Die Einleitung ist mit 35 Seiten der kürzeste und das vierte Kapitel mit 64 Seiten der längste Teil. Bei der Aufzählung ist das Vorwort mit vier Seiten unterschlagen.

[14]. *Traditionelle Philosophie* oder *Philosophie der Repräsentation* sind Termini, die zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht befriedigen können. Was mit ihnen gemeint ist, auf welchen Nenner welche Philosophien damit gebracht werden, wird sich im weiteren Verlauf der Argumentation erst zeigen.

Bild des Abbildens, des Nachahmens, der Repräsentation begreife. Denken werde in diesem Kontext durch das Gedachte charakterisiert. Das Gedachte, der gedachte Gedanke liefere das Bild des Denkens in der Philosophie der Repräsentation. Die Postulate dieser Philosophie versucht Deleuze freizulegen. Dagegen entwirft er eine Theorie der Vermögen, die keine Ähnlichkeit von Denken und Gedanken mehr denkt. Denken gründe in einer Gewalt, die dem Denken äußerlich sei. Mit diesem Grundsatz versucht Deleuze nun im vierten und fünften Kapitel (*Ideelle Synthese der Differenz* und *Asymmetrische Synthese des Sinnlichen*), eine neue Theorie des Ideellen und der Individuation zu konzipieren. Dabei faßt er das Ideelle nach der Gestalt des Problems, das seiner Lösung nicht ähnelt. Er möchte das Verhältnis Problem-Lösung an die Stelle der klassischen Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit setzen. *Die asymmetrische Synthese des Sinnlichen* beschreibt eine Individuation, in der sich eine Idee realisiert, welche dabei nicht nur in die Existenz tritt, sondern die offene Struktur der Idee differenziert[15]. Den Schluß des Buches bildet der Versuch, nun ausgehend von der positiven, nicht-repräsentativen Differenz die Wiederholung zu bestimmen.

Differenz und Wiederholung ist nicht nur der Versuch eine *Ontologie der Differenz* zu entwickeln. Neben der Hauptlinie der Argumentation entfaltet sich eine *Ontologie des Impliziten*, des Unbewußten des Denkens. Diese Ontologie versucht sich dem zu stellen, was auch als performativer Selbstwiderspruch verhandelt wird, und weniger terminologisch in der Frage: ‚Wie läßt sich eine Theorie des Nichtrepräsentierbaren darstellen?' ausgedrückt ist. Auf die Konzepte, die in diesem Zusammenhang entwickelt werden, sei vorsorglich schon einmal die Aufmerksamkeit der Lesenden gelenkt.[16]

Ein wesentliches Kompositionsprinzip des Buches besteht in der Kritik der Repräsentation. Deleuze wird im ersten Kapitel deutlich machen, daß die Differenz in der Repräsentation auf ‚vier Arten gekreuzigt' ist. In der Analogie des Urteils, der Identität des Begriffs, dem Gegensatz des Prädikats und der Ähnlichkeit der Wahrnehmung. Jedem dieser Aspekte widmet Deleuze ein Kapitel. Je ein Kapitel um die Differenz von der Repräsentation zu befreien. Im ersten Kapitel wird die Differenz von der Analogie des Urteils befreit, im Dritten von der Identität des Begriffs, im Vierten vom Gegensatz des Prädikats und im Fünften von der Ähnlichkeit der Wahrnehmung. Das zweite Kapitel expliziert die komplementäre Figur der Wiederholung, die sich als das *für sich* der Differenz erweist.

Deleuze baut in seinem Buch keine Front zwischen zwei Schlachtreihen der Philosophie auf. Er bedient sich der Philosophiegeschichte als Collage: „Die Philosophiegeschichte muß, wie uns scheint, eine ganz ähnliche Rolle wie die *Collage* in einem Gemälde übernehmen." (14) Philosophen, die *unsere abendländische* Philosophie maßgeblich geschaffen haben wie Platon und Kant, werden in Deleuze Collage zu Zeugen eines anderen Denkens. Deleuze operiert nicht außerhalb der philosophischen Tradition gegen diese, sondern an ihren Ränder, von ihrem Boden aus. Der Gestus seiner Philosophie unterstreicht das.

Deleuze' Begriffspolitik drückt sein Verhältnis zur Tradition aus. Er bedient sich zweier Strategien, um die Probleme, die er anführt, terminologisch zu bewältigen. Die erste Strategie versucht, Begriffe der philosophischen Tradition gegen ihr bisheriger Verständnis zu lesen. Diese Bewegung der Rekonstruktion von Philosophiegeschichte bezeichnet Deleuze als *Arschfickerei*: „Aber vor allem bestand meine Art […] darin, die Philosophiegeschichte als eine Art Arschfickerei zu betrachten oder, was auf dasselbe hinausläuft, unbefleckte Empfängnis. Ich stellte mir vor, einen Autor von hinten zu nehmen und ihm ein Kind zu machen, das seines, aber trortdem monströs wäre. Daß es wirklich seins war, ist sehr wichtig, denn der Autor mußte durch alle Arten von Dezentrierungen, Verschiebungen, Brüchen, versteckten Äußerungen hindurchgehen, was mir nicht wenig Spaß bereitet hat." (Deleuze 1993b, 15) Diese Strategie wird im Folgenden zu beobachten sein. Der Begriff des Problems ist typisch für sie. Deleuze entnimmt ihn der Tradition, er führt ihn mit einer Lektüre Platons ein, qualifiziert ihn in einer Auseinandersetzung mit Kant, bei der offen bleibt, wie ernst sie gemeint ist, und macht ihn dann zur zentralen Kategorie des eigenen Philosophierens. Monstrosität und Echtheit verbreiten dabei eine Aura von ungeheurem Ernst und Süffisance.

Die zweite Strategie entnimmt Begriffe empirischen Kontexten. Sofern Deleuze erkennt, daß in einem wissenschaftlichen Feld Probleme universaler Dimension verhandelt werden, transplantiert er die gewonnenen terminologischen Instrumente in den philosophischen Raum. Die Unterscheidung von einzelwissenschaftlicher Lösung und philosophischem Problem, die weiter unten noch verhandelt wird, erlaubt ihm diese Operation. Deleuze selber spricht von der Philosophie als „Kunst der Bildung, Erfindung, Herstellung von Begriffen". (Deleuze 1996, 6) Dementsprechend wird es, selbst wenn ich ganze Begriffsstränge unterschlage, im Folgenden von Termini ‚wimmeln'.

Eine letzte Bemerkung in eigener Sache sei noch vorausgeschickt. Die Ernsthaftigkeit, mit der Deleuze seine Systemkonstruktion betreibt, und der Charme des Zusammenführens unterschiedlicher Diskurse erzeugen einen Sog logisch-argumentativer Strenge. Die Unsicherheit darüber, warum ausgerechnet jetzt dieser Diskurs

[15]. Dieser Terminus wird im Weiteren seine Präzisierung erfahren.

[16]. Schon im Vorwort deutet Deleuze die Spannung an, die sich nicht auflösen läßt: „Wir haben also über *science* auf eine Weise gesprochen, von der wir – leider – doch ahnen, daß sie nicht wissenschaftlich war." (14)

herangezogen wird, Deleuze rechtfertigt seine textuellen Bewegungen nie explizit, und der Zweifel, ob die jeweilige Begriffsbildung eine Provokation der Tradition sein soll, macht es mir schwer, in meiner Rekonstruktion sicher zu gehen. Immer besteht die Möglichkeit, das Deleuze hinter einer Ecke hervorlugt und ‚Hereingefallen!' ruft. Ich habe mich entschieden, Deleuze völlig ernst zu nehmen und im Notfall mit einem ‚Na und!' zu antworten.

Einleitung: Wiederholung und Differenz

Aufgabe der Einleitung ist es, die Untersuchung zu motivieren. Es wird die These vertreten, daß der Begriff der Wiederholung nicht zu repräsentieren sei. „Die Wiederholung ist nicht die Allgemeinheit." (15) Mit diesen Worten hebt die Einleitung an. Die Allgemeinheit ist „der Inbegriff des allen oder allem Gemeinsamen: im Unterschied zum Besonderen und Einzelnen." (Hoffmeister 1955) Dabei ist es zunächst unerheblich, ob es sich um eine reale Allgemeinheit oder um eine Allgemeinheit im Betrachtenden handelt. Die Allgemeinheit steht den Einzelnen als ihr Gemeinsames gegenüber. Die Wiederholung ist das mehrmalige Auftreten eines Individuums, eines Falls. Der Unterschied beider ist klar. Die Allgemeinheit bezeichnet eine Menge von Individuen, die aus ihrer Sicht gegeneinander ausgetauscht werden können. Die Wiederholung ist an eine Singularität gebunden. Diese kehrt wieder.

Um den logischen Unterschied beider Begriffe genauer herauszuarbeiten, bezieht sich Deleuze auf den Begriff der Blockierung. Das Allgemeine expliziert er mithilfe eines „allgemeinverständlichen Leibnizianismus"[17], demzufolge: „Der Begriff […] sich von Rechts wegen auf ein existierendes besonderes Ding beziehen [kann] und […] dann einen unendlichen Inhalt" hat. (28) Extension und Intension des Begriffes seien umgekehrt proportional. Eine Extension = 1 verlange einen unendlichen Inhalt des Begriffs. Deleuze führt den Begriff der logischen Blockierung ein. „Jede logische Beschränkung des Begriffsinhalts versieht diesen mit einer Extension, die größer als 1, von Rechts wegen unendlich ist, versieht ihn folglich mit einer Allgemeinheit, die so beschaffen ist, daß ihr *kein* existierendes Individuum *hic et nunc* entsprechen *kann*." (28) Allgemeinheit ist als logische Blockierung definiert. Sie verweist im Grad ihrer Blockierung auf eine Taxonomie.

Wiederholung sei auch eine Blockierung. Deleuze spricht von einer Gattung, die „ohne Vergrößerung des Begriffsinhalts in die Existenz übergeht." (29) Damit verletzt sie den oben aufgestellten Grundsatz. Sie habe einen endlichen Inhalt und eine „diskrete Extension", d.h. „ein Wuchern von Individuen, die hinsichtlich des Begriffs völlig identisch sind" (29). Diese Art der Blockierung nennt Deleuze natürlich. Sie charakterisiert die Wiederholung. Mehrere Individuen, die begrifflich völlig identisch sind, oder mehrere Fälle des gleichen Individuums. Der Unterschied dieser beiden Varianten ist begrifflich nicht mehr aufrecht zu erhalten. Die Wiederholung verletzt die Regel der umgekehrten Proportion von Inhalt und Extension, weil ihre Extension *de jure* zwischen unendlich und 1 liegt. Da ihr Inhalt endlich ist, müßte sie einen Inhalt > 1 oder *de jure* = unendlich haben. Sie hat aber eine Extension, der begrifflich *ein* Individuum entspricht. Ein Widerspruch! Dieser zeigt entweder die Unmöglichkeit der Existenz dessen, was bisher als Wiederholung verhandelt wurde, oder er fällt auf die Voraussetzung zurück, daß es möglich sei, für jedes Individuum genau einen Begriff unendlichen Inhalts zu finden. Je nach dem, ob wir von begrifflich identischen Individuen oder von verschiedenen Fällen eines Individuums sprechen, wirkt sich der Widerspruch in die eine oder andere Richtung aus.

Im Weiteren führt Deleuze Beispiele für tatsächliche Wiederholungen an. Die Wortwiederholung in der Sprache, die Wiederholung im Feld der Naturbegriffe und die psychoanalytische Wiederholung. Im einzelnen. Im Feld der Sprache würden Worte wiederholt. Exemplarisch geschehe dies in Gedichten. Da Worte nur eine nominale Definition aufwiesen, sei ihr Inhalt endlich. Trotzdem würden sie in Texten real existieren. Ein Fall von Wiederholung. Im Feld der Naturbegriffe denkt Deleuze unter anderem an die Zyklen der Natur, die etwas, wie z.B. eine Jahreszeit, wiederkehren lassen. Die Begriffe der Natur hätten einen „unbestimmten (virtuell unendlichen)" (30) Inhalt. Damit unterschieden sie sich von Begriffen mit einem aktuell unendlichen Inhalt, die exakt ein Objekt bezeichnen würden. Begriffe virtuell unendlichen Inhalts verwiesen auf völlig identische Objekte, unabhängig davon wie weit ihr Inhalt abgeschritten würde. Unterscheiden ließen sich die Objekte nur durch nichtbegriffliche Differenzen, was Raum-Zeit-Bestimmungen meint.[18] Da die Begriffe der Natur ihre Momente nicht an sich hätten, sondern in einem

[17]. Frank charakterisiert die Position von Leibniz folgendermaßen: „Das ist die These von der Gleichartigkeit des Universellen und des Singulären (mit der charakteristischen Implikation, daß das Individuelle eine ‚Art', wenn auch die allerkleinste, sei)." (Frank 1984, 459f.)

[18]. Den Begriff der nichtbegrifflichen Differenz entnimmt Deleuze der Kantschen Philosophie. Kant sei es, der am deutlichsten „die Korrelation zwischen Begriffen mit einer bloß unbestimmten Spezifikation und nichtbegrifflichen, rein raum-zeitlichen oder gegensätzlichen Bestimmungen (Paradox der symmetrischen Objekte)" (30) kennzeichne. Im Weiteren führt Deleuze den §13 der *Prolegomena* an, der vom angesprochenen Paradox handelt. Kant argumentiert dort: „Wir können daher auch den Unterschied ähnlicher und gleicher, aber doch inkongruenter Dinge (z.B. widersinnig gewundener Schnecken) durch keinen einzigen Begriff verständlich machen, sondern nur durch das Verhältnis zur rechten und linken Hand, welche unmittelbar auf Anschauung geht." (Kant 1977, 149 [A 59]) Es handle sich nicht um „innre Unterschiede, die irgend ein Verstand nur denken könnte", es seien „Unterschiede innerlich, soweit die Sinne lehren". (Ebd., 149 [A 58]) Diese innerlichen Unterschiede sind die nichtbegrifflichen Differenzen Deleuze'.

anderen, im betrachtenden Geist, würden sie auch als entfremdet bezeichnet. Hier liege der Grund für ihre natürliche Blockierung. Das Wiederholungsphänomen in der Psychoanalyse bezeichne eine ähnliche Situation wie die Blockierung der Naturbegriffe. Wer wiederhole wisse nichts davon. Eine Wiederholungshandlung würde ohne Bewußtsein dieses Tatbestandes vollzogen. Die Erinnerung an das Wiederholte sei vorhanden, aber nicht bewußt. „Wenn das Bewußtsein des Wissens oder die Durcharbeitung der Erinnerung fehlt, so ist das Wissen als Wissen an sich nur mehr die Wiederholung seines Objekts.“ (30)

Was leisten die drei Typen der natürlichen Wiederholung? Als erstes zeigen sie, daß es Wiederholungen gibt. Alle drei bezeichnen wir landläufig als Wiederholungen. Zweitens wäre die Frage zu stellen, ob die Typen auch der strengeren logischen Betrachtung der Wiederholung genügen, oder ob sich zeigt, daß mit ihnen etwas Wiederholungsähnliches gemeint ist. Die logische Formulierung lautete: ‚diskrete Extension‘ und endlicher, bzw. virtuell unendlicher Begriffsinhalt oder anders ausgedrückt: Singularitäten, zwischen denen nur eine nichtbegriffliche Differenz besteht. Betrachten wir ein Beispiel aus dem Bereich der Natur: der Winter. Er kehrt jedes Jahr wieder. Welche Unterschiede bestehen zwischen dem Winter 1996 und 1997? Viele, aber keiner von ihnen berührt das Winter-Sein des Winters, sonst könnten wir in einem der Fälle nicht von einem Winter sprechen. Könnte es sich um Allgemeinheiten handeln? In diesem Fall würde sich zwischen Individuen und der Allgemeinheit Winter ein Raum des Besonderen und der spezifischen Differenz ausbreiten. Es gäbe einen a-typ Winter und einen b-typ Winter. Wir könnten die Frage nach dem begrifflichen Unterschied zwischen a-typ Winter 1987 und a-typ Winter 1923 stellen und wären mit dem gleichen Problem konfrontiert. Selbst der Hinweis, daß sich diese Differenzierung beliebig iterieren läßt, ändert nichts an ihrer Struktur, so daß wir die Frage auch als die von Winter 1996 und 1997 stehen lassen können, es sei denn wir verfügten über einen Begriff für jeden Winter, was nicht der Fall ist. Damit steht die Voraussetzung der vollständigen begrifflichen Charakterisierung eines Individuums zur Disposition oder es stellt sich die Frage, ob nicht Möglichkeit und Wirklichkeit auf unsachgemäße, Weise gegeneinander ausgespielt werden. Die Möglichkeit der vollständigen begrifflichen Bestimmung gegen die wirkliche Existenz eines Begriffs je Winter. Einzig ein systematisches Argument kann den Rechtsanspruch der vollständigen Bestimmung einschränken. Dieses hatte Deleuze bereits geliefert, als er sagte, daß Begriffe der Natur ihre Momente nicht an sich hätten, da sie über kein Gedächtnis verfügten.

Es bleibt immer eine nichtbegriffliche Differenz, nämlich der zeitliche Index des Winters, bestehen. Es gibt also Wiederholung. Die Frage, ob wir es mit dem gleichen Winter zu tun haben, der jedes Jahr wiederkehrt oder mit verschiedenen, die begrifflich nicht zu unterscheiden sind, ist jetzt beantwortbar. Es ist gerade die Eigenart der begrifflich-logischen Formulierung des Wiederholungsproblems, eine blinde Stelle der begrifflichen Formulierung zu bezeichnen. Die Singularitäten sind nicht die Gleichen. Es gibt eine Differenz, doch diese ist nichtbegrifflicher Natur. Begrifflich handelt es sich um exakt die gleichen Elemente. Damit haben wir die Frage beantwortet, wodurch der Widerspruch in der obigen Argumentation zustande kam. Er gründete in der Voraussetzung ein Begriff für jedes Individuum.

Deleuze faßt die Situation zusammen: „Die Wiederholung wird von Elementen ausgesagt, die wirklich unterschieden sind und dennoch strikt denselben Begriff besitzen. Die Wiederholung erscheint folglich als Differenz, aber als absolut begriffslose und in diesem Sinne indifferente Differenz.“ (33) Begrifflich ließen sich die Wiederholungselemente nur defizitär explizieren. Die Natur wiederhole, weil sie ihre Momente nicht für sich habe. Der Mensch wiederhole, weil er nichts von dieser Wiederholung wisse. „In all diesen Fällen wiederholt *dasjenige, was* wiederholt, nur dadurch, daß es nicht ‚begreift‘, sich nicht erinnert, nicht weiß, kein Bewußtsein besitzt.“ (33) Aufgabe wäre – und damit taucht zum ersten Mal das Programm von *Differenz und Wiederholung* auf – eine positive Explikation der Wiederholung vorzulegen.

Um einen Vorschlag zu machen, wie das Problem der positiven Explikation anzugehen sei, legt Deleuze zunächst die Unterscheidung von ‚nackter‘ und ‚bekleideter‘ Wiederholung vor. Die begrifflich strenge Wiederholung sei die ‚Nackte‘. Jedes Mal der Wiederholung habe exakt denselben Begriff, trotzdem erscheine es anders. Jeder Winter scheint anders. Jede Wiederholungstat in der Psychoanalyse wiederhole eine ‚nackte‘ Wiederholung auf andere Art und Weise. Es gelte – der begrifflichen Perspektive folgend – unter der ‚verkleideten‘ Wiederholung die ‚nackte‘ zum Vorschein zu bringen. Vor allem am Beispiel der Psychoanalyse diskutiert Deleuze dieses Problem. Er macht den Vorschlag: „Die Varianten drücken eher differentielle Mechanismen aus, die zum Wesen und zur Genese dessen gehören, was sich wiederholt. Man müßte selbst die Verhältnisse zwischen dem ‚Nackten‘ und dem ‚Bekleideten‘ in der Wiederholung verkehren.“ (35) Das Bekleidete sei als die Wahrheit des Nackten zu interpretieren. Die Positivität der Wiederholung liege so im „differentiellen Mechanismus“. Mit diesem Vorschlag verläßt Deleuze den Rahmen des begrifflich strengen Wiederholungsbegriffs. Dieser identifiziert eine ‚bekleidete‘ Wiederholung nur als solche, wenn er ihre Wahrheit in Form des ‚Nackten‘ herauspräparieren kann. Begrifflich wird die Wiederholung durch die Male konstituiert. Deleuze möchte die Verschiebung zwischen den Malen ins Zentrum rücken. Hier vermutet er das dynamische Zentrum des Prozesses. Jedes Mal sei dann eine Station der

Wiederholung, ließe sich aber ohne ihre Differenz zu anderen Malen nicht begreifen. Damit gebe es kein erstes Mal mehr. Die Wiederholung sei das, was im Wiederholen, also auch im Verschieben, das erste und zweite Mal zugleich erschaffe. Die begriffslose Differenz, die der logischen Fassung der Wiederholung wesentlich sei, werde zum Zentrum, um das die Wiederholung kreise.

Am Beispiel der sprachlichen Wiederholung demonstriert Deleuze sehr schön den Wert dieser Verschiebung. „Die defiziente, mangelhafte Wiederholung des Nominalbegriffs oder der Wortvorstellung durch eine positive, überschiessende Wiederholung einer sprachlichen und stilistischen Idee.“ (41) In der stilistischen Idee fänden beide Male des einen Wortes ihr positives Prinzip. Die Wiederholung ist dieses Prinzip. Mit der bisherigen Argumentation ist die begriffliche Fassung des Wiederholungsbegriffs nicht widerlegt. Zunächst werden zwei unterschiedliche Ebenen gegeneinander gestellt. Die begriffliche Ebene gibt ein statischen Bild des Szenariums wieder. Die Ebene der ‚bekleideten‘ Wiederholung verweist auf ein dynamisches Prinzip. Die eine zeigt die Zusammenhänge auf, die aus der begrifflichen Repräsentation des Bildes erwachsen, die andere versucht, die faktische Dynamik der Veränderung freizulegen. Die Logik erhebt nicht den Anspruch, faktische Dynamiken zu erklären, sie ist vielmehr Voraussetzung dieser Erklärungen, die im wissenschaftlichen Raum stattzufinden haben. Die Erklärung der Dynamik hingegen greift auf Begriffe zurück, die den Gesetzen der Logik genügen und nutzt sie, um die faktischen Mechanismen zu charakterisieren.

Das Problem dieser traditionellen Arbeitsteilung von Philosophie und Wissenschaft wird in den Termini *Differenz* und *Wiederholung* auf den Begriff gebracht. Es scheint zunächst so, als ließen sich die Felder des Begriffs und der Sacherklärung streng abgrenzen. Die Explikation der Wiederholung ließ sich nur negativ gestalten. Die Wiederholung lag in einem Mangel begründet und es war nur möglich ihre Elemente mit begriffslosen Differenzen zu unterscheiden. Gibt es vielleicht eine Logik der Wiederholung, die mit der prozessualen Struktur des Gegenstandsfeldes korrespondiert? Anders ausgedrückt: Wenn die Logik des Begriffs eine bestimmte Sicht auf die Sachprobleme der Wiederholung präformiert, so z.B. die Frage nach der Verbindung von erstem und zweitem Mal, gibt es dann nicht die Möglichkeit, aus der Sachlogik des Gegenstandes Rückschlüsse auf eine andere begriffliche Logik zu ziehen? Wenn sich Philosophie und Wissenschaft gegenseitig kontaminieren, besteht dann nicht die Möglichkeit von der Wissenschaft aus den Vorschlag einer anderen Philosophie zu machen? Deleuze würde diese Frage vermutlich verneinen. Gibt es gemeinsame Konstitutionspunkte und Kontaminationen von Philosophie und Wissenschaft, so hat jede Sachlichkeit und jede Logik schon ihre Spuren im Gegenüber hinterlassen. Eine Wissenschaft, von der aus die Philosophie aufzubauen wäre, ist ebensolcher Unfug wie eine Philosophie, die vorab den Boden der Wissenschaft bereitet. Die Suche nach einer Philosophie der Differenz kann nur als Spurensuche in der Philosophie erfolgen und wird immer wieder den Übertritt ins Feld der Wissenschaft erfordern.

Bevor wir uns am Ende der Einleitung verlieren, sei noch einmal Deleuze das Wort gestattet, um die Aufgabe der weiteren Untersuchung zu präzisieren: „Welches ist der Begriff der Differenz – der sich nicht auf die bloße begriffliche Differenz reduzieren läßt, sondern eine eigene Idee, gleichsam eine Idee in der Singularität beansprucht? Und welches ist andererseits das Wesen der Wiederholung – das sich nicht auf eine begriffslose Differenz reduzieren läßt, nicht mit dem sichtbaren Merkmal der unter demselben Begriff repräsentierten Objekte verschmilzt, sondern seinerseits die Singularität als Macht der Idee bezeugt?“ (47) In den Worten dieses Kapitels reformuliert, ist das Programm die Suche nach einer ‚bekleideten‘ Wiederholung, die eine Differenz als Zentrum hat, und einer positiven Explikation dieser Begriffe, die das ‚Nackte‘ der Wiederholung und das ‚Begriffslose‘ der Differenz hinter sich läßt.

Die Differenz an sich selbst

Im ersten Kapitel *die Differenz an sich selbst* versucht Deleuze, philosophiehistorische Modelle des Differenzbegriffs aufzuarbeiten. Der Einleitung folgend, lassen sich zwei Modelle erahnen. Die Differenz taucht zum einen im Begriff auf (begriffliche Differenz) und zum anderen ist sie inneres, dynamisches Moment der Wiederholung. Deleuze beginnt das Kapitel mit einem Denkbild: Es ist dunkle Nacht – dann ein Blitz. Die dunkle Nacht sei reiner Hintergrund, der Blitz – Zeichen des Denkens, Zeus spricht – Vordergrund. Um sich abzugrenzen, um zu sein, bedürfe der Blitz des Dunklen, der Vordergrund des Hintergrunds, die Oberfläche des Untergrunds. Immer wenn ein Etwas auftauche, verweise es auf ein Anderes, das im Hintergrund die Kontur ermögliche, aber nicht selber in der Sichtbarkeit stehe. Der Blitz ist der erste Versuch Deleuzes die Differenz positiv einzuführen. Er wird immer wieder an diesem Bild arbeiten.

„Die Differenz ist jener Zustand, in dem man von *der* Bestimmung sprechen kann. […] Man könnte sagen der Untergrund steige zur Oberfläche auf, bleibe aber weiterhin Untergrund.“ (49)Deleuze setzt das Denkbild mit der Genese *der* Bestimmung gleich. Zunächst existiere nur Indifferenz: Unbestimmtes und unvermittelte Bestimmungen. Dann steige der Untergrund zur Oberfläche empor. Ein Ereignis. Die Bestimmung ist da. Deleuze nennt die Entstehung *der* Bestimmung „einen Unterschied machen“. Im Ereignis – so ließe sich Deleuze Denkbild fortschreiben

– hat die Differenz ihren Begriff, ist sie ‚an sich'. Dort ist sie ein primäres Phänomen. Der Blitz hat keine Existenz jenseits seiner Genese, er ist Entstehen und Vergehen in einem, ohne eine Zone der Stabilität zu betreten.

Die Repräsentation

Die logische Blockierung war der Grund einer Taxonomie. Im Begriff der Repräsentation wird Deleuze versuchen, das Verhältnis von Begriff und Differenz zu präzisieren. Gegenüber dem prozessualen Moment, welches die begriffliche Bestimmung begründet, bezieht sich die statische oder begriffliche Differenz auf eine fertige Taxonomie. Die Differenz ist der Repräsentation untergeordnet: „Als ‚ratio' besitzt das Element der Repräsentation vier Hauptaspekte: die Identität in der Form des *unbestimmten* Begriffs, die Analogie im Verhältnis zwischen letzten *bestimmten* Begriffen, den Gegensatz im Verhältnis der *Bestimmungen* im Inneren des Begriffs, die Ähnlichkeit im *bestimmten* Objekt des Begriffs selbst. Diese Formen sind gleichsam die vier Häupter oder das vierfache Band der Vermittlung. Man wird von einer ‚vermittelten' Differenz sprechen, insofern es gelingt, sie der vierfachen Wurzel der Identität und des Gegensatzes, der Analogie und der Ähnlichkeit zu unterwerfen." (51)

Im Konzept der Repräsentation ist eine zentrale These und ein Kompositionsprinzip von *Differenz und Wiederholung* auf einen Nenner gebracht. Da die Differenz als begriffliche Differenz der Repräsentation untergeordnet ist, besitzen wir keinen positiven Begriff von ihr. Repräsentation und Philosophie bezeichnen die zwei Ordnungen, die das Spannungsfeld des Buches begründen.

Der erste Denker der Repräsentation sei Aristoteles. Deleuze versucht zunächst, Aristoteles' Differenzbegriff in dessen innerer Logik zu explizieren, um die genaue Funktion der Unterordnung der Differenz besser zu verstehen. Eine Differenz besteht für Aristoteles aus etwas Gemeinsamem und einem Unterschied: „Unterschieden nennt man, was anders ist und doch etwas gleich hat, nicht nur der Zahl, sondern auch der Art oder der Gattung oder einem Verhältnis nach."[19] Nur zwei der Differenzen seien bei Aristoteles wesentlich: Gattungs- und Artdifferenzen. Die anderen seien akzidentell, sie kämen im Begriff nicht vor. Die maximalen Gattungsdifferenzen hätten das Problem, daß sie kein Gemeinsames im Begriff mehr besäßen, ihre Differenz beruhe auf Analogie – so wie die eine die höchste Gattung sei, sei es auch die andere. (Vgl. 51ff.)

Um zu zeigen, wie die Analogie der Gattungsdifferenzen im Begriff der Differenz gründe, untersucht Deleuze das Sein als möglichen Kandidat für eine höchste Gattung. Sein sei für Aristoteles keine Gattung der höchsten Gattungen, der Kategorien. „Behalten wir den Grund im Auge, weswegen das Sein selbst keine Gattung ist: weil nämlich, wie Aristoteles sagt, die Differenzen *sind* (die Gattung müßte sich also ihren Differenzen an sich zuschreiben können: als ob das Sinnenwesen einmal von der Menschenart, ein anderes Mal aber von der vernunftmäßigen Differenz ausgesagt würde, indem es eine andere Art bildet …)." (54f.) Deleuze betont, daß Differenzen seien, und weil sie seien, sei Sein nicht die höchste Gattung. Zum besseren Verständnis des Arguments sei kurz auf Aristoteles selber zurückgegangen. Bei ihm liest sich das Argument folgendermaßen: „Die Gattung scheint nicht von der Differenz, sondern von dem ausgesagt zu werden, dem die Differenz beigefügt wird, so das Sinnenwesen vom Mensch, Ochs und den anderen Gattungen, nicht von der spezifischen Differenz selbst." (Aristoteles, Topik, VI, 6, 144a, 35–40) Und Bezogen auf das Sein: „Aber es ist unmöglich, daß das Eine oder das Seiende *eine* Gattung der Dinge sei. Es müssen nämlich bei jeder Gattung Unterschiede *sein*, und jeder Unterschied muß *einer* sein; es ist aber nicht möglich, entweder die Arten einer Gattung von ihren eigenen Unterschieden auszusagen oder die Gattung ohne ihre Arten. Würden demnach also das Eine oder das Seiende Gattungen sein, so würde kein Unterschied ‚seiend' oder ‚eins' sein." (Aristoteles, Metaphysik, III, 3, 998b, 20–27)[20] Deleuze Argument findet sich wörtlich bei Aristoteles. Da die Differenzen sind, kann Sein nicht höchste Gattung sein, ergo ist die Differenz der Gattungen analog.

Ich rekonstruiere das Argument zum besseren Verständnis. Aristoteles beweist indirekt. Voraussetzung ist: „es müssen nämlich bei jeder Gattung Unterschiede *sein*". Eine Hypothese wird untersucht: Sein sei oberste, höchste Gattung. Aus Voraussetzung und Hypothese folgen zwei Widersprüche („es ist aber nicht möglich"): „die Arten einer Gattung von Ihren eigenen Unterschieden aussagen" und „die Gattung ohne ihre Arten" aussagen. Wäre die Hypothese wahr, könnte die Voraussetzung nicht gelten: „Würden demnach also das Eine oder das Seiende Gattungen sein, so würde kein Unterschied ‚seiend' oder ‚eins' sein." Also gilt die Hypothese nicht: „Aber es ist unmöglich, daß das Eine oder das Seiende *eine* Gattung der Dinge sei."

[19]. Aristoteles, Metaphysik, V, 9, 1018 a 12. An dieser Stelle folge ich der Übersetzung des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* (Ritter 1971), Stichwort Differenz. Schwarz (Aristoteles, Metaphysik) übersetzt ‚*me monon …, alla'* mit ‚allerdings nicht …, sondern", das *Historische Wörterbuch* mit „nicht nur …, sondern". Anders ausgedrückt: für Schwarz sind die numerischen Unterschiede bei Aristoteles keine Differenzen, im Sinne des *Historischen Wörterbuchs* sind es Differenzen. Da dieser Differenztyp in der *differentia numerica* sogar seinen eigenen Terminus finden wird, folge ich dem *Historischen Wörterbuch*.

[20]. Wenn ich den Begriff des Unterschieds kommentarlos mit Differenz wiedergebe, so folge ich meiner oben ausgeführten terminologischen Konvention. Daß der Deleuzesche Begriff der Differenz genau das meint, was in der deutschen Übersetzung von Aristoteles als Unterschied wiedergegeben wird, ist evident.

In eigenen Worten klingt das Aristotelische Argument folgendermaßen. Voraussetzung ist, daß es keine Gattung ohne Differenzen gibt und das Differenzen *sind*. Das bedeutet, Differenzen sind Arten der Gattung Sein. Wir betrachten eine beliebige Gattung G, ihre spezifische Differenz D, diese existiert notwendig laut Voraussetzung, und die so erzeugte Familie der Arten A*. A sei eine beliebige Art der Familie A*. G ist Art der Gattung Sein, denn Sein ist laut Hypothese höchste Gattung. Aber auch D ist Art der Gattung Sein, denn D ist laut Voraussetzung *seiend*. Die Frage ist, wie sich nun D und G zueinander verhalten. Es gibt drei Möglichkeiten. Erstens kann D gegenüber G den Status einer Gattung besitzen. Zweitens kann D gegenüber G eine Art sein. Drittens kann die Verbindung von D und G nur in der höchsten Gattung Sein bestehen, so daß sich ihre Ableitungen direkt nach der Wurzel teilen. Es gilt nun alle drei Möglichkeiten zum Widerspruch zu führen. Erstens. Wäre D Gattung von G würde für alle Arten von G gelten, daß sie ebenfalls D wären. D wäre also nicht artbildende Differenz, es gäbe kein A – Widerspruch („Gattung ohne ihre Arten"). Zweitens. Wenn D eine unmittelbare oder eine vermittelte Art von G wäre, nennen wir diese Art B, so wäre die Anwendung von B auf die anderen Mitglieder der Familie B* sinnlos. D könnte also nicht artbildende Differenz von G sein, denn dafür müßte die Anwendung auf alle Mitglieder der Familie A* sinnvoll sein – Widerspruch („die Arten einer Gattung von ihren eigenen Unterschieden auszusagen"). Drittens. Es gilt das gleiche Argument wie für Zweitens. Wären D und G in unterschiedlichen Zweigen des Ableitungsbaumes, wäre die Anwendung von D auf G sinnlos, es gäbe keine Arten – ein Widerspruch. Wesentlich für diesen Beweis ist die gleiche Natur von Differenz, Gattung und Art.

Da die Gattungsdifferenz *nur* auf Analogie beruhe, sei die maximale Differenz bei Aristoteles die Artdifferenz. „Kurz die vollendete und maximale Differenz ist die Kontrarität in der Gattung, und die Kontrarität in der Gattung ist die Artdifferenz." (52) Die maximalen Gattungen, als univoke[21]Gattungen ihrer Art, besäßen nur einen äquivoken Begriff, der sie zusammenschliesse. Das Sein sei für jede Gattung ein anderes. „Vom Sein an sich spricht man in so vielen Bedeutungen, als es Formen der Aussageweisen gibt. Denn wievielfach diese ausgesagt werden, sovielfach bezeichnen sie das Sein." (Aristoteles, Metaphysik, V, 7, 1017a, 23f.) Zusammengefaßt heißt das: Die univoke Art erzeugt äquivoke Gattungsdifferenzen, weil Differenzen sind.

Die Artdifferenz genügt dem oben zitierten Begriff des Unterschieds am besten. Sie ist, sie ist wesentlich, ihr Gemeinsames hat einen univoken Begriff. *Einen Unterschied machen* bedeutet die Spezifikation eines Objekts durch Verdichtung seiner höchsten Gattung und aller artbildenden Differenzen in einem Begriff. Die Differenz wird zur „vermittelten Differenz, insofern es gelingt, sie der vierfachen Wurzel der Identität und des Gegensatzes, der Analogie und der Ähnlichkeit zu unterwerfen." (51) Mit dieser Unterwerfung meint Deleuze die Differenz am Leitbild der Artdifferenz und die Operation der Spezifikation. Ich werde die oben zitierte Unterwerfung unter die Repräsentation kommentierend zusammenfassen.

Die Differenzen werden „in die Identität in der Form des *unbestimmten* Begriffs" (ebd.) eingeschrieben. Die Differenzen sind im Inneren eines Begriffs eingeschlossen. Die Identität des Begriffs ist unabhängig vom zu spezifizierenden Objekt wie auch von den einzuschreibenden Differenzen. Sie ist wie eine leere Hülle, die vor jeder Spezifikation die Einheit der Bestimmung sichert. Die „Analogie im Verhältnis zwischen letzten *bestimmenden* Begriffen" (ebd.) meint die Differenz der höchsten Gattungen. Die Äquivozität des Seins korrespondiert der Eigenschaft der Differenzen, daß sie sind. Der „Gegensatz im Verhältnis der *Bestimmungen* im Inneren des Begriffs" (ebd.) bindet die Differenz an die durch sie generierten Arten, er läßt sie als bi- oder multipolare Bestimmung aufscheinen, in welcher der Prozeß der Bestimmung verschwunden ist. Durch „die Ähnlichkeit im *bestimmten* Objekt des Begriffs" (ebd.) wird die Differenz der Objekte in den Raum des Akzidentellen verbannt. In der Repräsentation Aristotelischen Typs, Deleuze nennt sie organische oder endliche Repräsentation, stellen Identität und Analogie, Gegensatz und Ähnlichkeit die prozessualen Momente der Differenz, also die Differenzierung, still. Im Paradigma der Artdifferenz ist sie ihrer flüssigen Momente beraubt. *Einen Unterschied machen* heißt nicht mehr Prozeß oder Ereignis, sondern Spezifikation.

Was ist der Ertrag dieses Deleuzeschen Exkurses? Am Anfang stand die Feststellung, daß in der Repräsentation bei Aristoteles die Unterordnung der Differenz unter den Begriff ihren Ausgangspunkt hat. Die Rekonstruktion der Aristotelischen Argumente sollte das Zentrum der Repräsentation zeigen. Die Form der Repräsentation (vierfache Wurzel), also auch die Äquivozität des Seins, gründet in der Prämisse, daß Differenzen sind. Die Unterordnung der Differenz unter die Repräsentation ist keine Folge einer spezifischen Ontologie, sondern deren Zentrum. Die Stillstellung der Differenz, ihre Reduktion auf Gattungs- und Artcharakter, erzeugt die Repräsentation, in der diese Stillstellung als vierfache Wurzel zu explizieren ist. Die Problematik der Differenz wird zum heimlichen Zentrum einer Tradition der Philosophie. Damit zeichnet sich zum ersten Mal eine Alternative ab. Ein prozessualer Differenzbegriff könnte mit einer Philosophie der Univozität des Seins korrespondieren.

[21]. *Univok*, von lateinisch *unus* ‚einer' und *vox* ‚Stimme', ‚Name', einnamig, eindeutig, hier: in einer Bedeutung. Der Gegensatz ist *äquivok*, ‚doppelsinnig', mit unterschiedlichen Bedeutungen.

Univozität des Seins

Deleuze untersucht eine Ontologie, die die *Univozität des Seins* denkt. Duns Scotus sei ihr erster Denker. Bei ihm bleibe das Konzept des Seins abstrakt. Ihren ersten Höhepunkt erreiche die Univozität mit Spinoza. Dieser stelle ein Ontologie vor, die aus den Aristotelischen Problemen herausführe. Das Denken Spinozas ist ein entscheidender Bezugspunkt für Deleuze' Philosophie.

„Anstatt das univoke Sein als neutrales oder indifferentes zu denken, macht er aus ihm ein Objekt reiner Bejahung. Das univoke Sein verschmilzt mit der einzigen, universalen und unendlichen Substanz“ (64). Spinoza stelle der geschaffenen Natur (natura naturata) die unendliche Substanz als Gott und als schaffende Natur (natura naturans) gegenüber. Die Indidviduen, die geschaffene Natur, haben ihren Grund im Prinzip des Individuierens, in Gott. Mit der Dreiheit Substanz, Attribut, Modus denke Spinoza die ontologische Struktur der Welt im Schema des Ausdrucks.[22] „Die Attribute verhalten sich in Wirklichkeit wie qualitativ verschiedene Bedeutungen, die sich auf die Substanz als ein und dasselbe Bezeichnete beziehen; und diese Substanz verhält sich ihrerseits wie eine ontologisch eine Bedeutung im Verhältnis zu den Modi, die sie ausdrücken und in ihr individuierenden Faktoren oder intensiven innerlichen Graden entsprechen.“ (64)

Um die Funktion der Ontologie Spinozas zu erklären, führt Deleuze das Modell des Satzes ein. Mit dem Übergang vom Urteil zum Modell des Satzes werde es möglich, die Univozität des Seins zu denken. „Im Satz, begriffen als komplexe Entität, unterscheidet man: die Bedeutung oder das Ausgedrückte des Satzes; das Bezeichnete (was sich im Satz ausdrückt); das Ausdrückende oder Bezeichnende, die numerische Modi darstellen, d.h. differentielle Faktoren, die die bedeutung- oder bezeichnungtragenden Elemente kennzeichnen.“ (58) Angewandt auf die Problematik des Seins ergibt sich Folgendes. Die Bedeutung oder das Ausgedrückte verweise auf die höchsten Gattungen, auf die Formen der Aussageweisen, auf die Attribute Spinozas. Das Sein (die Substanz bei Spinoza) könne als Bezeichnetes, als das, was sich ausdrücke, gedacht werden. Das Sein drücke sich in den Ausdrücken, den Modi, aus. Wichtig sei, daß das Sein sich *in gleicher Weise* in den numerischen Modi ausdrücke, daß es sich nicht um ein Verhältnis der Analogie handle. „Es [das Sein] ist für alle ‚gleich‘, sie [die Modalitäten] selbst aber sind nicht gleich. Es sagt sich in einer Bedeutung von allem aus, sie selbst aber sind nicht gleich.“ (59) „Es gehört zum Wesen des univoken Seins, daß es sich auf individuierende Differenzen bezieht, diese Differenzen aber besitzen nicht dasselbe Wesen und variieren das Wesen des Seins nicht“ (59). Das Sein sei Individuationsprinzip oder Differenzierung. Das, was individuiert werde, sei jedesmal etwas anderes, aber im Akt der Individuation drücke sich univokes Sein aus. Die Beziehung des Individuums zum Sein sei gänzlich anders organisiert als in der endlichen Repräsentation. Diese vermittle Individuum und Sein über eine lange Kette von Artdifferenzen, akzidentellen Differenzen und einer Kategorie. Sein und Individuum seien sich am fernsten. Das univoke Sein aber drücke sich unmittelbar im Einzelnen aus.

Das univoke Sein drehe das Begründungsverhältnis von Artdifferenz und Individuum um. „Man muß nicht nur zeigen, wie die individuierende Differenz wesentlich von der Artdifferenz abweicht, sondern zuerst und vor allem, wie die Individuation von Rechts wegen der Form und der Materie, der Art und den Teilen und jedem anderen Element des konstituierten Individuums *vorausgeht.*“ (62) Das univoke Sein ist das, was „als transzendentales Prinzip, als bildnerisches, anarchisches und nomadisches Prinzip wirksam wird, das mit dem Individuationsprozeß gleichzeitig ist und die Individuen ebenso aufzulösen und zu vernichten wie vorübergehend zu konstituieren vermag.“ (62) Deleuze versucht, vom Prozeß ausgehend zu denken. Das Primäre sei die Individuation. Dem Prozeß entstamme das Individuum, und er könne es auch ständig wieder zerstören. Dieses Moment, Differenzierung, Macht der Konstitution und der Zerstörung, sei das univoke Sein. Es sei – in gleicher Bedeutung – allem gegenwärtig, obwohl seine Konstituenten differieren.

Genau wie bei Aristoteles sind die Differenzen bei Spinoza, nur hinter ihrem Sein verbirgt sich jeweils etwas anderes. Während es in der Ontologie der Repräsentation auf analoge Weise von den Aussaggeweisen abhing, ist das Sein Spinozas das dynamische, das generierende, das schöpferische Prinzip der Aussage, das was sich aussagt. Deleuze spricht in diesem Zusammenhang von reiner Bejahung. Bejahung ist das dynamische, das prozessierende Moment; Bejahung ist das, was der Repräsentation entgeht; Bejahung wird zu einer wichtigen Kategorien des Deleuzeschen Denkens. Bejahung bezeichnet den Unterschied von Aristotelischer Differenz und univokem Sein.

Genau gelesen spricht Deleuze nicht davon, daß das Sein bei Spinoza reine Bejahung sei, sondern es sei „Objekt reiner Bejahung“. Das Problem des Spinozismus, Deleuze zufolge, bestehe in der Unabhängigkeit der Substanz von den Modi. Die Modi hingen von der Substanz ab, nicht umgekehrt. Dieser Sachverhalt bestimme ihre Definitionen.[23] Es sei die große Tat Nietzsches, dieses Verhältnis umgekehrt zu haben – Deleuze spricht von einer kopernikanischen Revolution. „Daß die Identität nicht primär ist, daß sie als Prinzip, aber als sekundäres Prinzip, als *gewordenes* Prinzip existiert, daß sie um das Differente

[22]. Bezüglich der Philosophie des Ausdrucks (ein Deleuzescher Terminus) und des Verhältnisses Spinoza-Duns Scotus vergleiche Deleuze 1993.

[23]. Ethik erster Teil, dritte und fünfte Definition (Spinoza 1989).

kreist – das ist die Natur einer kopernikanischen Revolution, die der Differenz die Möglichkeit ihres eigenen Begriffs eröffnet, anstatt sie unter der Herrschaft eines Begriffs überhaupt festzuhalten, der bereits als identisch gesetzt ist.“ (65) Noch bei Spinoza sei die Identität in der durch sich seienden Substanz, die die Modi trage, begründet. Erst Nietzsche kehre das Verhältnis um. Die Identität, Spinozas Substanz, werde zu einem gewordenen, abgeleiteten Prinzip. Die Substanz kreise um die Modi wie die Identität um die Differenz. Die Differenz gelange zu einem eigenen Begriff und das verdiene den Namen der kopernikanischen Revolution.

Kopernikanische Revolution. So bezeichnen Philosophierende einen entscheidenden Einschnitt, eine grundsätzliche Wendung. Wenn Deleuze den Terminus benutzt, sind drei Ausrufezeichen am Rand zu vermerken, und die Antwort auf das gestellte Problem der positiven Explikation von Wiederholung und nichtbegrifflicher Differenz müßte sich abzeichnen. Mit Kopernikanischer Revolution bezeichnet Deleuze den Moment, in dem das Begründungsverhältnis von Differenz und Identität verkehrt wird. Schrieb die Repräsentation – ich werde sie nun vom Begriff Aristotelische ablösen – die Differenz in die schon gesetzte Identität ein, wird nun die Differenz genötigt, die Identität zu erzeugen und zu erklären. Wie? Zunächst liefert Deleuze ein Stichwort: „Eine solche, durch die Differenz hervorgebrachte Identität, wird als Wiederholung bestimmt.“ (65) Der zweite programmatische Begriff des Buches enthüllt sich als das Eigentliche der Identität.[24] Deleuze schlägt vor, ausgehend von einer Philosophie der Differenz und des Prozesses, die Identitäten als Wiederholungen zu denken. Wenn etwas wiederhole, entstehe das Selbe. Die Wiederholung generiere die Identitäten und zerstöre sie auch, genau wie das Individuationsprinzip. Identität kreise um die Differenz, univokes Sein und Wiederholung würden zusammen fallen. „In der ewigen Wiederkunft ist das univoke Sein nicht nur gedacht und sogar bejaht, es ist vielmehr tatsächlich verwirklicht. Das Sein sagt sich in ein und derselben Bedeutung aus, diese Bedeutung aber ist die der ewigen Wiederkunft als Wiederkunft oder Wiederholung dessen, wovon es sich aussagt. Das Rad in der ewigen Wiederkunft ist zugleich Erzeugung der Wiederholung, ausgehend von der Differenz und Selektion der Differenz ausgehend von der Wiederholung.“ (66)

Zusammengefaßt. Deleuze führt das univoke Sein als Individuation ein. Es steht damit als dynamisches Moment den statischen Kategorien der Repräsentation gegenüber. Sein ist nicht das Allgemeinste gegenüber dem Einzelnen, sondern Prinzip der Individuation. Dieses Prinzip kann erst dann konsequent gedacht werden, wenn die Stabilitäten zu abgeleiteten Phänomenen werden. Im positiven Begriff der Differenz werden Stabilitäten durch die Wiederholung gedacht. Wiederholung ist die prozessuale Struktur der Identität.

Hegel und Leibniz

Die Kritik der Repräsentation im Namen der Differenz und des Prozesses stellt nur eine Möglichkeit dar, die Differenz zu befreien. Während Aristoteles für jeden Begriff eine endliche Spezifikation kennt, und damit die Bezeichnung *endliche Repräsentation* begründet, gibt es eine Tradition der unendlichen Bestimmungen. „Der Begriff der Grenze selbst erhält eine völlig andere Bedeutung: Er bezeichnet nicht mehr die Schranken der endlichen Repräsentation, sondern im Gegenteil die Matrix, in der die endliche Bestimmung fortwährend verschwindet und entsteht, sich fortwährend in der orgischen Repräsentation umhüllt und entfaltet.“ (67) Wenn die Differenzphilosophie versucht, das Dynamische an sich einzukreisen, ist die orgische Repräsentation das Votum dafür, den Raum der Bestimmung nicht zu verlassen. In der orgischen Repräsentation werden unendlich viele Bestimmungen generiert. Ein bestimmter Begriff der Unendlichkeit ermögliche die Kritik an der endlichen Repräsentation. Jeder Begriff stehe im Verhältnis zum Ganzen. Die Differenz sei befreit aus ihrer Mittelstellung zwischen Gattung und Art. Sie werde zum dynamischen Prinzip, das unendliche Bestimmungen erzeuge. Zwei Denker dieser Tradition diskutiert Deleuze: Hegel und Leibniz. Ich verfolge hier nur die Kritik der Hegelschen Philosophie. Hegel und seine Explikationen der Differenz: Identität, Negation, Gegensatz und Widerspruch werden im Weiteren immer wieder auftauchen, um eine Auseinandersetzungsfolie für die Bestimmungen der nichtbegrifflichen Differenz abzugeben. Leibniz steht Deleuze wesentlich näher. Das Leibnizsche Modell liegt dem zugrunde, was im vierten Kapitel als Differenzphilosophie Salomon Maimons betrachtet wird, seine Diskussion kann hier entfallen.

Deleuze bezeichnet Hegel als den Denker des unendlich Großen. Deleuze versucht, die Grundzüge der Hegelschen Differenzbegriffs aufzuzeigen. Etwas bestimme sich nur im Durchgang durch alles andere. Die Bestimmung führe zum Ganzen. Damit denke Hegel das unendlich Große der Theologie. Die Differenz sei Bestandteil der Identität; sie sei Differenz der Identität. Sie gehe in den Gegensatz ein, der jede Identität als ihr Negatives bestimme. Diese Figur – Gegensatz der Identität und Identität – sei der Widerspruch. Er schließe die Differenz in den bipolaren Gegensatz ein. „Der Hegelsche Widerspruch verneint nicht die Identität oder den Nicht-Widerspruch; er besteht im Gegenteil darin, die beiden Nein des *Nicht*-Widerspruches ins Existierende einzutragen, und zwar so, daß das Identische unter diesen Bedingungen, in dieser Grundlegung hinreicht, das Existierende als solches zu denken.“ (75) Der Widerspruch etabliere eine Struktur, in der die Differenz ihren Platz

[24]. Die Nähe zu Nietzsches *ewiger Wiederkunft* fällt ins Auge. Ewige Wiederkunft ist das prozessuale Prinzip seiner Ontologie.

habe, in der sie als Negativität ein Ganzes von neuen Bestimmungen ermögliche.

Mit dem Modell des Widerspruchs sei zwar der Boden der endlichen Repräsentation verlassen und der der *unendlichen Repräsentation* bereitet, das Modell verlasse aber nicht den Boden der Identität. „Denn in letzter Instanz *befreit sich die unendliche Repräsentation nicht vom Identitätsprinzip als Voraussetzung der Repräsentation.* Darum unterliegt sie weiterhin […] der Bedingung der monozentrischen Anordnung der Kreise bei Hegel.“ (75) Identität sei nicht mehr in der Form des Begriffs vorausgesetzt, sie sei als Prinzip Leitbild der unendlichen Differenzen. Die Unruhe des Unendlichen erfahre ihre Richtung in der Identität. Indem die explikativen Kreise sich schlössen, indem am Ende der Anfang stehe, stelle sich Identität als den Prozeß der unendlichen Explikation leitend heraus.

„Sie [die unendliche Repräsentation] verwechselt nämlich den eigenen Begriff der Differenz mit der Niederschrift der Differenz in die Identität des Begriffs überhaupt (obwohl sie die Identität als reines unendliches Prinzip und nicht als Gattung begreift, und obwohl sie die Rechte des Begriffs überhaupt aufs Ganze ausdehnt, anstatt dessen Schranken zu fixieren).“ (76) Deleuze stellt beide Modelle einander gegenüber: die endliche Repräsentation mit der Identität als Gattung und der Spezifikation als die Grenzen des Begriffs bestimmend und die unendliche Repräsentation mit der Identität als eines unendlichen Prinzips und dem Begriff als dem Ganzen. Seine These ist nun, beide Modelle würden keinen eigenen Begriff der Differenz kennen, und schrieben die Differenz in die Identität ein. Die endliche Repräsentation setze die Identität als leeren Begriff der höchsten Gattung voraus. Die Differenz diene der Bestimmung im Innern dieses Begriffs. Die unendliche Repräsentation kenne die Unruhe der Differenz, denn diese sei ihr Prinzip. Die Unruhe generiere eine unendliche Menge von Bestimmungen. Die Herrschaft der Identität lasse sich nur noch an der Struktur des Ganzen ablesen. Dadurch, daß Hegels Begriffsexplikation das Ganze durchschreite und am Ende den Ausgangspunkt einhole und aufhebe, sieht Deleuze dem Prinzip der Identität genüge getan. Beide Modelle der Repräsentation – so das abschließende Urteil – würden einen eigenen Begriff der Differenz verunmöglichen .

Sicherlich ist diese Auseinandersetzung mit der Hegelschen Philosophie nicht ausreichend. Sie offenbart uns jedoch den Stand der bisherigen Argumentation recht genau. Gegen Aristoteles war die Dynamik der Differenz vorgebracht worden. Die geronnene Bestimmung verrate den Prozeß ihrer Genese. Mit Spinoza und Nietzsche – einem vormodernen und einem modernen Philosophen – fand sich ein Modell der Dynamik, das diese ins Zentrum der Philosophie einschrieb. Leibniz und Hegel – ebenfalls vormodern und modern – stehen für ein anderes Modell, die Differenz zu denken. Die Differenz ist ebenfalls dynamisches Prinzip. Aber – und das ist für Deleuze der alles entscheidende Punkt – beide Denker verunendlichen nur die Prinzipien der endlichen Repräsentation. Die Bestimmung steht im Zentrum, wenn sie auch Moment einer unendlichen Explikation geworden ist. Die Andersartigkeit der Differenz zeigt sich als Unruhe in der Unendlichkeit der Repräsentation, führt aber nicht zu einem eigenen Begriff der Differenz.

Die Bejahung

Dem Rhythmus des Kapitels folgend, wäre jetzt wieder ein positiver Bezug an der Reihe. Nachdem verschiedene Philosophen diskutiert worden sind, legt Deleuze ein verstörend materiales Bild vor: ein Heer wimmelnder Differenzen. Eine Beschränkung trete hinzu. Deleuze spricht von einer ersten Dimension. Die Beschränkung sei Teilmenge der wimmelnden Differenzen. Sie drücke einen Teil aus, einen Teil ähnlicher Richtung und Länge. Jede ausgedrückte Differenz sei anders, aber im Durchschnitt ähnle sie dem Modell. Es trete eine zweite Dimension auf. Ein Gegensatz teile den gesamten Raum. Die Differenzen würden in zwei Mengen geordnet, P und Nicht-P. Als dritte Pseudo-Dimension drücke der Gegensatz wie eine abstrakte Linie den Raum der Differenzen aus. Zwei Sichtweisen auf dies Geschehen seien möglich: die Sicht des Gegensatzes und die der Differenz. „Das Negative ist das Bild der Differenz, allerdings ihr flachgedrücktes und verkehrtes Bild, wie die Kerze im Ochsenauge“ (77). Der Gegensatz drücke zwar den Raum aus, doch dieser sei unendlich viel reicher als jener. Im Motiv des Negativen, des Andersseins an sich selbst, sei ein Moment der Dissidens der Differenz aufgehoben, nur sei es jetzt das Negative des Prädikats, des Gegensatzes.

Um dieses Bild nicht der Bemerkung ‚unnötige Versinnbildlichung‘ anheimfallen zu lassen, sind wohl zwei Bemerkungen von Nöten. Deleuze Kritik an Aristoteles und Hegel aber auch sein Bezug auf Spinoza und Nietzsche bringt eine Ebene der Betrachtung ins Spiel, die das logische Element überschreitet. Die Prozessualität, die sich im Denkbild Blitz schon ankündigt, klagt eine Ebene ein, welche vielleicht mit logisch-dynamisch zu kennzeichnen wäre.[25] Es ist keine Dynamik, die sich durch logische Notwendigkeiten von Bestimmung zu Bestimmung expliziert, sondern eine Dynamik, die allererst das logische Element konstituiert. Somit sind Termini wie Individuation und Prozeß neutral gegenüber ihrem Gegenstand. Es bleibt offen, ob es sich um die Genese von Dingen oder Gedanken

[25]. Damit ist eine Prozessualität angesprochen, die dem spinozistischen Sein ähnelt. Dieses unterscheidet sich als Schaffendes von der geschaffenen Natur. Indem Ursache-Wirkung und Grund-Folge parallelisiert sind (Nein! Sie *sind* eins und drücken sich nur in den Attributen unterschiedlich aus.), existiert bei Spinoza ebenfalls eine Dynamik des Logischen.

handelt. Wenn es diese Ebene gibt und – noch stärkere Voraussetzung – wenn es möglich ist, sinnvoll über diese Ebene zu sprechen, dann müssen auch die Kategorien der traditionellen Logik zu ihr ein Verhältnis unterhalten. Eben dieses – zweite Bemerkung – versucht Deleuze hier freizulegen. Die Frage, was für eine solche Betrachtung spricht, bewahren wir uns für die Untersuchung des dritten Kapitels *das Bild des Denkens* auf.

Die zentrale Opposition im Raum des Logisch-dynamischen ist die von Bejahung und Negation der Negation. Deleuze folgend, ließen sich zwei Formen des Verhältnisses von Negation und Bejahung denken. Die eine bestehe in der Bejahung als Negation der Negation: alles habe an sich sein Negatives. In der Entfaltung dieses Negativen als Explikation des Ganzen entstehe ein positiver Begriff. Die Bejahung sei eine sekundäre Figur, die der Negation der Negation folge. „[…] resultiert die bestimmte Bejahung aus einer bereits negativen oder negierenden Differenz, oder resultiert das Negative aus einer bereits differentiellen Bejahung?“ (79) Die andere Konzeption ist also die der „differentiellen Bejahung“. Die Negation sei ein schwaches Bild der Bejahung, ein Abfallprodukt des positiven Prinzips. Beide Konzepte haben operative Stärken. Die Negation der Negation läßt das Ganze denken. Der Graben zwischen *Wissen von diesem etwas* und dem *ganzen Wissen* ist aufgelöst. Die Bejahung dagegen läßt das Individuelle, besser noch: die Individuation, denken. Sie gestattet es, den Begriff des Neuen mit einem starken diskontinuierlichen Moment zu füllen.[26] Mit diesem Konzept von Bejahung soll ein Gegenkonzept zur Negation der Negation etabliert werden, ein Konzept, das die Negation der Negation zu einem Abgeleiteten macht, d.h. wie im Falle von Differenz und Identität das klassische Begründungsverhältnis verkehrt – die Negation kreist um die Bejahung.

Platons Idee

Obwohl nun ein Grund für die Versinnbildlichung von Bejahung und Differenz dargelegt ist, bleibt diese Explikation der Differenz vorläufig. Um sie weiter zu führen, setzt Deleuze sich mit Platon auseinander. Bei Platon habe sich das Schicksal der Differenz entschieden. Während die Differenz bei Aristoteles bereits vollständig der Repräsentation unterstellt sei, sei Platon der Denker des Übergangs. Bei ihm sei das Schicksal der Differenz noch offen. Platon habe Deleuze zufolge die *Teilung* erfunden. Die Teilung, zum Beispiel die Frage nach dem Wesen des Sophisten, ähnle der Spezifikation des Aristoteles – und sei doch etwas ganz anderes: „Die Suche nach Gold: das ist das Modell der Teilung. Die Differenz ist nicht artbildend, zwischen zwei Bestimmungen der Gattung, sie fällt vielmehr gänzlich auf die eine Seite, in die Linie, die man auswählt.“ (88) Teilung sei Selektion und nicht Spezifikation, sie errichte keine Gattungspyramiden zwecks komplexer Prädikation im Begriff, sondern suche das Echte vom Trugbild zu scheiden.

Die Teilung operiere mit einem Dreierschema. Sie kenne einen Grund, die Idee nach der gefragt werde. Sie habe ein Kriterium, das Prädikat, welches vom Begründenden genommen sei. Und sie sondiere die Bewerber auf die Tiefe ihrer Partizipation am Grund. So suche sie mit der Idee der Gerechtigkeit und dem Prädikat gerecht unter den Bewerbern den wirklich Gerechten von den Trugbildern, den scheinbar Gerechten, zu unterscheiden. Ihre zentrale Operation – die Prüfung des Grundes – werde von der Idee getragen. Die Idee sei kurz gesagt Problem, so daß die Bewerber wie Antworten scheinen, die zu bewerten wären.

Die Idee ist das, was Deleuze am Platonismus interessiert. „Die Idee ist noch kein Objektbegriff, der die Welt den Erfordernissen der Repräsentation unterstellt, sondern viel eher eine rohe Präsenz, die in der Welt nur in Abhängigkeit davon evoziert werden kann, was in den Dingen nicht ‚repräsentierbar‘ ist.“ (87) Platons Idee habe die Momente der Differenz, die weiter oben als nicht-repräsentierbar ausgewiesen wurden. In ihr ‚wimmelt‘ es noch. In ihrer rohen Präsenz, ihrer fehlenden Repräsentierbarkeit liege der Grund, warum sie nicht als je allgemeinster Begriff, als Gattung zu denken sei. In der Idee liege eine Konzeption des Negativen beschlossen, die in der Struktur des Problems ihre Explikation beherrsche. „Noch tiefer gesehen ist es das Sein (Platon sagt: die Idee), das dem Wesen des Problems oder der Frage ‚korrespondiert‘. […] Das Sein ist ebenso Nicht-Sein, *aber das Nicht-Sein ist nicht das Sein des Negativen*, vielmehr das Sein des Problematischen, das Sein des Problems und der Frage. Die Differenz ist nicht das Negative, vielmehr ist es das Nicht-Sein, das die Differenz ist: *heteron,* und nicht *enantion*.“ (92) In der Idee, im Problem-Sein liege eine Unruhe, welche oben Differenz genannt wurde. Das Problem, das zu denken gäbe, sei das Nicht-Sein oder wie Deleuze präzisiert das „(Nicht)-Sein“, das „?-Sein“ (93). Eine Frage sei weder als pädagogische Verunsicherung eines fertigen Wissens noch als vorübergehende Lücke im Wissen zu denken. Sie sei Problem, primäres Sein der Dinge und ihre Antwort wäre eine mögliche Form der Konsistenz im ewigen Wimmeln der Differenz.

Indem Platon alles daransetze das Original zu finden, würde er der Identität zum Sieg verhelfen. Die Philosophie der Differenz lasse sich als Umkehrung des Platonismus definieren: Sieg des Trugbildes über das Original. „In all ihrer Macht ermöglicht die ewige Wiederkunft nämlich keinerlei Einführung einer Grund-Begründung: Sie zerstört, verschlingt im Gegenteil jeden Grund als Instanz, der die Differenz zwischen dem Ursprünglichen und dem

[26]. Deleuze findet mit dieser Opposition Anschluß an die Ontologie der aktiven und reaktiven Kräfte, wie er sie in seinem Nietzsche-Buch entwickelt. Ein Beispiel findet sich im siebten Teil des zweiten Kapitels (Deleuze 1991, 59ff.), aber eigentlich wird das ganze Buch von dieser Opposition und ihrer systematischen Explikation beherrscht.

Abgeleiteten, zwischen dem Ding und den Trugbildern setzen würde.“ (96) Wenn die Identität in der Form der ewigen Wiederkunft der Differenz gedacht würde, sei es unmöglich, an einem Original festzuhalten. Jedes Original sei dann ein Trugbild, es gäbe keinen festen Grund mehr, der das Original tragen könne.

Die Entgegensetzung von Bejahung und Negation, die weiter oben bildhaft und äußerlich erschien, erfährt eine philosophische Fundierung. Die Umkehrung des Platonismus, die Deleuze anstrebt, ist zunächst durch ein tiefes Verständnis desselben gekennzeichnet. In der platonischen Idee, in der Struktur des Problems findet Deleuze das Material, das er zur Bejahung umschmieden möchte. Problem und Lösung korrespondieren auf eine Weise, die Deleuze Bejahung nennt. Die Lösung löscht nicht das Problem aus und wäre sein Nicht-Sein, sie zeugt von der Macht des Problems und ist eine Annäherung an das Nicht-Repräsentierbare. Diese Struktur wird im vierten Kapitel von *Differenz und Wiederholung* ausgearbeitet. Um die Umkehrung des Platonismus zu begründen, greift Deleuze auf die Figur der Wiederholung zurück und streicht den Begriff des Originals durch. Seine Kritik an der Platonischen Ideenlehre wird im zweiten Kapitel *die Wiederholung für sich* präzisiert.

Welchen Schritt hat die Explikation mit dem ersten Kapitel von *Differenz und Wiederholung* gemacht? Die Aufgabe der Einleitung lautete: positive Explikation der Differenz und der Wiederholung. Das erste Kapitel begann damit, die Unterordnung der Differenz unter die Identität im Begriff der Repräsentation auf den Punkt zu bringen. Mit der Stillstellung der Differenz versucht Deleuze, das Zentrum der Aristotelischen Ontologie zu bezeichnen. Dagegen bezieht sich Deleuze auf eine Tradition des univoken Seins, die entscheidend mit den Philosophen Spinoza und Nietzsche verbunden ist. In dieser Tradition ist Differenz Prozessualität. Sie ist das dynamische Moment, das immer wieder die Bestimmung erzeugt. Die Wiederholung wird als Denkfigur eingeführt, die es möglich macht, die Identität zu einer abgeleiteten Kategorie zu erklären. In der Wiederholung der Differenz schafft die Wiederholung die Identität. Mit der unendlichen Repräsentation, namentlich Hegels, verwirft Deleuze eine andere Lösung des Problems der Prozessualität. Er versucht, die subtile Herrschaft des Identitätsprinzips in dieser Philosophie aufzuzeigen. Als Bejahung wird ein erster Begriff der Differenz den logischen Figuren des Negativen entgegengestellt. Erst mit Platon findet diese Gegenüberstellung ihre philosophische Begründung. Deleuze zeigt, daß die Kategorie der Idee noch ein rohes Moment der Differenz enthält, welches bei Aristoteles verschwunden ist. Diese rohe Präsenz möchte Deleuze als Problem explizieren und geht damit einen anderen Weg als die Aristotelische Tradition, die die Idee in den abstrakten höchsten Kategorien aufhebt. Entgegen den Absichten Platons, das Konzept der Wiederholung aufgreifend, erklärt Deleuze die Umkehrung des Platonismus zum Programm. Es gälte nicht das Trugbild vom Abbild zu unterscheiden, sondern die Stellung des Originals zu beseitigen.

Die Wiederholung für sich selbst

Das zweite Kapitel von *Differenz und Wiederholung* soll für die Wiederholung das gleiche leisten wie das Erste für die Differenz. Drei philosophische Modelle werden von Deleuze untersucht. Das Kapitel ist zunächst drei Zeittheorien gewidmet, die Wiederholung begründen, dann zeigt Deleuze wie sich die Wiederholung in verschiedenen Schichten der Psychoanalyse wiederfinden läßt und beschließt das Kapitel mit einer systemtheoretischen Rekonstruktion dieser Wiederholungsmodelle. Meine Aufmerksamkeit wird dem dritten Modell der Wiederholung gehören, da es mit der positiven Explikation der Differenz verbunden ist. Ich werde seine Gestalt als Zeittheorie und seine systemtheoretische Konzeptualisierung rekonstruieren.

Synthesen der Zeit

Die drei Zeittheorien des ersten Teils lassen sich grobschlächtig als empiristisch, rationalistisch und transzendentalphilosophisch charakterisieren. „Die Gewohnheit ist die ursprüngliche Synthese der Zeit, die das Leben der vorübergehenden Gegenwart bildet; das Gedächtnis ist die grundlegende Synthese der Zeit, die das Sein der Vergangenheit (das Sein dessen, was die Gegenwart vorübergehen läßt) ausmacht.“ (111) Das Zitat verweist auf die ersten zwei Modelle der Wiederholung. Das erste Modell ist das der Gewohnheit. Es folgt philosophisch David Hume. Deleuze zufolge sei bei Hume alles Betrachtung und Gegenwart. In der Gegenwart kontrahiere unsere Einbildungskraft Eindrücke zu *einem* Eindruck. Diese vorbewußte passive Synthese sei dem Menschen als Erinnerung im Gedächtnis und als Regel im Verstand bewußt. Aus der Kontraktion der Gegenwart entspringe die Zukunft (Verstand und Erwartung) und die Vergangenheit (Gedächtnis der Fälle). Die Interpunktionen der Einbildungskraft würden eine erste Wiederholung bilden. Wiederholung sei im Geist, der betrachte, nicht im Betrachteten. Es gäbe keine Wiederholung an sich.

Das zweite Zeitmodell ist mit dem Namen Bergson verbunden: Gedächtnis als grundlegende Synthese der Zeit, als Sein der Vergangenheit. Deleuze führt aus, daß das Begründete, die Zeit der Gegenwart, auf einen Grund verweise. Dieser Grund könne kein empirischer sein. Die Vergangenheit, die die Gegenwart begründe, gehe dieser nicht in einem empirischen Sinne voraus, sondern unterhalte ein paradoxes Verhältnis zu ihr. „Jede Vergan-

genheit ist gleichzeitig zur Gegenwart, die sie gewesen ist, jede Vergangenheit koexistiert mit der Gegenwart, bezüglich welcher sie vergangen ist, aber das reine Element der Vergangenheit allgemein ist gegenüber der Gegenwart, die vergeht, präexistent.“ (114) Es handle sich beim Sein der Vergangenheit nicht um eine im empirischen Sinne vergangene Gegenwart. Deleuze zielt auf etwas ab, das er mit dem griechisch Wort Mnemosyne – ein Platonischer Terminus – bezeichnet und mit Wiedererinnerung übersetzt. (Vgl. 121) Wiedererinnerung ist das zweite Modell der Wiederholung. Das Sein des Vergangenen läßt sich als Grund, als geltungsnotwendig und in diesem Sinne als transzendental bezeichnen. Daß Deleuze es nicht so nennt, liegt in seiner Kritik dieses Modells begründet.

Um die dritte Synthese der Zeit zu verstehen, ist es sinnvoll, zunächst Deleuze Kritik am Modell der Zweiten zur Kenntnis zu nehmen. „Denn diese [zweite Synthese der Zeit, Mnemosyne] überwindet und beherrscht von ihrer reinen Vergangenheit herab die Welt der Repräsentation: Sie ist Grund, Ansich, Noumenon, Idee. Sie ist aber noch relativ zur Repräsentation, die sie begründet. Sie stockt die Prinzipien der Repräsentation auf, nämlich die Identität, aus der sie das Merkmal des unvordenklichen Urbilds macht, und die Ähnlichkeit, aus der sie das Merkmal des gegenwärtigen Bilds macht: das Selbe und das Ähnliche.“ (121) Die Wiedererinnerung begründe die Repräsentation nur dadurch, daß sie sie in einem höheren Sinne verdopple. Die Prinzipien der Repräsentation – Identität und Ähnlichkeit – würden sich im Verhältnis des Seins der Vergangenheit zur Gegenwart wiederfinden. Kurz: „Die Unzulänglichkeit des Grunds liegt darin, daß er relativ zu dem ist, was er begründet, daß er die Merkmale dem entnimmt, was er begründet, und sich über sie beweist.“ (121) Der Grund sei eine Verdoppelung des Begründeten und seine Evidenz gründe darin, daß er die Prinzipien des Begründeten nicht verlasse. Die Aufgabe eines wirklichen Grundes, nein, denn dieser Begriff bezeichnet ja das eben explizierte Verhältnis, die Aufgabe eines – wie Deleuze sagen wird – Ungrundes besteht darin, aus eigenen, anderen, Prinzipien die Gegenwart und die Vergangenheit zu tragen. „Die königliche Wiederholung ist die Wiederholung der Zukunft, die sich die beiden anderen unterwirft und sie ihrer Autonomie beraubt. Denn die erste Synthese betrifft nur den Inhalt und die Gründung der Zeit; die zweite ihren Grund; jenseits davon aber garantiert die dritte Synthese die Ordnung, die Gesamtheit, die Reihe und den Endzweck der Zeit.“ (127) Die dritte Synthese der Zeit beherrsche die beiden anderen und ermögliche sie. Sie kann – wenn dieser Begriff erlaubt wäre – als ‚wirklich‘ transzendental charakterisiert werden. Damit ist ihre Funktion angedeutet, noch nichts aber über ihre Funktionsweise gesagt.

Da die dritte Synthese der Zeit, die königliche Wiederholung, einen sehr komplizierten Gedanken darstellt, folgen wir zunächst dem Auftauchen dieser Synthese in der Geschichte der Philosophie bei Kant. „Kant fügt also einen dritten logischen Wert hinzu: das Bestimmbare, oder eher die Form, in der das Unbestimmte (durch die Bestimmung) bestimmbar ist. Dieser dritte Wert reicht hin, um aus der Logik eine transzendentale Instanz zu machen.“ (118f.) Damit, so Deleuze weiter, werde die Differenz von einer äußeren zwischen zwei Bestimmungen zu einer transzendentalen zwischen der Bestimmung und dem, was sie bestimme. Denken und Sein seien als innere Differenz a priori aufeinander bezogen. Die Zeit sei es, die die Bestimmung des Unbestimmbaren ermögliche. „Meine unbestimmte Existenz kann nur *in der Zeit* bestimmt werden, als Existenz eines Phänomens, eines passiven oder rezeptiven phänomenalen Subjekts, das *in der Zeit erscheint*.“ (119) Das was Ich sage, das was in der Zeit erscheine, sei geschieden vom passiven, rezeptiven Ich.[27] Das passive Ich erlebe die Tätigkeit des Ego als ein anderes an sich. Demnach bedeute das Hinzufügen der Form des Bestimmbaren, der Zeit, einen Riß im Ich. „Ein Sprung oder ein Riß im Ego [JE], eine Passivität im Ich [moi] – dies ist die Bedeutung der Zeit; und die Korrelation zwischen passivem Ich und gespaltenem Ego stellt die Entdeckung des Transzendentalen oder das Element der kopernikanischen Revolution dar.“ (119)

Der Gedanke sei kurz resümiert. Zur Bestimmung des Unbestimmten gehört eine Form. Diese Form ist nach Kant die Zeit. Durch die Zeit als Form des inneren Sinns entsteht ein Riß im Ich. Es stehen sich das passive, rezeptive Ich und das aktive, spontane Ego gegenüber. Folgende Ausdrücke sind synonym: Bedeutung der Zeit, innere Differenz, Entdeckung des Transzendentalen, Verhältnis des Ich, kopernikanische Revolution. Ausgangspunkt unserer Betrachtung war die Frage nach der dritten Synthese der Zeit. Ihre Funktion war klar, sie sollte die anderer Reihen in ihrer Ordnung organisieren. Dazu kommt jetzt das Bedeutungsfeld der Synonyme als erster Annäherung an die Funktionsweise der dritten Synthese. Ich werde jetzt die Bedeutung der Zeit in der dritten Synthese mit den ersten zwei Synthesen konfrontieren und so die Weise ihres Funktionierens genauer klären.

Deleuze beschreibt die dritte Synthese der Zeit: „Wir können die Ordnung der Zeit als diese rein formale Verteilung des Ungleichen in Abhängigkeit von einer Zäsur definieren. Man unterscheidet dann eine mehr oder weniger lange Vergangenheit, eine Zukunft mit umgekehrter Proportion, Zukunft und Vergangenheit aber sind hier keine empirischen und dynamischen Bestimmungen der Zeit: Sie sind formale und fixe Merkmale, die der Ordnung *a priori* entstammen, als eine statische Synthese der Zeit.“ (122) Die erste Synthese erzeugt die Zeit durch das Ablaufen von

[27]. Ich spreche im Weiteren von Ego und Ich, wenn die Opposition von aktivem, spontanem und passivem, rezeptivem Ich gemeint ist. Damit folge ich der Übersetzung von ‚Je‘ und ‚Moi‘ als ‚Ego‘ und ‚Ich‘ in *Differenz und Wiederholung*.

Prozessen, die mehr oder weniger kontrahiert werden. Die zweite Synthese liegt dieser Gegenwart voraus und begründet sie, indem sie nach gleichen Prinzipien organisiert ist. Die dritte Synthese sei gänzlich anderer Natur. Sie stelle den apriorischen Punkt dar, an dem Vergangenheit und Zukunft aufeinander träfen. Die Zeit werde nicht mehr durch die Bewegung erzeugt, sie sei transzendental. Das hieße aber auch, daß Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ihr eine feste Struktur bilden würden. Diese Struktur müsse nicht erzeugt werden, sie liege dem Erzeugten voraus. „In der dritten Synthese aber ist die Gegenwart nurmehr ein Akteur, ein Autor, ein zur Selbstauslöschung bestimmtes Handelndes; und die Vergangenheit ist nurmehr eine Bedingung, die aus Mangel wirkt. Die Synthese der Zeit bildet hier eine Zukunft, die zugleich den unbedingten Charakter des Hervorgebrachten im Verhältnis zu seiner Bedingung und die Unabhängigkeit des Werks im Verhältnis zu seinem Autor oder Akteur affirmiert.“ (127) Die dritte Synthese ist also – die Namen der anderen legten es bereits nahe – Synthese der Zukunft. Die anderen Zeiten werden zur Bedingung und Entstehung eines Werkes, deren abhängige Variable sie sind.

Wie aber verhält sich die Synthese der Zukunft zum Feld der Synonyme: Riß im Ich, Transzendentales, Bedeutung der Zeit? Ich versuche, den Zusammenhang aufzuzeigen, den Deleuze nicht expliziert. Zwei Voraussetzungen muß die dritte Synthese der Zeit erfüllen: erstens darf sie nicht nach dem Bild der Gegenwart, nicht nach deren Prinzipien, konstruiert sein, zweitens hat sie den Zusammenhang der Reihe der Zeit zu gewährleisten. Diese beiden Voraussetzungen sind mit dem vorgelegten Modell erfüllt. Erstens ist es die Zukunft, die über Tat und Bedingung entscheidet und damit nicht erneut eine Kopie von Gegenwart und Vergangenheit erzeugt. Das Neue beherrscht das Alte und seine Entstehung. Es bleibt die Frage: Warum nimmt die Zukunft diesen Platz ein? Allein aus der Notwendigkeit, einer solchen Zeit zu bedürfen, läßt sie sich nicht erzeugen. Meiner Meinung nach ist es der Riß im Ich, der Deleuze ein Argument an die Hand gibt. Im Ich sind Spontaneität, Aktivität, also Handlung, Tat und Rezeptivität, Passivität geschieden. Das Ich erlebt (Rezeptivität) seine Handlung (Spontaneität). Die Struktur hat die Funktion, daß erst im Zukünftigen die Möglichkeit besteht, das Jetzt zu erkennen. Wenn das rezeptive Ich das aktive Ich im Jetzt erkennen würde, wäre ihre Verbindung nicht durch den inneren Sinn gewährleistet. Der Zukunft folgen im Ich Tat und Bedingung.[28] Die zweite Aufgabe der dritten Synthese, die Organisation der Reihe der Zeit, ist einfacher zu erklären. Die dritte Synthese organisiert keinen empirischen Zusammenhang, sie erzeugt als apriorischen Zusammenhang einen der Weise ‚immer-schon‘. Die Kette kann nicht reißen, da sie nicht gliedweise erzeugt wurde. Somit wäre eine mögliche Erklärung für das Synonymiefeld der dritten Synthese vorgestellt.

Die systemtheoretische Sicht der Dinge

Nachdem Deleuze seine Konzeption der Wiederholung durch die Rekonstruktion philosophischer Zeit- und Wiederholungsbegriffe eingeführt hat, legt er ein systemtheoretisches Modell der Wiederholung vor. Es versucht, die Verhältnisse ohne jede Anwendung aufzuzeigen. Ich führe zunächst sein Systemmodell ein.

„Das erste Merkmal scheint uns die Organisation in Reihen zu sein. Ein System muß sich auf der Basis zweier oder mehrerer Reihen errichten, wobei jede Reihe durch die Differenzen zwischen den Termen, aus denen sie besteht, definiert wird.“ (155) Die Reihen würden dann in Resonanz geraten, eine Kommunikation würde sich aufbauen. Deleuze spricht von Differenzen zweiter Ordnung. In physikalischen Begriffen formuliert passiere Folgendes: „*Kopplung* zwischen heterogenen Reihen; woraus sich eine *interne Resonanz* im System ableitet; woraus sich eine *erzwungene Bewegung* ableitet, deren Amplitude die Basisreihen selbst übersteigt.“ (155) Wesentlich für die Natur der so charakterisierten Systeme ist der Differenzbegriff. Es handle sich um „Intensitäten, wobei das Eigentliche der Intensität darin liegt, daß sie durch eine Differenz gebildet wird, die selbst auf andere Differenzen verweist (E–E‘, wobei E auf e–e‘ und e auf ε–ε‘ … verweist). Die intensive Natur der in Betracht gezogenen Systeme verbietet uns jeden Vorgriff auf ihre Qualifizierung: mechanisch, physikalisch, biologisch, psychisch, sozial, ästhetisch, philosophisch usw.“ (156f.) Die Begriff der Intensität verweist auf das Moment der Differenz, das sie jedem substantiellen Kern entziehen soll. Dadurch, daß die Intensität vor jeder Qualifizierung liege, ermögliche sie ein universales Systemmodell. Deleuze Systembegriff reicht von physikalischen Elementen wie oben gesehen bis hin zu Wörtern und Begriffen in ästhetischen und philosophischen Systemen. Die von mir oben als logisch-dynamisch charakterisierte Ebene läßt sich jetzt genauer als systemtheoretische Sicht spezifizieren.

Deleuze führt den Systembegriff an dieser Stelle ein, um zu untersuchen, inwiefern er der Logik der Repräsentation geschuldet ist. Er diskutiert die beiden Sätze: „Einzig was sich ähnelt unterscheidet sich; und: einzig die Unterschiede ähneln einander.“ (155) Der erste Satz verweist auf das Identische im Ähnlichen. Das Modell der Aristotelischen Repräsentation ist unschwer zu erkennen. Der zweite Satz macht die Ähnlichkeit zu einer Wirkung der Differenz. Damit wird die Aufgabe der Wiederholung, die ihr das Differenz-Kapitel stellte, aufgegriffen. Deleuze ahnt, daß

[28]. Kant versuche gegen die Deleuzesche Entwicklung des Gedankens, die Repräsentation zu retten. „Die Synthese wird hier [Kant] als aktiv begriffen und appelliert an eine neue Identitätsform im Ego; die Passivität wird dabei als bloße Rezeptivität ohne Synthese aufgefaßt.“ (120) Dagegen ständen aktive Rezeptivität und passive Synthese, wie sie bereits die Auseinandersetzung mit Hume eingeführt hätte.

hier das Problem einer Verwechslung der Ebenen angelegt ist. Er unterstreicht, im Anschluß an Heidegger die Notwendigkeit ein Versammelndes der Differenz zu denken, das ohne Identität und Ähnlichkeit auskommt. Die Differenz wäre als „*Sich-Unterscheidendes* [i.O.dt.]“ zu denken, das gleichzeitig versammelt.

Die Systemtheorie dient Deleuze dazu, das Problem des Versammelnden zu reformulieren.[29] Setzt die Kommunikation der Reihen eine vorgängige Ähnlichkeit, Identität voraus? Können nur Reihen kommunizieren, die über ein Mindestmaß an Ähnlichkeit verfügen? Der Begriff des *dunklen Vorboten* soll dieses Problem lösen: „Der Blitzschlag entlädt sich zwischen verschiedenen Intensitäten, es geht ihm aber ein unsichtbarer, unspürbarer *dunkler Vorstrom* [oder auch: dunkler Vorbote] voraus, der im Vorhinein dessen umgekehrten Weg wie im Negativabdruck bestimmt.“ (157) Dem Sichtbaren gehe ein Unsichtbares voraus. „Es besteht kein Zweifel, daß es eine Identität des Vorboten und eine Ähnlichkeit der Reihen, deren Kommunikation er herstellt, *gibt*. Dieses ‚es gibt‘ bleibt aber völlig unbestimmt. Sind Identität und Ähnlichkeit hier Bedingungen oder, im Gegenteil, Wirkungen im Funktionieren des dunklen Vorboten, der notwendig die Illusion einer fiktiven Identität auf sich selbst und die Illusion einer wechselseitigen Ähnlichkeit auf die von ihm versammelten Reihen projizieren würde?“ (157) Deleuze Lösungsversuch sei am Beispiel des Blitzes noch einmal ausgeführt. Im Sichtbaren passiert Folgendes. Die Potentiale von Erde und Wolken ähneln sich, der Blitz gleicht sie aus. Im Unsichtbaren ereignete sich vorab: Der dunkle Vorbote des Blitzes läßt die Reihe der Erde und die Reihe der Wolken in eine Kommunikation treten, die als Ähnlichkeit sichtbar wird. Der entscheidende Unterschied besteht im Status der Ähnlichkeit. Ist sie präexistent oder durch das Versammelnde der Differenz, durch den dunklen Vorboten, erzeugt. Die Ähnlichkeit ist repräsentierte Differenz, Differenz *für uns*. Den Vorboten nennt Deleuze das *Ansich* der Differenz.

Langsam fügen sich Differenz- und Wiederholungskapitel ineinander. Im Differenz-Kapitel behauptete Deleuze, Nietzsche habe die Differenz von der Identität befreit, indem er die Identität zur Wirkung der Differenz gemacht habe. Die Wiederholung war die Identität als Wirkung der Differenz. Im Wiederholungs-Kapitel legt Deleuze ein Systemmodell vor, das es erlaubt, die Identität und die Ähnlichkeit als Erzeugte zu denken. Er erläutert das Verhältnis von Wiederholung und System: „Die ewige Wiederkunft hat keinen anderen Sinn als den Folgenden: die Absenz eines zuschreibbaren Ursprungs, d.h. die Zuweisung des Ursprungs als die Differenz, die das Differente aufs Differente bezieht, um es (oder sie) als solche(s) wiederkehren zu lassen. In diesem Sinne ist die ewige Wiederkunft tatsächlich die Folge einer ursprünglichen, reinen, synthetischen Differenz an sich […]. Wenn die Differenz das Ansich ist, so ist die Wiederholung in der ewigen Wiederkehr das Fürsich der Differenz.“ (165)[30] Wenn noch sinnvoll von einem Ursprung zu reden ist, liegt dieser in der Differenz zweiter Ordnung, die das Differente, eine Reihe, aufs Differente, eine andere Reihe, bezieht. Wenn sich das Bild herstellt, die eine Reihe wiederhole sich in der anderen, die eine sei Ursprung der anderen, so ist das die Form, in der die Wiederholung repräsentiert wird und, wie über sie gesprochen werden kann. Bezogen auf das Dreieck von Urbild, Abbild und Trugbild kann Deleuze das Projekt der Umkehr des Platonismus präzisieren, indem er das Trugbild als differentielles System charakterisiert. Das Verhältnis Urbild–Abbild wird zum Schein und die wahre Entscheidung des Platonismus, die guten von den schlechten Bildern zu separieren, tritt ans Licht. Damit ist der Faden des Differenz-Kapitels aufgenommen und zu Ende geführt.

Philosophie und Systemtheorie

Die größte Klarheit erlangt die Deleuzesche Explikation meiner Meinung nach am Ende des Wiederholungs-Kapitels, wenn er seine Thesen systemtheoretisch rekonstruiert. Hier scheint das heimliche Zentrum seiner Gedanken zu liegen. Zurückschauend läßt sich sein Projekt als Versuch beschreiben, einer differentiellen Systemtheorie eine adäquate Prozeßphilosophie an die Seite zu stellen. Vor allem im Differenz-Kapitel gelingt es Deleuze zu zeigen, wie das Problem der Unruhe und Prozessualität der Differenz heimliches Zentrum wichtiger philosophischer Traditionen ist. Die kompliziertste Stelle seiner Argumentation ist der Versuch Wiederholung, Transzendentalphilosophie, Riß im Ich und dritte Synthese der Zeit zu verbinden. Was ist der strategische Nutzen dieses Zusammenhangs im Hinblick auf die Weiterführung des Kapitels?[31] Warum wird Kant zur Schlüsselfigur der Vermittlung von Zeitkonzeptionen und Systemtheorie?

[29]. Ob es überhaupt möglich ist eine logische, philosophische Problematik systemtheoretisch zu rekonstruieren, ist damit noch nicht gesagt. Dieser Einwand, ein Einwand, der das gesamte Deleuzesche Projekt berührt, soll weiter unten im Zusammenhang diskutiert werden. Vorab jedoch muß die innere Logik von *Differenz und Wiederholung* so weit freigelegt sein, daß sich die Lösung erahnen läßt, die Deleuze diesem Problem zugesteht.

[30]. Damit erklären sich auch die Titel der Kapitel: *die Differenz an sich* und *die Wiederholung für sich*.

[31]. Ausgelassen habe ich in meiner Rekonstruktion die gesamte Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse. Ich halte sie in einer Betrachtung die auf den Differenzbegriff fixiert ist für entbehrlich, gleichwohl trägt sie zur Originalität des Buches entscheidend bei, man denke nur an die Zusammenarbeit mit dem Psychoanalytiker Félix Guattari, die sich nach 1968 entwickelte und an den immer breiteren Raum, den dieses Thema bei Deleuze einnehmen wird. Schon in seiner nächsten Schrift *Logik des Sinns* wird ein Drittel des Buches der Psychoanalyse gewidmet sein. Diese Entwicklung gipfelt im gemeinsam mit Guattari verfaßten *Anti-Ödipus*.

Der Abschnitt über Kant schließt an die Auseinandersetzung mit der Wiedererinnerungskonzeption an. Wiedererinnerung und Wiederholung verweisen aufeinander. Die philosophische Konzeption, die mit der Systemtheorie bei Deleuze verbunden wird, ist die ewige Wiederkehr. Inwiefern ist Kant die Schlüsselfigur beim Übergang von einer Konzeption der Wiederholung im Geiste der Ähnlichkeit (Platon) zu einer Wiederholung, die von keiner Ähnlichkeit getragen wird, sie aber als Effekt erzeugt (Nietzsche)? Was unterscheidet den Begriff der Transzendentalität Kants von der platonischen Wiedererinnerung? Die Antwort muß Deleuze folgend in der Zeitkonzeption zu suchen sein. Platon denkt die Wiedererinnerung noch als eine mystische Gegenwart. Die Wiedererinnerung, symbolisiert als Kreis, bleibt an den Begriff der Gegenwart gebunden. Die Bewegungen, die Wiederkehren definieren die Zeit. Bei Kant dagegen ist die Zeit apriorische Struktur. *Sie* läuft nicht ab, *in* ihr läuft etwas ab. Der Deleuzesche Gedanke ist nun Folgender: „Transzendental bezeichnet das Prinzip, vermöge dessen die Erfahrung notwendigerweise unseren Vorstellungen *a priori* unterworfen ist.“ (Deleuze 1990, S. 41) Die Zeit ist es, die die Unterwerfung der Erfahrungen unter unsere Vorstellungen gewährleistet. Zeit als apriorische Struktur kann nicht mehr durch empirische Phänomene konstituiert werden. Diese setzen sie voraus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bezeichnen keine spezielleren Zeiten mehr, sondern rahmen den jeweiligen Jetztpunkt ein. Ihre Ordnung bleibt bei dem Ich, dessen Erfahrungen sie synthetisieren. Dieses Ich kann nicht mehr als ein sich unmittelbar bewußtes Zentrum gedacht werden. Ein Riß geht durch das Ich. Es existiert als Passives und als Aktives. Kant hat versucht den Riß zu schließen, indem er das passive Ich als reine Rezeptivität definiert und dem aktiven Ich alle synthetischen Leistungen zugeschlagen hat. Dagegen spricht schon die Theorie Humes, die unter den aktiven Synthesen des Gedächtnisses und Verstandes die passiven Synthesen der Wiederholung ausmacht. Der Unterschied der Theorien Kants und Humes wird deutlich, wenn sie auf die Kantsche Entdeckung der apriorischen Zeitstruktur bezogen werden. Wenn alle Synthese im aktiven Ich stattfindet, erzeugt die Gegenwart ständig die Zukunft, dann ist das empirische Ich die Möglichkeit, das synthetisierende und handelnde Ich im Nachhinein zu explizieren. Sobald jedoch die aktive Synthese des aktiven Ich von einer passiven Synthese des rezeptiven Ich unterfüttert wird, ist das Erzeugnis die einzige Wahrheit der Tat, liegt nur in der Zukunft, als der Zeit des Werkes, die Konsistenz der Gegenwart, die die Tat verkörpert. Für diese Möglichkeit, den Riß im Ich mit der statischen Synthese der Zeit zusammen zu denken, steht die Kantische Philosophie, auch wenn sie sie nicht wahrnimmt. Der kleine Spalt, den dann ein philosophisches Unbewußtes ausfüllen wird, öffnet sich zum ersten Mal bei Kant. Unschwer läßt sich jetzt auch die Ähnlichkeit des Spaltes mit der Figur der ewigen Wiederkehr erkennen. Die Zukunft ist ursprungslos. Sie läßt sich als Wirkung der Vergangenheit, erzeugt durch die Tat, repräsentieren, ihre Wahrheit jedoch besteht in dem Moment der versammelnden Differenz.

Damit ist grob die Argumentation der beiden ersten Kapitel von *Differenz und Wiederholung* wiedergegeben. Die logischen Figuren der Differenz und der Wiederholung stehen bereit, im Weiteren Explikationen wesentlicher Philosopheme zu begründen. Deleuze wird drei Theorien vorlegen. Eine Theorie des Denkens, die seine Kritik am traditionellen Konzept der Philosophie ausarbeitet; eine Theorie der Idee, die versucht der Alternative von Möglichkeit und Wirklichkeit zu entkommen; und eine Theorie der Sinne, die die reale Genese von Individuen zum Gegenstand hat. Mein Interesse wird der weiteren Explikation des Differenzbegriffes gehören. Erst wenn dieser ‚im Zusammenhang funktioniert‘, wird über ihn zu urteilen sein.

Das Bild des Denkens

Nachdem Deleuze Explikationen der Kategorien Differenz und Wiederholung vorgelegt hat, ist noch nicht klar, welche Bedeutung sie für das Projekt der Philosophie haben. Würden wir seinen Überlegungen folgen, wären damit die wesentlichen Entscheidungen der Philosophie seit Platon zurückgenommen und es müßte sich ein anderes Projekt der Philosophie konturieren lassen. Ob es sich dabei noch um Philosophie handeln soll und warum der Name Philosophie auch dieses Neue bezeichnen mag, wird sich in diesem Abschnitt zeigen. Zunächst soll jedoch die Struktur dieser anderen Philosophie ausgeführt werden.

Traditionelle Philosophie

Deleuze hatte in der Auseinandersetzung mit Platon und Kant seine Kritik an den traditionellen Konzeptionen der Wiedererinnerung und der Transzendentalität geübt. Philosophie verdopple im Transzendentalen und Ideellen den Raum des Empirischen. Es gelinge ihr nicht, die Frage nach der Idee wirklich zu stellen. Im dritten Kapitel von *Differenz und Wiederholung* versucht Deleuze, diesem Phänomen auf den Grund zu gehen. Er möchte zeigen, worin das geheime Bündnis der Philosophie mit der *Doxa* besteht und wie es mit den Kategorien der Differenz und der Wiederholung gelingen kann, Philosophie aus dieser Umklammerung zu befreien.

Philosophie[32] verfolge das Ideal der Voraussetzungslosigkeit. Sie beschreibe eine Bewegung, die das, was Je-

[32]. Mir ist die Problematik dieses Begriffes bewußt. Welche Philosophie? Jede Philosophie! Woher kommt Deleuze denn dann? Ich verzichte im Weiteren auf Attribute wie ‚abendländisch‘, um die Art der kritisierten Philosophie zu klassifizieren. Ihr Charakter erschließt sich hoffentlich aus

dermann wisse, was subjektive Voraussetzung sei, freilege. Philosophie sei gewissermaßen eine Bewegung vom gemeinsamen Impliziten zum Expliziten, eine Explikation dessen, was *wir* immer schon wüßten[33], so Deleuze. Dagegen wendet er ein: „Wenn die Philosophie ihren Anfang durch implizite oder subjektive Voraussetzungen absichert, so kann sie also Unschuld heucheln, da sie nichts beibehalten hat, außer freilich das Wesentliche, d.h. die Form dieses Diskurses“ (170). Sein Gegenprogramm einer „Philosophie, die ohne Voraussetzungen irgendwelcher Art wäre,“ formuliert er so: „Sie würde ihre Differenz oder ihren wahren Anfang nicht in einem Einverständnis mit dem *vorphilosophischen* Bild, sondern in einem unerbittlichen Kampf gegen das als *Nicht-Philosophie* verurteilte Bild finden.“ (172f.) Programmatisch spricht er von einem „bildlosen Denken“.

Bildloses Denken

Deleuze wird mit den Mitteln der Begriffe Differenz und Wiederholung eine neue Theorie des Denkens vorlegen. Zunächst versucht er, das Gemeinsame von Philosophie und Doxa im Bild des Denkens herauszuarbeiten. „Die Rekognition [die Ausübung aller Vermögen auf ein Objekt, das als dasselbe vorausgesetzt wird] beansprucht also ein subjektives Prinzip der Zusammenarbeit der Vermögen für ‚jedermann‘, d.h. einen Gemeinsinn als *concordia facultatum*; und gleichzeitig beansprucht die Identitätsform des Objekts für den Philosophen einen Grund in der Einheit eines denkenden Subjekts, dessen andere Vermögen alle notwendig Modi sind.“ (174) Alle Vermögen bezögen sich apriori auf ein Objekt, das die Identitätsform des Subjekts reflektiere. Denken sei, so schlußfolgert Deleuze weiter, kein Vermögen wie die anderen, sondern „bezogen auf ein Subjekt, die Einheit aller anderen Vermögen, die bloß seine Modi darstellen“. (175) Indem Philosophie dieses Bild des Denkens mit der Doxa teile, sei es ihr nicht mehr möglich einen Bruch herbeizuführen. Sie könne nur noch das Implizite des Jedermann zum Expliziten der Philosophie erheben. Sie verdopple das Implizite. Das ist derselbe Vorwurf, den Deleuze schon gegen die Wiedererinnerungskonzeption erhob.

Klar ist nun, was Deleuze berechtigt, seine Thesen unter den Titel Philosophie zu stellen. Den Bruch mit der *Doxa* teilt er mit dem traditionellen philosophischen Projekt. Er steht auf dem Boden der platonischen Tradition. Er möchte dieses Projekt mit größerer Konsequenz vorantreiben. Sein Projekt liesse sich etwas böse als ‚eigentlicher Platonismus‘ kennzeichnen.[34]

Die innere Logik dessen, was bisher als vierfache Wurzel der Repräsentation bezeichnet wird, liegt damit frei. Im ‚Ich denke‘ fielen die Vermögen zusammen: „Ich begreife, ich urteile, ich stelle mit vor und erinnere mich, ich nehme wahr“ (180).[35] Die vierfache Wurzel bezeichne den jeweiligen Einheitsgrund, auf den die Differenz im Vermögen bezogen werde: „einer begriffenen Identität, einer beurteilten Analogie, eines vorgestellten Gegensatzes, einer wahrgenommenen Ähnlichkeit.“ (180) Es zeigt sich wie das Bild des Denkens eine ganze philosophische Tradition beherrscht hat. Wenn bei Aristoteles die Unterordnung der Differenz unter die vierfache Wurzel der Identität noch eine in ihrer Struktur zufällige Gestalt hatte, liegt jetzt ihre innere Logik frei. Die Unterordnung der Differenz wurzelt in einer impliziten Theorie der Vermögen, welche sich aus einem Bild des Denkens speist, das die Philosophie mit der *Doxa* verbindet.

Im Wiederholungskapitel expliziert Deleuze die Identität als abgeleitete Figur der Wiederholung. Die Reihen werden durch eine Resonanz beherrscht, eine erzwungene Bewegung führt zum Eindruck der Ähnlichkeit. Mithilfe dieser Konstruktion reinterpretiert Deleuze die Theorie der Vermögen. „Am Anfang des Denkens steht der Einbruch, die Gewalt, der Feind, und nichts setzt die Philosophie voraus, alles beginnt mit einer Misosophie.“ (181) Zum leichteren Verständnis sei Deleuze systemisches Modell bemüht. Jedes Vermögen läßt sich als eine Reihe begreifen. Wenn ein Etwas diese Vermögen integriert, kann es sich nur um eine erzwungene Bewegung, um eine Gewalt handeln, die alle Reihen, Vermögen durchläuft. Aufgrund dieses Modells kann Deleuze sagen: „Es gibt etwas in der Welt, das zum Denken nötigt. Dieses Etwas ist Gegenstand einer fundamentalen *Begegnung*, und nicht einer Rekognition.“ (182) In Deleuze Theorie der Vermögen durchläuft eine Gewalt die Vermögen, von der Sinnlichkeit über das Gedächtnis bis zum Denken. „Nun also nötigt die Sinnlichkeit, die durch die Begegnung genötigt wurde, das *sentiendum* [das Sein des Sinnlichen, das wodurch das Gegebene gegeben ist] zu empfinden, ihrerseits das Gedächtnis, sich des memorandum zu erinnern, dessen was nur erinnert werden kann. Und schließlich nötigt […] das transzendentale Gedächtnis seinerseits das Denken dazu,

dem Inhalt der Kritik. Als kleine Hilfe seien Namen wie Platon, Descartes, Hegel und Heidegger genannt. Alle wären aber, wie es bei Platon bereits durchschien, mit dem Index ‚nicht so ganz‘ zu versehen.

33. Hegel bringt das sehr schön zum Ausdruck. Er verweist auf den Unterschied des Bekannten und des dadurch noch lange nicht Erkannten und spricht dann von den „Denkbestimmungen, von denen wir allenthalben Gebrauch machen, die uns in jedem Satz, den wir sprechen, zum Munde herausgehen.“ (Hegel 1986, 22)

34. ‚Eigentlicher Platonismus‘ mit der Konsequenz, daß die Figur des Eigentlichen nicht aus der Geschichte der Philosophie hinausweist, sondern eine ihrer ältesten Listen darstellt. Deleuze unterläßt es daher auch, solche Fragen zu diskutieren oder explizit Stellung zu beziehen.

35. Deleuze muß seinen vier Vermögen eine gewisse Gewalt antun, damit sie mit der Repräsentation zusammenpassen. Seine vier Vermögen wären, wenn sie aus der obigen Aufzählung rekonstruiert würden: Vernunft, Verstand, Einbildungskraft und Gedächtnis, Wahrnehmung. Es handelt sich also um fünf. Das Gedächtnis ist in die Aufzählung hineingemogelt, es hat in der vierfachen Wurzel der Repräsentation keinen Platz.

das zu erfassen, was nur gedacht werden kann, das *cogitandum*, das *noeteon*, das Wesen: nicht das Intelligible, denn dieses ist immer noch bloß der Modus, in dem man denkt, was nicht unbedingt nur gedacht werden muß, sondern das Sein des Intelligiblen als höchster Potenz des Denkens und zugleich das Undenkbare.“ (183) Jedes Vermögen besitze sein Sein, das was nur empfunden, erinnert, gedacht werden könne. In diesem Sein liegt der Grund der Vermögen, der wegen seiner Unähnlichkeit mit dem Begründeten im Sinne des Wiederholungskapitels als Ungrund zu klassifizieren ist. Deleuze spricht vom transzendenten Gebrauch der Vermögen. Die Sinnlichkeit werde von etwas genötigt, was an sich reine Differenz sei, die Intensität. Durch die erzeugten Qualitäten werde diese Intensität verdeckt. (Vgl. 187) Das Privileg der Sinnlichkeit bestehe darin, „daß das, was zur Empfindung nötigt, und das, was nur empfunden werden kann, in der Begegnung ein und dasselbe sind, während die beiden Instanzen in den anderen Fällen voneinander geschieden sind.“ (188) Hätten wir es nicht mit einer differentiellen Theorie der Vermögen zu tun, würde sich das Objekt über die Kette der Vermögen dem Denken mitteilen. Die Sinnlichkeit hätte einen Input vom Objekt und einen Output zum Gedächtnis, dieses einen Input von der Sinnlichkeit und einen Output zum Denken. Die Schnittstelle Subjekt-Objekt wäre eindeutig zu bezeichnen. Sie läge zwischen Sinnlichkeit und Objekt. Da Deleuze die Differenz als das Primäre auffaßt, ist es eine Intensität, mit der die Kette anhebt. Die Intensität der Sinnlichkeit gehört zum Sinn *und* zum Objekt. Die scharfe Schnittstelle fällt. Es *gibt* nichts, was affizieren könnte, außer den Affektionen, die an der Schnittstelle Objekt-Subjekt wuchern. Für die anderen Vermögen ist es das vorgängige Vermögen, das jeweils zum Prozessieren nötigt und das was nur innerhalb des Vermögens aufgehoben werden kann – die Instanzen fallen auseinander.

Das transzendentale Gedächtnis ist damit von der Ähnlichkeit der Wiedererinnerung befreit. Das, was zu erinnern gibt, das Sein des Gedächtnisses, ähnelt nicht dem, was empirisch erinnert wird. Es ist keine Gegenwart, auch keine mystische, die erinnert wird, es ist das ganz andere, das was nur erinnert werden kann und nie erinnert ist, es ist die Gewalt, die die Erinnerung ergreift. Alle Vermögen sind so vom Diktum der Ähnlichkeit befreit. „Es gibt also etwas, das sich von einem Vermögen zum anderen mitteilt, sich aber verwandelt und keinen Gemeinsinn ergibt. Ebenso könnte man sagen, daß es Ideen gibt, die alle Vermögen durchlaufen und doch nicht Gegenstand von irgendeinem Besonderen sind.“ (190) Deleuze spricht von der Idee als dem, was alle Vermögen durchläuft und das jeweilige transzendente Grenzobjekt erzeugt. Wieder ‚rettet‘ er die Platonische Idee. Er klassifiziert die Idee als ‚deutlich-dunkel‘ (190). Die Forderung nach einer klaren und deutlichen Idee habe diese bereits der Repräsentation unterstellt. Die Idee sei aber als Idee, als Gewalt der Vermögen, um so deutlicher je weniger sie repräsentiert sei, und je mehr die Idee nach ihrem repräsentierten Bild gefaßt werde (klar) um so weniger sei sie deutlich. In dieser umgekehrten Proportionalität steckt das Problem des Verhältnisses von Idee und Repräsentation verborgen. Deleuze verdeutlicht es im Rahmen seiner Theorie des Sinns.

Bevor wir zur Theorie des Sinnes übergehen, noch ein Wort zu Deleuze Umarbeitung der Vermögenslehre. Wenn es ihm – wie sich im vierten Kapitel ausdrücklich zeigen wird – darum geht, das Denken in den Kategorien Möglichkeit und Wirklichkeit zu unterlaufen, fragt es sich, warum sein Bezug eine Theorie der Vermögen ist. Mit dem Begriff des Vermögens ist ein Raum des Möglichen gesetzt. Ein Äußeres stößt das Vermögen an und realisiert eine Möglichkeit. Dagegen würde eine hermeneutische Konzeption davon ausgehen, daß wir ‚immer schon‘ im Denken – und damit im Wirklichen – sind und von hier aus nach den Bedingungen des Wirklichen fragen. Die Theorie der Vermögen wäre dem Primat des Möglichen, die hermeneutische Philosophie dem Primat des Wirklichen verbunden. Und diesem Wirklichen versucht Deleuze doch Ausdruck zu verleihen. Oder?

Folgen wir Deleuze. Er spricht bei der Einführung der Vermögenslehre davon, daß es nicht darum gehe, „die relative Notwendigkeit dessen, was es [das Denken] denkt, zu festigen, sondern im Gegenteil auf die Kontingenz einer Begegnung mit dem, was zum Denken nötigt, um die absolute Notwendigkeit eines Denkakts, einer Leidenschaft zum Denken aufzureizen und anzustacheln“, (181f.)sei zu zählen. Relative Notwendigkeit versus absolute Notwendigkeit und Kontingenz. Relative Notwendigkeit ist eine Notwendigkeit neben anderen. Die absolute Notwendigkeit fügt sich keinem Möglichkeitsraum mehr. Erst die *Begegnung* erzeugt das Vermögen und den Vermögensinhalt in einem. Deleuze möchte die Vermögenslehre vom Primat des Möglichen befreien. Wir haben oben bereits gesehen, wie er das mit dem Begriff der Gewalt versucht.

Es bleibt die Frage, warum Deleuze nicht aus der Position einer hermeneutischen Philosophie argumentiert. Daß er sich einem Projekt von Philosophie als Explikation des Impliziten versagt, wurde bereits erwähnt und kann als erster Anhaltspunkt dienen. Ausdrücklicher wird Deleuze, wenn er die Theorie der Vermögen verteidigt. „Der Mißkredit, in den heute die Lehre von den Vermögen geraten ist, […] erklärt sich durch die Verkennung dieses spezifisch transzendentalen Empirismus, den man vorgeblich durch einen Abklatsch des Transzendentalen vom Empirischen ersetzt.“ (186) Der Abklatsch meint das Projekt einer hermeneutischen Konzeption. Diesem wird zwar das Primat des Wirklichen zugestanden, es würde das Wirkliche im Transzendentalen nur verdoppeln. Dieses Argument wurde bereits im Zusammenhang mit der

zweiten Synthese der Zeit diskutiert. Der Begriff des transzendentalen oder höheren Empirismus – wie Deleuze sein Projekt nennt – meint eine Ebene von Gewalt, die zu denken, wissen, fühlen gibt, aber selber nicht empirisch ist. Erst dieser höhere Empirismus, der nicht mehr dem Empirischen und Transzendentalen unterstellt ist, durchbricht die Ähnlichkeitsstruktur Möglichkeit–Wirklichkeit, wie sie traditionelle Vermögenslehre und hermeneutische Philosophie gemeinsam vertreten.[36] Zurück zum Sinn.

Sinn und Problem

Indem Deleuze versucht eine Theorie des Denkens zu begründen, die nicht mehr den Gesetzen der Repräsentation folgt, stellt sich das Wahrheitsproblem für ihn. Er versucht Wahrheit mit dem Begriff der Produktion zu begründen.[37] Sein Ausgangspunkt ist die traditionelle Theorie des Satzes, wie er sie z.B. bei Russell vorfindet. Der Satz habe dort zwei Dimensionen: den Ausdruck und die Bezeichnung. Der Ausdruck meine Ideelles und die Bezeichnung Gegenstände, auf die sich die Aussage beziehe. Im Bereich des Ausdrucks muß der Satz etwas Mögliches verkörpern, um dann im Bereich des Bezeichneten als wahr oder falsch klassifiziert werden zu können. Deleuze Kritik richtet sich auf die Trennung der Sphäre von Sinn und Wahrheit: Die Klassifikation eines sinnvollen Satzes sei völlig unabhängig von seiner Wahrheit. Der Raum des Möglichen – Sinnvollen – sei völlig unabhängig von dem des Wirklichen. Dagegen führt er den Begriff der wirklichen Erfahrung als Bedingung ins Feld und fordert auf, die Wahrheit als ein Problem der Produktion zu begreifen.

Diese Forderung ist eine unmittelbare Folge seiner Theorie der Vermögen. Der Repräsentation folgend, in der Sinn und Denken ein Objekt repräsentieren, ließe sich eine Theorie der möglichen Erfahrung auf die Konsistenz des Denkens begründen und eine Theorie der Wahrheit im – wie auch immer gearteten – Zusammenhang mit der sinnlichen Verifikation entwickeln. Die Sphären von Denken und Sinnlichkeit fallen im Objekt zusammen, das als denkbares Objekt den Raum des Möglichen und als sinnliches Objekt den Raum des Wirklichen bewohnt. In Deleuze Theorie der Vermögen, werden diese prozessual verkettet. D.h. sie bilden nichts Einheitliches ab, sondern dadurch, daß sich eine kommunikative Kette aufbaut, entsteht der Eindruck eines gemeinsamen Objekts der Vermögen. Es ist nicht mehr möglich sich einen separat agierenden Raum eines Vermögens zu denken. Die Frage der Wahrheit ist immer die nach einer möglichen Verkettung, also nach einer Produktion. Der Sinn erzeugt ein reales Objekt. „Wenn sich der Sinn aufs Objekt hin überschreitet, so kann dieses nicht mehr in der Wirklichkeit als außerhalb des Sinns gesetzt werden, sondern nur als Grenze seines Prozesses.“ (199)

Deleuze faßt den Sinn als das Sein des Sagbaren. „Aus diesem Blickwinkel ist der Sinn das wahrhafte *loquendum*, dasjenige, was in der empirischen Anwendung nicht gesagt werden kann, obwohl es in der transzendenten Anwendung nur gesagt werden kann.“ (200) Sinn ist die Gewalt des Satzes. Sinn ist die zentrale Kategorie für den Versuch in der Theorie der Vermögen eine Theorie des Satzes und der Wahrheit zu begründen. Analog zu Repräsentation und Idee bezeichnen Bedeutung und Idee die entsprechenden Termini der Satztheorie: „Wir müssen sogar Sinn und Bedeutung folgendermaßen unterscheiden: Die Bedeutung verweist nur auf den Begriff und die Art und Weise, wie er sich auf Objekte bezieht, die in einem Repräsentationsfeld bedingt sind; der Sinn aber ist gleichsam die Idee, die sich in den sub- repräsentativen Bestimmungen entfaltet.“ (200) In welchem Verhältnis steht nun der Satz zu seinem Sinn? Es ist die zentrale Kategorie des Problems, die Deleuze an dieser Stelle begründet.[38] „Weil man nicht sieht, daß Sinn oder Problem außerpropositional sind, daß sie sich wesentlich von jedem Satz unterscheiden, verfehlt man das Wesentliche, die Genese des Denkakts, den Gebrauch der Vermögen.“ (203) Deleuze kritisiert eine Konzeption, der gemäß das Problem ein Abklatsch des Satzes sei. Sein Argument ist klar. Wenn der Satz von seiner Genese getrennt wird, mag es möglich sein, das Problem in einer Infragestellung des Satzes zu sehen, damit verbaue man sich jedoch die Möglichkeit, die wirkliche Genese zu begreifen. Das Problem rückt an eine zentrale Stelle in der Ontologie von Deleuze: „Das Wesentliche liegt darin, daß sich im Kern der Probleme eine Genese der Wahrheit, eine Produktion des Wahren im Denken vollzieht. Das Problem ist das differentielle Element im Denken, das genetische Element im Wahren.“ (209) Damit schafft Deleuze eine Struktur, die die Funktionsstelle des Möglichen und des Wirklichen besetzt, aber nicht vom Gesetz der Ähnlichkeit regiert wird. Die Genese des Problems mündet im Satz. Der Satz ist eine Lösung des Problems. „Das Problem ist zugleich transzendent und immanent bezüglich seiner Lösungen. Transzendent, weil es aus einem System von ideellen Verbindungen oder Differentialverhältnissen zwischen genetischen Elementen besteht. Immanent, weil diese Verbindungen oder Verhältnisse sich in den aktuellen Relationen verkörpern, die ihnen unähnlich sind und durch

[36]. Ein wesentlicher Motiv dieser Vermögenslehre legen Balke und Vogl frei, wenn sie auf die ästhetische Konsequenz verweisen: „Andererseits ist das Pendant zu dieser differentiellen Vermögenslehre ein herausragender Status der Kunst und eine Ästhetik der Defiguration bei Deleuze.“ (Balke & Vogl 1996, 12)

[37]. Folgen wir Deleuze'Lesart, handelt es sich hier um ein klassisch spinozistisches Theorem. Deleuze arbeitet das in seiner Schrift *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* aus. Vesa Oittinen kritisiert diese Lesart des Spinozistischen Wahrheitsbegriffs bei Deleuze in seiner Studie über die französischen Spinozarezeption. Oittinen zufolge denkt auch Spinoza die Wahrheit als Adäquation. (Vgl. Oittinen 1994, 99ff.)

[38]. In der Form des ‚(Nicht)-Seins‘ und des ‚?-Seins‘ war das Problem bereits in einer ersten Auseinandersetzung mit dem Platonismus aufgetaucht.

das Lösungsfeld definiert werden.“ (209) Der Satz ist eine Verkörperung der Lösung, die nicht mehr von der Ähnlichkeit, sondern von der Produktion beherrscht wird.

Die nächste Aufgabe ist hiermit gestellt. Eine Theorie der Idee ist auszuarbeiten, die von der Struktur Problem-Lösung bestimmt wird und im Sinne einer Produktion funktioniert.

Welche Schritte hat das dritte Kapitel von *Differenz und Wiederholung das Bild des Denkens* vollzogen? Mittels der Kategorien Differenz und Wiederholung legt Deleuze eine Theorie der Vermögen vor. Diese soll das Projekt der Philosophie vor einem schwerwiegenden Fehler bewahren. Denken ist nicht mehr in der Einheit des Objektes und Subjektes zu fundieren, wie es die gemeinsame Form von traditioneller Philosophie und *Doxa* nahelegte. Grund jedes Vermögens ist eine Gewalt, die sich anhand der Kette der Vermögen fortpflanzt. Mit diesem Konzept legt Deleuze eine Theorie des Satzes und der Wahrheit vor, die auf dem Prinzip Produktion beruht. ‚Sinn des Satzes‘ verweist auf ein Problem, das die Genese des Satzes organisiert, ohne dem Grundsatz der Ähnlichkeit von Objekt und Satz zu folgen. Eine Theorie der Idee am Leitbild des Problems wird der nächste Schritt der Darstellung sein.

Was ist damit für die Kategorie der Differenz gewonnen? Nachdem zunächst die Kategorie an sich expliziert und im Wiederholungskapitel in einem universellen Prozeßzusammenhang situiert wurde, ist jetzt ihre Funktionsstelle in der Philosophie ausgewiesen. Differenz und Wiederholung stellen die begrifflichen Mittel bereit, eine Philosophie der Ähnlichkeit in eine Produktionsphilosophie zu überführen. Die Differenz bezeichnet das dynamische Moment, die Gewalt, die sich von einem Vermögen zum anderen mitteilt, die Gewalt, die zu denken gibt. Wiederholung schafft immer wieder den Zusammenhang zu den traditionellen Kategorien. Diese werden durch ihre Intervention von Voraussetzungen zu Abgeleitetem.

Die ideelle Synthese der Differenz

Zwei Fragen wird Deleuze im weiteren Gang seines Buches zu beantworten suchen. Zum einen die nach der Gestalt der Differenz, ihr ist das vierte Kapitel *die ideelle Synthese der Differenz* gewidmet, zum anderen die Frage nach der Individuation, mit ihr befaßt sich das fünfte Kapitel. Im dritten Kapitel hatte Deleuze eine Theorie der Vermögen vorgeschlagen, die um den Begriff der Produktion (der Wahrheit) und der Genese (des Denkakts) kreist. Sie liefert ein funktionales Modell der Verkettung der Vermögen. Eine Differenz durchläuft die Vermögen und zwingt sie zur Aktion. Im vierten Kapitel wird es darum gehen, diese Aktion, die Gestalt dessen, was Deleuze Idee nannte, zu untersuchen. Es schien zunächst so, als ob das Sein eines Vermögens nie Inhalt dieses Vermögens sein könnte. Deleuze formuliert das mit dem Paradoxon, daß das, was zu denken gibt, nie gedacht werden kann. Es ist zuerst einmal ein Zugang zur Idee zu suchen, der das bisher entwickelte nicht zurücknimmt.

Das Differential

Im Konzept der Idee schließt sich Deleuze zunächst Kant an. Er beschreibt das Objekt der Idee bei Kant: „Ein Objekt außerhalb der Erfahrung kann nur in problematischer Form repräsentiert werden; was nicht heißt, daß die Idee kein reales Objekt besitzt, sondern daß das Problem als Problem das reale Objekt der Idee ist.“ (218) Die Interpretation kann fast als spielerisch bezeichnet werden. ‚Die Objekte der Erfahrung können nur in problematischer Form repräsentiert werden‘ meint, daß es nur problematische Urteile von ihnen gibt. Diese Urteile sprechen von der *Möglichkeit* solcher Objekte, nicht von ihrer *Wirklichkeit*. Indem Deleuze das Adjektiv substantialisiert, werden existierende Probleme zum Objekt der Idee. Da es bei Deleuze nicht um die Authentizität der Kantinterpretation geht, ist lediglich das Maß des Fortschritts der Explikation von *Differenz und Wiederholung* entscheidend. Die Idee habe bei Kant eine dreifache Struktur. Ihre drei Momente seien Unbestimmtheit, Bestimmbarkeit und Bestimmung. Sie sei unbestimmt in Bezug auf ihr Objekt. Sie sei bestimmbar in Analogie mit den Objekten der Erfahrung, und sie trage schließlich „das Ideal einer unendlichen durchgängigen Bestimmung in sich“ (219)[39]. Die Leistung der Kantschen Philosophie sei, diese drei Momente problematisch zusammenzuhalten: „Es besteht in der Idee keinerlei Gleichsetzung oder Verschmelzung, sondern eine innere problematische objektive Einheit des Unbestimmten, Bestimmbaren und der Bestimmung.“ (219)

Im Anschluß an das dritte Kapitel muß die These formuliert werden, daß die Dreiheit der Kantschen Idee, die funktionale Stellung der Idee in der Theorie der Vermögen aufhebt und sie gleichzeitig einer Untersuchung zuführt. Träfe die These nicht zu, wäre die Explikation abgebrochen und der Wiedereinsatz mit der Kantschen Idee, hinge im leeren Raum. Am Beispiel des Denkens sei der Zusammenhang beispielhaft ausgewiesen. Das Sein des Denkens ist das, was zu denken gibt, aber nicht gedacht werden kann – das Moment der Unbestimmtheit. Das Sein des Denkens ermöglichte das Gedachte, die Frage der Wahrheit führte auf das Konzept der Produktion – das Moment des Bestimmbaren. Das Undenkbare kann nur gedacht werden, seine einzige Form ist die des Denkens. Es ist im Gedachten ‚inkarniert‘ – das Moment der Bestimmung. Die Problematik dieser Betrachtung liegt in den Modalitäten. Wie wird im Gedachten das Undenkbare

[39]. Diese dreifache Struktur ist uns bereits bei der Betrachtung des Kartesischen Cogito in Kantscher Perspektive begegnet. Die problematische Einheit von aktivem und passivem Ich in der apriorischen Zeit ist exakt das Modell, das Deleuze meint.

gedacht? Explizit? Wie bereitet das Undenkbare dem Denken einen Möglichkeitsraum? Diese Aspekte wird die nähere Untersuchung freilegen müssen.

Den entscheidenden Impuls zum Verfahren der Bestimmung erfährt Deleuze von Salomon Maimon. Dieser hatte eine ähnliche Theorie der Vermögen entwickelt. „Die Sinnlichkeit also liefert die Differentiale zu einem bestimmten Bewußtsein; die Einbildungskraft bringt aus diesen ein endliches (bestimmtes) Objekt der Anschauung heraus; der Verstand bringt aus dem Verhältnis dieser verschiedenen Differentiale, welche seine Objekte sind, das Verhältnis der aus ihnen entspringenden sinnlichen Objekte heraus.“ (Maimon 1972, 31f.) Die Ähnlichkeit besteht in den Differentialen, die den Prozeß organisieren, und in ihrer Art, in den Sinnen „Qualität, von aller extensiven als auch intensiven Qualität abstrahiert“ (ebd., 27) also im Deleuzeschen Sinne reine Intensität zu sein. Maimon beschreibt die Differentiale: „Diese Differentiale der Objekte sind die sogenannten Noumena; die daraus entspringenden Objekte selbst aber sind die Phänomene. Das Differential eines jeden Objekts an sich ist in Ansehung der Anschauung = 0, dx = 0, dy = 0 u.s.w., ihre Verhältnisse aber sind nicht = 0, sondern können in den aus ihnen entspringenden Anschauungen bestimmt angegeben werden." (Ebd., 32) Für Deleuze sind an dieser Stelle zwei Gedanken so zentral, daß er die Stelle fast wortwörtlich in den eigenen Text übernimmt. Die Differentiale weisen die dreifache Struktur der Idee auf und schlagen eine Brücke zur Differentialrechung als Bestimmungsverfahren. „Das Symbol *dx* erscheint zugleich als unbestimmt, als bestimmbar und als Bestimmung. Diesen drei Aspekten entsprechen drei Prinzipien, die den zureichenden Grund bilden: Dem Unbestimmten als solchen *(dx, dy)* entspricht ein Prinzip der Bestimmbarkeit; dem real Bestimmbaren *(dx/dy)* entspricht ein Prinzip von Wechselbestimmung; dem wirklich Bestimmten (Werte von *dx/dy*) entspricht ein Prinzip durchgängiger Bestimmung. Kurz *dx* ist die Idee – die platonische, leibnizsche oder kantische Idee, das ‚Problem‘ und dessen Sein.“ (220) *Dx* sei die ideelle Ursache der Quantitabilität, selber ohne Ausdehnung und deshalb unbestimmt. Aus Differentialen würden sich die Quantitäten der Anschauung zusammensetzen. Eine Ableitung (*dx/dy*) repräsentiere das Unveränderliche der Funktion, sie hebe das Individuelle zugunsten des Universalen auf. Als Beispiel wäre hier an ein konkretes Dreieck und an seine Repräsentation durch die Gleichung aller Dreiecke zu denken. Die Gleichung wäre das Universale des Dreiecks, das konkrete Dreieck eine individuelle Erscheinung des Universalen. Deleuze kennzeichnet den Grenzwert als Schnitt zwischen zwei Elementen der Funktion, dem Veränderlichen und dem Unveränderlichen.

Erst im Verhältnis werden zwei Differentiale *(dx/dy)* bestimmbar. Deleuze spricht von Wechselbestimmung. Diese Wechselbestimmung funktioniert, ohne daß die Differentiale selber eine Bestimmung erhalten. „Die reziproke Synthese der Differentialquotienten als Quelle der Produktion der Realobjekte: dies ist die Materie der Idee im gedachten Element der Qualitabilität[40], in das sie eingebettet ist.“ (223) Drei Genesen wurzeln in dieser Produktion. Die Genese der Qualitäten der Realobjekte, die Genese von Raum und Zeit und die Genese von Begriffen als Unterscheidung der Erkenntnisse. So hatte auch Maimon oben den Sinn und den Verstand im Differential begründet. Indem Anschauungsobjekt und Verstandesbegriff im gleichen gründen, nämlich in den Vernunftideen als Differentialien, entfällt das Problem *quid juris*[41], wie apriorische Kategorien auf aposteriorische Anschauungen anzuwenden sind. Indem die Verhältnisse von Ideen, die Differentialquotienten, sich anschaulich explizieren, begründen sie Realobjekte und Begriffe. Die dritte Dimension – das wirklich Bestimmte – verweist auf das Zusammensetzen einer Form. Die Funktion wird abgeleitet, ihre singulären Punkte werden durch Reihen bestimmt, welche konvergieren oder divergieren. Der Differentialquotient ist nun bestimmt – Werte von *dx/dy*. [42]

Der strategische Gewinn, den Deleuze aus diesem Explikationsschritt zieht, ist, daß er die drei Momente der Idee am Differential ausweisen kann und im Prinzip der Wechselbestimmung, der reziproken Synthese, aus der Differentialrechnung ein Verfahren gewinnt, das eine Bestimmbarkeit einführt, ohne den Grundsatz des Unbestimmten zu verletzen. Bevor wir mit der Ausarbeitung dieser Wechselbestimmung fortfahren können, sind zwei Bemerkungen angebracht. Die eine gilt dem Feld der Mathematik. Deleuze weist darauf hin, daß in seiner Interpretation der Differentialrechnung das Problem des Unendlichen und des Endlichen verschwindet. Wenn das Differential Problem sei, eine ideelle Qualität besitze, eine Art Universales der Funktion darstelle, könne es positiv gefaßt werden. Es sei dann nicht mehr das unendlich Kleine, sondern konstituiere wie oben gesehen das Kontinuum. Die zweite Bemerkung betrifft den Status des mathematischen Exkurses. Deleuze scheidet die Universalität der Probleme von der Disziplinarität der Lösungen.

40. Mit Qualität bezeichnet Deleuze die Tangente an eine Funktion. Die Möglichkeit, die Qualität, der Tangente gründe in der Qualitabilität, im Differentialquotienten.

41. Vgl. Kants Darstellung des Problems in Kant 1781, 84ff.

42. Diese philosphische Interpretation der Differential- und Integralrechnung geht auf Leibniz zurück. Folgende zwei Stellen der Cassirerschen Leibnizinterpretation machen die Verwandtschaft sehr deutlich. „Die Regel der Entstehung bildet fortan das wahre ‚Element‘, das die Analyse zu fordern hat. […] Die Differentialrechnung erscheint nunmehr als ein technisches Verfahren, um uns […] der Gesamtheit der *Bedingungen* einer gegebenen Größe inhaltlich zu versichern, während die Integralrechnung lehrt, diesen Inhalt, sofern er noch nicht gegeben ist, aus dem Inbegriff dieser Bedingungen zu konstruieren.“ (Cassirer 11, 154f.) Und „Allgemein kommt dem Unendlich-Kleinen die reelle Geltung eines begrifflichen *Grundes*, aber keine Art tatsächlicher *Sonderexistenz* zu." (Ebd., 156)

„*Die Probleme sind stets dialektisch,* die Dialektik[43] hat keinen anderen Sinn. Mathematisch (oder physikalisch, biologisch, psychologisch, soziologisch …) sind die Lösungen.“ (230) Diese Argumentation ist nicht nur geschickt – sie ermöglicht Deleuze, die Differentialrechung als „Algebra des reinen Denkens“ (233) zu bezeichnen – sie folgt auch streng der Logik der Deleuzeschen Argumentation. Dieses wird deutlicher, wenn das Problem des Verhältnisses von Problem und Lösung in den Vordergrund tritt. Es geht dabei um die oben skizzierte Frage der Modalitäten, darum, daß eine Idee nicht im modal gleichen Sinne Problem wie Lösung, unbestimmt wie bestimmt ist.

Die Struktur

Deleuze faßt die Anforderungen an eine Explikation der Idee zusammen. „1. Die Elemente der Mannigfaltigkeit [die Idee ist eine definierte und kontinuierliche Mannigfaltigkeit] dürfen weder sinnliche Form noch begriffliche Bedeutung“ besitzen. „2. Tatsächlich müssen diese Elemente bestimmt werden, allerdings wechselseitig, durch reziproke Beziehungen, die keinerlei Unabhängigkeiten fortbestehen lassen.“ Und „3. Eine ideale mannigfaltige Bindung, ein Differential*verhältnis* muß sich in verschiedenen raumzeitlichen *Relationen* aktualisieren, während sich zugleich seine *Elemente* aktualiter in *Termen* und verschiedenartigen Formen verkörpern.“ (234) Erstens folgt aus der Theorie der Vermögen, die ihr Sein immer in einer Gewalt haben und dieser nicht ähneln. Oben wurde die Anforderung in Form der Differenz als Grund der dreifachen Genese von Sinn, Begriff, Raum und Zeit beschrieben. Zweitens ist das Resultat der Auseinandersetzung mit der Differentialrechnung. Eine so geartete Bestimmung hebt die drei Momente der Idee auf. Drittens spricht zum ersten Mal die Aktualisierung an. Die Verhältnisse der Idee haben sich in Relationen zu aktualisieren, die Elemente in Termen. Damit werden die beiden Aspekte der Differenz – Element, Differential und Wechselbestimmung, Verhältnis – in strukturäquivalente aktualisierte Termini übersetzt: Relationen und Terme. Deleuze zieht den Schluß aus seinen drei Bedingungen: „Die Idee definiert sich damit als Struktur.“ (234) Er überführt die Idee mittels der Differentialrechnung in die Struktur. Er kann jetzt auf einen entwickelten Diskurs zur Qualifikation dieser Struktur zurückgreifen. Es wird zu fragen sein, was das neue Element ist, das die Idee als Struktur in den Strukturbegriff seiner Zeit einführt.

Das erste Problem, das er aufgreift, ist das Problem von Struktur und Genese. Es läßt ihn gleichzeitig mit dem roten Faden seiner Untersuchung fortfahren. Die Idee war das Mittel, die Wahrheit als Produktion, das Denken als Prozeß auszuweisen. Sobald Deleuze den Schritt macht, die Idee als Struktur zu definieren, hat er das Problem, daß diese Struktur als Möglichkeitsraum einem von ihr begründeten Wirklichen gegenübersteht. Damit reproduziert sich eine Problematik, die Deleuze am Beispiel des Sinns als Trennung von Ausdruck und Bezeichnung kritisierte. Seine erste Ausführung zur Struktur widmet sich deshalb diesem Problem. „Man braucht nur zu begreifen, daß sich die Genese nicht von einem aktuellen Term, wie klein er auch sein mag, zu einem anderen aktuellen Term in der Zeit vollzieht, sondern vom Virtuellen zu seiner Aktualisierung, d.h. von der Struktur zu ihrer Verkörperung, von den Problembedingungen zu den Lösungsfällen“. (235) Deleuze spricht von „Genese ohne Dynamik“, von „statischer Genese“ als Korrelat „passiver Synthese“.

Deleuze gibt drei Beispiele aus Physik, Biologie und politischer Ökonomie, um den komplizierten Gedanken der statischen Genese zu erläutern. Das biologische Beispiel verhandelt den Organismus als biologische Idee. Geoffroy Saint-Hilaire sei der erste Biologe gewesen, der von einem Tier *an sich* ausginge, das sich in seiner Struktur im Tierreich verkörpere. In dieser Verkörperung würde die virtuelle Struktur in einem Individuum aktualisiert. (Vgl. 236) Im Weiteren bezieht Deleuze den Begriff des Problems auf den Organismus: „Der Organismus wäre nichts, wenn er nicht die Lösung eines Problems wäre“. (267) Die Struktur stellt demnach ein Problem, das ihre Verkörperung löst. Die Struktur hat als Abstraktes – Deleuze sagt Virtuelles – Macht über das Konkrete – Deleuze spricht vom Aktuellen. Dabei ist die Art der Lösung in der Struktur nicht vorgegeben ist. Wie die Lösung das Problem löst, ist aus dem Problem nicht abzuleiten. Das Problem sei an eine doppelte Reihe von Ereignissen geknüpft. In seiner Existenz verweise es auf seine Bedingungen, die selbst Ereignisse seien, und in der Reihe seiner Lösungen verweise es ebenfalls auf Ereignisreihen. Obwohl also das Problem als Objekt der Idee Macht über die Aktualisierungen besitze, handle es sich nicht um das Wesen dieser Aktualisierung. Die doppelte Kontingenz der Reihen des Problems – Bedingung und Lösung – frage nach dem Umständen, den Akzidenzien, die Problem und Lösung definieren.

Im Konzept der statischen Genese der Struktur ist nun ein Modell der Idee gegeben. Die Idee ist die Gewalt, die zwischen den Vermögen kommuniziert. Durch das Differential ist sie reziprok bestimmbar. Ein wesentlicher Aspekt der Theorie der Vermögen, insbesondere der Theorie des Denkens, ist noch nicht berücksichtigt. Das Sein des Den-

[43]. Deleuze versucht einen Begriff der Dialektik gegen die Philosophie Hegels zu etablieren: „Unter Dialektik verstehen wir nicht im geringsten irgendeine Zirkulation entgegengesetzter Repräsentationen, die sich in der Identität eines Begriffs koinzidieren ließe, sondern das Element des Problems, sofern es sich vom spezifisch mathematischen Element der Lösungen unterscheidet.“ (229) Ob damit wirklich Hegel getroffen wird, ob sein Dialektikbegriff eine solche Formalität besitzt, daß sie gerade das Problem nicht in seiner Struktur expliziert, soll hier wie in der gesamten Arbeit offen bleiben. Zweifel seien angemerkt. Zweifel, ob nicht Deleuze ein wesentliches Element des Hegelschen Denkens expliziert.

kens, die Gewalt, ist das, was zum Denken nötigt, sie ist die erzwungene Bewegung zwischen den Reihen. Diese Gewalt ist im Modell noch nicht abgebildet. Sie wäre das, was vor den Problemen liegt, was zum Problem zwingt. Deleuze bringt hier den Begriff der Frage ins Spiel. „Die Fragen drücken das Verhältnis der Probleme zu den Imperativen, aus denen sie hervorgehen, aus. […] Die Probleme oder Ideen stammen aus den zufälligen Imperativen oder Ereignissen, die sich als Fragen präsentieren.“ (251) Damit beantworte sich die Frage nach dem transzendenten Prinzip des Denkens. „Die Imperative bilden also die *cogitanda* des reinen Denkens, die Differentiale des Denkens, zugleich das, was nicht gedacht werden kann, was aber gedacht werden muß und vom Standpunkt des transzendenten Gebrauchs aus nur gedacht werden kann. Und die Fragen sind diese reinen Gedanken der *cogitanda.*“ (253) Deleuze schließt damit seine Philosophie an eine moderne Konzeption der Ontologie an, die die Frage nicht mehr als eine vorläufige, mangelhafte Verfassung des Subjekts begreift. Das systemische Modell der Reihen, die über Resonanz, dunkle Vorboten in Form der erzwungenen Bewegung zu kommunizieren beginnen, welches die Figur von Differenz und Wiederholung in ihrem Wirkzusammenhang beschrieb, kann jetzt auch für die statische Genese herangezogen werden. „Wir haben vier Instanzen unterschieden: die imperativischen, ontologischen Fragen; die dialektischen Probleme oder die Themen, die daraus hervorgehen; die symbolischen Felder der Lösbarkeit, in denen sich diese Probleme ‚wissenschaftlich‘, in Abhängigkeit von ihren Bedingungen ausdrücken; die Lösungen, die sie in diesen Feldern erhalten, indem sie sich in der Aktualität der Fälle verkörpern.“ (254) Die vier Instanzen beschreiben den Weg von den Reihen, die in Resonanz geraten, d.h. den ontologischen Fragen, bis zur Kommunikation die den Eindruck der Ähnlichkeit erzeugt, d.h. bis zu den Lösungen, die scheinbar dem Gebiet der Repräsentation angehören, wobei das Problem als dunkler Vorbote fungiert.

Die Problematik, die Deleuze mit dem dritten Kapitel seines Buches stellte, die Wahrheit als Produktion heraus zu arbeiten, läßt sich kategorial im Verhältnis von Wirklichkeit und Möglichkeit abbilden. Wie verhält sich das Virtuelle zum Aktuellen. Ist das Virtuelle das Mögliche, das in Form des Aktuellen in die Existenz tritt? Würde es sich so verhalten, könnte das Virtuelle nicht als Macht des Problems, die einen Lösungsraum definiert, beschrieben werden. „Das Virtuelle besitzt volle Realität, als Virtuelles. […] Wir müssen gleichermaßen vermeiden, den Elementen und Verhältnissen, die eine Struktur bilden, eine Aktualität zuzusprechen, die sie nicht besitzen, und die Realität abzusprechen, über die sie verfügen.“ (264) Das Virtuelle ist demnach ebenso wirklich wie das Aktuelle, es ist aber nicht aktuell. Diese Opposition – virtuell/aktuell – scheint den Platz zu besetzen, den traditionell das Paar wirklich/möglich inne hatte. Um diese beiden Begriffe zu präzisieren, führt Deleuze den Begriff der Differen*tiation/zierung* [différen*t/c*iation][44] ein. „Während die Differentiation den virtuellen Inhalt der Idee als Problem bestimmt, drückt die Differenzierung die Aktualisierung dieses Virtuellen und die Konstitution der Lösungen (durch lokale Integration) aus. Die Differenzierung ist gleichsam der zweite Teil der Differenz, und man muß den komplexen Begriff Differen*tiation/zierung* prägen, um die Integrität oder Integralität des Objekts zu bezeichnen.“ (265) Deleuze bemüht für diese Bestimmung erneut die Mathematik. Die Bestimmung der Idee nennt er Differentiation. D.h. die Ableitung drückt das Universale der Funktion aus. Dazu führt er jetzt die Differenzierung ein, sie ist synonym zu integrieren, aktualisieren, lösen. (Vgl. 267) Differenzierung bedeutet das Finden einer der Stammfunktionen, die von der Ableitung beschrieben wurden. Auf den ersten Blick handelt es sich also um eine Bewegung zum Ausgangspunkt zurück. Funktion – Differentiation – Differenzierung – Funktion. Die Bewegung der Bestimmung ist aber wohl eher als eine zu begreifen, die in der Rückkehr die Funktion mittels Ableitung erst bestimmt (als Stammfunktion dieser Ableitung). Die Bestimmung wäre eine Rückkehr auf einer höheren Ebene, indem sie die Funktion als Lösung eines Problems bestimmt. Deleuze spricht davon, daß zwischen den beiden Punkten die Gesamtheit des problematischen Feldes liege.[45]

Zwischen einer Ableitung und ihren Stammfunktionen herrscht keine Ähnlichkeit. Das so beschriebene Verhältnis von Virtuellem und Aktuellem kann nicht von den Gesetzen der Ähnlichkeit regiert werden. Es handelt sich um eine andere Relation als die des Möglichen und des Realen. Deleuze sagt, daß die aktuellen Terme nicht der Virtualität ähneln und die Qualitäten und Arten nicht den Differentialverhältnissen, die sie verkörpern.

Das Problem, auf das die gesamte Explikation des vierten Kapitels zuläuft, ist die Frage der Aktualisierung. Wieweit kann ein Problemfeld die Gestalt der Lösung bestimmen? Wie läuft der Prozeß der Individualisierung ab? Gibt es eine Rückwirkung der Aktualisierung auf die Virtualität? Gibt es vielleicht einen Prozeß, der die Aktualisierung bestimmt? Die Frage nach der Genese des Individuums im Prozeß der Aktualisierung wird das fünfte Kapitel beherrschen.

44. Daß es keinen hörbaren Unterschied der Worte *différentiation* und *différenciation* im Französischen gibt, ist gerade das Zentrale dieser Unterscheidung und weist die Integrität des Objekts aus. Dieses Moment geht im Deutschen verloren.

45. Ohne es vertiefen zu wollen, ließe sich anmerken, daß damit eine ähnliche Figur vorgestellt ist, wie sie in der traditionellen Philosophie kritisiert wurde: Philosophie als Explikation des Impliziten.

Die asymmetrische Synthese des Sinnlichen

Die Aufgabe der fünften Kapitels ergibt sich aus dem bisher Entwickelten. Deleuze versucht, den Begriff der Individualisierung auszuarbeiten. Dazu führt er zunächst den Begriff der Intensität ein, arbeitet anhand seiner die Individualisierung aus und setzt diese dann ins Verhältnis zur Idee. Da Deleuze an einer modifizierten Vermögenstheorie festhält, bedarf er einer Entität, die diese Vermögen trägt, die sie realisiert. Das ist traditionell das Individuum. Bei Deleuze nimmt diesen Platz die Intensität ein. Sie ist ein Individuum ohne jede Identität.[46]

Intensität

Der Begriff der Intensität bezeichnet den Grund des Sinnlichen. „Jedes Phänomen verweist auf die Ungleichung, die es bedingt, jede Verschiedenheit, jede Veränderung verweist auf eine Differenz, die deren zureichenden Grund darstellt." (281) Der Raum der Idee ist zunächst verlassen. Das Phänomen verweist aus das Aktualisierte. Es gründe wie auch jede Prozessualität in einem Ungleichen. Systemtheoretisch rekonstruiert Deleuze: „Signal nennen wir das System, wie es durch mindestens zwei heterogene Reihen, durch zwei disparate Ordnungen konstituiert oder gesäumt wird, die miteinander in Kommunikation zu treten vermögen; das Phänomen ist ein Zeichen, d.h. etwas, das in diesem System dank der Kommunikation der disparaten Ordnungen aufblitzt." (281) Indem es um die Kommunikation geht, wird die Aktualisierung Thema. Ihr tatsächlicher Akt, die Kommunikation der Reihen, soll zunächst auf den Begriff gebracht werden. „Die Intensität ist die Form der Differenz als Grund des Sinnlichen." (282) Diese Intensität sei eine Schachtelung von Differenzen ins Unendliche. Jedes Element der Intensitätsdifferenz sei wiederum Differenz. So wie die Koppelung der Reihen im Kapitel über die Wiederholung als in der Ähnlichkeit verschwindende beschrieben wurde, verschwinde die Intensität unter den Formen, in denen sie sich zeige. „Kurz, wir kennen Intensität nur als bereits in einer Ausdehnung entfaltete und von Qualitäten verdeckte." (283) Intensität sei der Grund von Ausdehnung und Qualität. In diesen sei sie erfahrbar. Da sie ein dynamisches Moment sei, sei ihr Verschwinden an die Genese dieser Formen geknüpft. „Die Differenz ist zureichender Grund von Veränderung nur in dem Maße, wie diese Veränderung danach strebt, sie zu verneinen." (283) In dem, was sie zur Welt bringt, kommt sie zum Schweigen.

Das Verhältnis von Entstehen und Entstandenem, Grund und Begründetem nutzt Deleuze, um eine quasi modale Relation auszuarbeiten: das Verhältnis von ‚expliziert' und ‚impliziert'. „Die Differenz expliziert sich, sie strebt aber gerade danach, sich im System, in dem sie sich expliziert, zu tilgen. Was bloß bedeutet, daß die Differenz wesentlich impliziert ist, daß das Sein der Differenz die Implikation ist." (289) Der Grund des Sinnlichen sei im Sinnlichen als Ausdehnung und Qualität verborgen. Die Intensität sei im Modus des Implizierenden im Implizierten noch anwesend. Bei diesem Gewicht, das die Implikation erhält, zieht Deleuze die Konsequenz: „Wir müssen die Implikation als eine vollständig bestimmte Seinsform begreifen." (300) Über die Struktur dieser Seinsform wird noch zu handeln sein. Deleuze fährt an gleicher Stelle fort: „In der Intensität nennen wir *Differenz*, was real implizierend, umhüllend ist; *Entfernung* nennen wir, was real impliziert oder umhüllt ist. Darum ist die Intensität weder teilbar wie die extensive Quantität, noch unteilbar wie die Qualität." (300) Die Seinsform der Implikation läßt sich nicht in den Termini des Implizierten explizieren. Quantität und Qualität werden durch nichts Quantitatives und nichts Qualitatives begründet. Ihre Genese gehorcht keiner Ähnlichkeit.

Individuation und Differenzierung

Mit diesen terminologischen Aufbereitungen nähert sich Deleuze der Klippe des Kapitels. Nachdem im letzten Kapitel die Idee, die den Prozeß der Differentiation und Differenzierung bestimmte, als Struktur eingeführt wurde, hat Deleuze jetzt eine nicht virtuelle, eine wirkliche Differenz eingeführt. Diese, die Intensität, begründet das Feld des Sinnlichen. Es kommt nun darauf an, die beiden Felder – Idee und Intensität – miteinander zu verschränken. Zunächst arbeitet Deleuze die Strukturähnlichkeit von Idee und Intensität aus. „Die Ideen sind virtuelle, problematische Mannigfaltigkeiten oder ‚Perplexe', die sich aus Verhältnissen zwischen differentiellen Elementen ergeben. Die Intensitäten sind implizierte Mannigfaltigkeiten, ‚Implexe', die sich aus Verhältnissen zwischen asymmetrischen Elementen ergeben, die den Aktualisierungsverlauf der Ideen lenken, und die Lösungsfälle für die Probleme bestimmen." (309) Differentielle Elemente ergeben problematische Mannigfaltigkeiten, asymmetrische Elemente ergeben implizierte Mannigfaltigkeiten. Die Intensitäten sind es, die den Aktualisierungsverlauf lenken, die Lösung bestimmen. In der Intensität liegt die Logik der Aktualisierung verborgen, oder wie Deleuze sagt: „Die Intensität ist es, die die Determinante im Aktualisierungsprozeß darstellt." (310) Ins Feld der Reihen übersetzt: „So erscheint ein objektives ‚problematisches' Feld, das durch die Entfernung zwischen heterogenen Ordnungen bestimmt wird. Die Individuation tritt als Lösungsakt eines derartigen Problems zutage, oder – was aufs Gleiche hinausläuft – als die Aktualisierung des Potentials und die Herstellung einer Kommunikation zwischen den Disparata." (311) Der von Deleuze oben eingeführte Begriff der Differen*tiation/zierung* sei weiter zur Indi-Diffe-

[46]. Dieses ist der Punkt, den Frank bei Deleuze gegenüber allen anderen Neostrukturalisten hervorhebt. (Vgl. Frank 1983, 482)

ren*tiation/zierung* zu entwickeln: „Die Individuation ist der Akt der Intensität, der die Differentialverhältnisse dazu bestimmt, sich gemäß den Differenzierungslinien in den von ihr geschaffenen Qualitäten und Ausdehnungen zu aktualisieren.“(311) Es scheint auch diese Klippe sei genommen. Die Idee stellt ein Problem dar, eine Ordnung heterogener Reihen. Dieses Problem wird in der Individuation gelöst, indem die Reihen zur Kommunikation kommen. Individuation bestimmt die Art einer Lösung, die Weise der Aktualisierung, indem sie den Differenzierungslinien folgt: „gemäß den Differenzierungslinien“. Mitnichten! Deleuze weiß genau, warum er an dieser Stelle von einer Gefährdung der Philosophie der Differenz spricht. Das Verhältnis von Differenzierung und Individualisierung könnte als das von Wesen und Erscheinung, als das von Substanz und Akzidens gelesen werden. Die Individualisierung folgt dem Pfad, den ihr die Differenzierung weist, sie realisiert die abstrakten Stadien der Art oder der Gattung. Art und Gattung bestimmen das Wesen des Prozesses, die Individualisierung, die Erscheinung. Die traditionelle Unterscheidung von Wirklichem und Möglichem, von Gesetz und Erfahrungstatsache wäre damit übernommen. Im Zentrum der Differenzphilosophie nistete sich die Ähnlichkeit von Artbegriff und Individuum ein. Die Individualisierung wäre als letztes Moment einer Kette der Spezifikation unterworfen. Deshalb muß Deleuze die folgende Konsequenz ziehen: „Diese Wesensdifferenz [zwischen Individuation und Differenzierung] bleibt unverständlich, solange wir nicht deren notwendige Konsequenz akzeptieren: daß die Individuation de jure der Differenzierung vorausgeht, daß jede Differenzierung ein intensives Feld vorgängiger Individuation voraussetzt.“ (312)

Mit einem Bezug auf die Biologie versucht Deleuze das von ihm favorisierte Modell zu erklären. „Baer schloß daraus, daß die Epigenese vom Allgemeinen zum weniger Allgemeinen verläuft, d.h. von den allgemeinsten Typen zu den gattungs- und artspezifischen Bestimmungen. Aber diese hohe Allgemeinheit hat nichts mit einem abstrakten taxinomischen Begriff zu tun; denn sie wird als solche vom Embryo *erlebt.*“ (314) „Nicht das Individuum ist eine Illusion bezüglich des Genius der Art, vielmehr ist die Art eine – freilich unvermeidbare und wohlbegründete – Illusion bezüglich der Spiele des Individuums und der Individuation.“ (315) Die Allgemeinheiten seien demzufolge vom Embryo erlebbar. In den Spielen der Individuen, in der Individuation entständen die Linien der Art. Es handelt sich demnach bei Arten nicht um festgelegte Linien, sondern um Dynamiken von Individuationsfeldern.[47] Nichts Allgemeines konkretisiert sich, sondern das Konkrete erzeugt die unvermeidbare Illusionen der Art. Deleuze erhebt das Ei zum Modell: „Und das Ei verschafft uns tatsächlich das Modell für die Reihenfolge der Gründe: Differentiation/Individuation/Dramatisierung[48]/(organische und artbildende) Differenzierung. Wie nehmen an, daß die Intensitätsdifferenz, wie sie im Ei impliziert ist, zunächst Differentialverhältnisse ausdrückt und zwar als einen virtuellen Stoff, der aktualisiert werden soll. Dieses intensive Individuationsfeld bestimmt die in ihm ausgedrückten Verhältnisse dazu, sich in raum-zeitlichen Dynamiken (Dramatisierung) zu verkörpern, in Arten, die diesen Verhältnissen entsprechen (artbildende Differenzierung), in organischen Teilen, die den ausgezeichneten Punkten dieser Verhältnisse entsprechen (organische Differenzierung).“ (316) Die Individuation liegt demnach zwischen der Differentiation und der Differenzierung. Im Individuationsfeld entsteht die Art jedesmal neu, sie hat jenseits dieser Dynamik keine Existenz. Der Prozeß würde sich auf sein Wesen reduzieren lassen, vom Problem zur Individuation, wenn diese beiden Weisen der Differenz nicht in ihren Seinsformen immer auf anderes verwiesen. Das Problem insistiert in seiner Lösung, die Intensität, als Sein des Sinnlichen und Bewegung der Individuation, ist in den Ausdehnungen und Qualitäten impliziert. Qua Insistenz und Implikation verweisen sie notwendig auf Arten und Teile, auf Ausdehnungen und Qualitäten. Notwendiger Schein? Die Fortschreibung der Kette Differentiation/Individuation verdankt sich einer ‚Unselbständigkeit‘ dieser zwei Prozesse. Obwohl sie das Wesen des Prozesses darstellen, sind sie immer zunächst in den Ähnlichkeiten der Gattungen und Arten, d.h. in der Repräsentation erfaßt.

Anhand dieses Modells gelingt es Deleuze, das Verhältnis von aktivem und passivem Ich, von Ego und Ich besser zu bestimmen. „Das Ich [Moi] bezeichnet den spezifisch psychischen Organismus mit seinen ausgezeichneten Punkten, die durch die verschiedenen Vermögen repräsentiert werden, die in die Komprehension des Ego [Je] eingehen. So daß sich die psychische Grundkonstellation in der Formulierung ICH denke MICH [JE ME pense] ausdrückt, wie sich entsprechend die biologische Korrelation in der Komplementarität der Art und der Teile, der Qualität und der Extension ausdrückt.“ (323) Um die Parallele etwas zu verdeutlichen, müßte das Ich als Differenzierung und das Ego als Impliziertes der Intensität gefaßt werden. Sie würde demnach auf ein drittes, das noch nicht genannt ist, verweisen. „Jenseits von Ich und Ego gibt es nicht das Unpersönliche, sondern das Individuum und seine Faktoren, die Individuation und ihre Felder, die Individualität und ihre präindividuellen Singularitäten.“ (324f.) Die Struktur von Ego und Ich ist durch das

[47]. Deleuze bezeichnet diese Dynamiken als Dramen.

[48]. Die Dramatisierung ist in meiner Rekonstruktion ausgeklammert. Sie meint die raumzeitliche Dynamik, in der sich die Art entwickelt, ohne das Feld der Individuation zu berühren. In jeder Differenzierung ist daher eine Dramatisierung mitgedacht, die das Problem noch nicht auf die Ebene der Individuation hebt.

Individuum fundiert, das nach obigem Modell die Wechselspiele der zwei durch Implikation und Insistenz leitet. Ego und Ich sind die Weise, in der das Individuum repräsentiert werden kann, aber sie sind nicht der gesuchte (Un-) Grund.

Schluß: Differenz und Wiederholung

In den fünf Kapiteln des Buches hat Deleuze sein Modell von Differenz und Wiederholung vorgelegt. Zwei Kapitel waren der Untersuchung der Begriffe gewidmet, das Mittelkapitel einer Theorie des Denkens und die Kapitel vier und fünf der Ausarbeitung eines Modells der Ideen und der Individuation. Der Schluß des Buches kehrt zur Einleitung zurück.[49] Er kehrt sie um, aus ‚Wiederholung und Differenz' wird ‚Differenz und Wiederholung'. Der Schluß wiederholt den Titel des Buches. Die Einleitung stellte das Problem der positiven Explikation der Wiederholung. Die fünf Kapitel sollten sie leisteten. Der Schluß greift die Frage des Anfangs wieder auf und versucht, von der Differenz zum Begriff der Wiederholung zu gelangen. Er faßt die gesamte Argumentation noch einmal zusammen. Deleuze sagt – selbst im Aufbau einen programmatischen „Antihegelianismus" frönend – „Oft wird gesagt, Vorreden dürften nur zum Schluß gelesen werden. Umgekehrt muß der Schluß jeweils zu Beginn gelesen werden; dies trifft auf unser Buch zu, in dem der Schluß die Lektüre des Rests erübrigen könnte." (11)

Noch einmal die Repräsentation

Deleuze beginnt mit den Disparata, jenen Differenzen die nur aus Differenzen bestehen. „Es zeigt sich allerdings, daß die reinen *Disparata* entweder das himmlische Jenseits eines für unser vorstellendes Denken unzugänglichen göttlichen Verstands bilden, oder aber das höllengleiche, für uns unauslotbare Diesseits eines Ozeans an Unähnlichkeit." (329) Es gälte deshalb für die Differenz: „Denkmöglich scheint sie nur als gezähmte zu werden" (329). Gezähmt durch die Repräsentation. Deleuze untersucht noch einmal vier Illusionen der Repräsentation, die die Differenz zähmten. Diese Illusionen beträfen vor allem: das Denken, das Sinnliche, die Idee und das Sein. Er verweist bei jeder Illusion auf den Beitrag, den die bisherige Explikation für die Befreiung der Differenz geleistet hat.

Die erste Illusion bestehe in der Identität des Begriffs und des denkenden Subjekts. Deleuze Theorie des Denkens (Kapitel drei) zielte darauf ab, die Differenz aus dieser Form zu befreien. Die zweite Illusion sei die der Ähnlichkeit. Die Wahrnehmung folge der Ähnlichkeit. Die Theorie des Sinnes wie sie das fünfte Kapitel entfalte, versuche eine Sinnlichkeit zu etablieren, die nicht mehr der Ähnlichkeit unterstellt sei. Die dritte Illusion hat das Negative zum Gegenstand. Der Begriff der Problem-Idee im vierten Kapitel versuche, einen Begriff des Nicht-Seins zu entfalten, der nicht am Negativen orientiert sei und so die Differenz vom Zerrbild des Gegensatzes befreie. Die vierte Illusion – die Analogie des Urteils – bestehe in der Repräsentation, wie sie das Sein zur Analogie mache, damit die Differenz sich nicht mehr von Art und Gattung unterscheide. Dagegen schließe sich das erste Kapitel einer Konzeption der Univozität des Seins an, in der die Differenz von anderer Natur als die Artdifferenz wäre und das Sein nicht mehr analogisch den höchsten Kategorien folge.

Indem die Differenz deformiert werde, verliere auch die Wiederholung ihre Gestalt. „Die Differenz ist *im* identischen Begriff repräsentiert und dadurch auf eine bloß begriffliche Differenz reduziert. Demgegenüber wird die Wiederholung *außerhalb* des Begriffs, als begrifflose Differenz repräsentiert, *stets aber unter Voraussetzung eines identischen Begriffs:* Somit gibt es Wiederholung, wenn sich Dinge *in numero*, im Raum und in der Zeit unterscheiden, wobei ihr Begriff derselbe bleibt." (338) Der Begriff könne nicht zwischen Wiederholung und der Ordnung der Allgemeinheit, Ähnlichkeit oder Äquivalenz unterscheiden. Die Wiederholung, die im ersten Kapitel angedacht werde, erfülle denn auch die Funktion, die Identitäten des Begriffs zu erzeugen, die in der Repräsentation so schwer von ihr zu unterscheiden seien. Es gebe zunächst die Strategie der klassischen Repräsentation, die sich aus der Identität des Begriffs speise. Alles was dieser Repräsentation entgehe, werde versucht, von der unendlichen Repräsentation einzufangen, indem diese die Identität nicht mehr als Ausgangspunkt, sondern nur noch als Resultat kenne. Grund sei zum unvordenklichen Gedächtnis, zu reiner Vergangenheit geworden. Das zweite Kapitel hatte diese Begründungsfunktionen der Wiederholung untersucht. Den Abschluß dieser Argumentationslinie bildete die dritte Synthese der Zeit, die die Zeit zur logischen Struktur machte und die Differenz ins Denken selbst einschrieb. „Die leere Form der Zeit ist es, die die Differenz im Denken einführt und konstituiert, von der aus es [das Subjekt des kartesianischen Cogito] denkt, als Differenz von Unbestimmtem und Bestimmung. Sie ist es, die auf beiden Seiten ihrer selbst ein durch die abstrakte Linie gespaltenes Ego und ein passives Ich aufteilt, das aus einem von ihm betrachteten Ungrund hervorgegangen ist. Sie ist es, die Denken im Denken erzeugt, denn das Denken denkt nur mittels der Differenz, im Umkreis jenes Punktes des Zu-Grunde-Gehens. Die Differenz oder die Form des Bestimmbaren ist es, die das Denken in Gang bringt, d.h. die ganze Maschine des Unbestimmten und der Bestimmung." (345) Damit hat Deleuze sein Thema für den

[49]. Daß der Schluß die Einleitung wiederholt, wäre eine sehr reizvolle Aussage. Die ausgearbeitete Struktur wie auch die Symmetrie des Buches legen so ein Verständnis nahe. Gleichwohl wäre noch nicht viel damit gewonnen, gilt es doch zunächst, noch einmal einen präzisen Begriff der Wiederholung zu erarbeiten, der dann Maßstab sein könnte.

Schluß erreicht: die Wiederholung. Nachdem er sein Buch noch einmal aus der Perspektive der Repräsentation rekonstruiert hat, versucht er, den Begriff der Wiederholung weiter auszuarbeiten. Es ist gerade der Schlüsselbegriff des zweiten Kapitels, die dritte Wiederholung, der dunkel geblieben war.

Die erste Wiederholung war die der Gewohnheit, der Gegenwart. Sie begründete einen Typ der nackten Wiederholung. Die zweite Wiederholung war die des Gedächtnisses, der Vergangenheit. Sie begründete die verkleidete Wiederholung. Die verkleidete Wiederholung zeigte sich als Wahrheit der Nackten. Die Gegenwart hatte den Boden ihrer Möglichkeit in der reinen Vergangenheit. Daß dieses Verhältnis noch nach den Gesetzen der Ähnlichkeit organisiert wäre, hatte Deleuze kritisiert. Die Unähnlichkeit von Ungrund und Grund-Begründetem wie auch der neue Typus der Zeit als apriorischer Struktur bildeten den Ausgangspunkt für die Begründung eines dritten Wiederholungstyps. Deleuze knüpft dort an: „Jenseits der Zyklen die zunächst gerade Linie der leeren Form der Zeit; […] jenseits der Resonanz die erzwungene Bewegung. Jenseits der nackten und der bekleideten Wiederholung, jenseits der Wiederholung, der man die Differenz entlockt, und derjenigen, die sie umfaßt, eine Wiederholung, die den Unterschied ‚macht'. Jenseits der begründeten und der begründenden Wiederholung eine Wiederholung im *Zu-Grunde-Gehen*, von der jeweils gleichermaßen dasjenige abhängt, was in der Wiederholung fesselt und befreit, stirbt und lebt. Jenseits der physischen und der psychischen oder metaphysischen Wiederholung eine *ontologische Wiederholung*?" (364) Die *ontologische Wiederholung* ist das Ziel der Betrachtung. Sie bildet das dynamische Prinzip der zitierten Verhältnisse. Dabei zählt Deleuze mit der gleichen Konstruktion unterschiedliches auf. Zunächst nennt er dynamische Prinzipien gegenüber den abgeleiteten Größen, dann zählt er Verhältnisse auf, die ihr dynamisches Moment bekommen sollen. Auf der Stufe der ontologischen Wiederholung stehen so: die leere Form der Zeit, die erzwungene Bewegung, eine Wiederholung, die den Unterschied ‚macht' und eine Wiederholung im Zu-Grunde-Gehen. Als zu erzeugende Wiederholungen weist Deleuze nackte und bekleidete Wiederholung, Begründete und Begründende, Physisch/Psychische und Metaphysische. Die ontologische Wiederholung wäre die erzeugende Macht, die im Verborgenen waltet.

Die leere Form der Zeit ist es, mit der Deleuze die dritte Wiederholung definiert. Sie verschiebt den Maßstab der Wiederholung. „Die Grenzlinie, die ‚Differenz' hat sich also auf einzigartige Weise verschoben: Sie liegt nicht mehr zwischen dem ersten Mal und den anderen Malen, zwischen dem Wiederholten und der Wiederholung, sondern zwischen diesen Wiederholungstypen." (366) Ich verfolge diese Spur erneut, um größere Klarheit über die dritte Wiederholung zu bekommen. Die leere Form der Zeit durchzieht als Struktur das gesamte Buch. Sie taucht zunächst als apriorische Einheit von Vorher, Während und Nachher auf. Die drei Zeitmomente sind nicht empirisch erzeugt, sondern liegen der Erfahrung voraus. Deleuze brachte sie mit dem aktiven Ego und dem passiven Ich, die ein Riß trennt, ins Spiel. Die Struktur findet sich desweiteren in der erzwungenen Bewegung. Eine Bewegung entsteht aus der Differenz zweier Reihen, die in keiner der Reihen gründet, aber den Effekt der Wiederholung der einen durch die andere erzeugt. Demselben Prinzip folgt die Theorie des Denkens, die Gewalt, die die Vermögen kommunizieren läßt, überbrückt den Riß zwischen ihnen mit einer erzwungenen Bewegung. Durch einen Riß ist auch die Idee gekennzeichnet. In ihrer Bestimmung, der Differen*tiation/zierung*, verweist sie auf das ideelle Problem (Differentiation, Struktur) und ihre Differenzierung in Arten und organischen Teilen. Die Idee stellt ein Problem, das in der Lösung bestimmt wird. Deleuze sprach von einer statischen Genese, um ihren apriorischen Charakter auszuweisen. Die Idee hat nicht die Macht, aus dem Problem *eine* Lösung zu erzeugen. Zwischen Differentiation und Differenzierung steht die Individuation. Sie erzeugt durch ihre Bewegung im Individuationsfeld die Arten als notwendigen Schein. Deleuze betonte, daß es sich nicht um eine Bewegung von einem aktuellen Term zum nächsten handelt. Die statische Genese findet vom Problem – in seiner ganzen Realität – über die Individuation zur Differenzierung statt. Welche Reihen zur Kommunikation kommen, zeigt sich erst im Moment der Individuation. Wir haben eine Homomorphie von systemischem Bild der dritten Wiederholung und Problemlösung. Die vielen Reihen des systemischen Bildes entsprechen einem Problemfeld. Die Reihen, die zur Kommunikation kommen werden, sind das Problem. Vor ihrer Kommunikation gibt es keinen Bezug der Reihen. Der dunkle Vorbote ist die Individuation. Diese expliziert sich in notwendigem Schein, in den Ausdehnungen und Qualitäten, sie bereitet der Differenzierung in Art und Teil den Boden. Diesem notwendigen Schein entspricht die Ähnlichkeit als Effekt der dritten Wiederholung. Die dritte Wiederholung erzeugt Ähnlichkeit und Identität wie die Individuation die Arten. Das System, das das Differente auf das Differente qua Differenz bezieht, ohne vorgängige Ähnlichkeit oder Identität, nannte Deleuze im zweiten Kapitel ein Trugbild. Ein Trugbild ist – folgen wir der Homomorphie von dritter Wiederholung und Individuation – die Prozessualität des Wirklichen.

In diesem Trugbild, auch das haben die Untersuchungen der Idee und des Sinns ergeben, sind die Identitäten simuliert. „Die Funktionsweise des Trugbilds bestimmt sich wesentlich dadurch, daß sie das Identische, das Ähnliche und das Negative simuliert." (374) Die Simulation ist wesentlich. Es sind nicht die falschen Blicke auf das Wirkliche, die Identitäten erzeugen, sondern das Trugbild

erzeugt sie selber, sie liegen in seiner Funktionsweise verankert. „Der simulierte Sinn verknüpft sich notwendig mit dem ontologischen Sinn.“ (374) Deleuze zeigt im Weiteren, wie diese notwendige Illusion zum Irrtum der Repräsentation wurde. Die Stadien dieser Entwicklung sind bekannt. Sie sind im Kapitel eins ausgeführt. Er endet – es ging ihm um die *ontologische* Wiederholung – mit dem Sein der Repräsentation. Noch einmal zitiert er die univoke Gattung im Verhältnis zu den Arten und das äquivoke Sein im Verhältnis zu den Gattungen: die Ontologie der Repräsentation. Nun, am Ende des Buches, sei besser zu verstehen, warum die Wiederholung sich der Repräsentation entgegenstelle. „Die Wiederholung aber ist die einzige verwirklichte Ontologie, *das heißt:* die Univozität des Seins.“ (376) Spinoza hat einen letzten großen Auftritt. Ontologische Wiederholung ist Univozität des Seins, ist Spinoza, könnte die Formel dieses Auftritts lauten. Deleuze unterstreicht die Genialität der *Ethik* erneut, indem er die Univozität des Seins und seine formale Trennung durch Attribute wie auch die Rolle der Modi, die auf individuierende Differenzen und nicht auf Arten verweisen, erwähnt. Einzig die Dezentrierung der Substanz sei dieser Ontologie noch hinzuzufügen. Hier finde sich das genaue Gegenmodell zur Repräsentation: „Univok ist das Sein selbst, und äquivok ist das, wovon es sich aussagt.“ (376) Dieser Anschluß – ein dezentrierter Spinozismus – bildet den Schlußpunkt des Buches. Deleuze benennt damit zum ersten Mal zumindest indirekt sein Programm: eine *Ontologie der Wiederholung.*

Zusammenfassung

Differenz und Wiederholung behandelt die logische Figur von Differenz *und* Wiederholung. Die Differenz ist die reine Prozessualität, und die Wiederholung ist das Selbe, das Identische, das Ähnliche als Produkt der Differenz. In ihrer Zusammenarbeit organisieren sie die Strukturen, die in den Kapiteln beschrieben werden. Die Repräsentation des ersten Kapitels, die einen Unterschied machen als Spezifikation kennt, verweist auf die Dynamik der Differenz, die den Unterschied zu allererst herstellt. Der Grund des zweiten Kapitels ist Deleuze erst ausreichend expliziert, wenn er von den Vorgaben der Ähnlichkeit befreit ist. Der Ungrund, der das Begründete und den Grund trägt, ist die Differenz. Die Vermögen, die sich im dritten Kapitel verketten, setzen Ähnlichkeit nicht voraus, sondern erzeugen sie. Die reine Differenz als Sprache der Gewalt kommuniziert zwischen den Vermögen. Die Idee des vierten Kapitels tritt als Differentialverhältnis auf. Sie produziert als differentielle Struktur das Aktuale in einer statischen Genese. Die Intensität im fünften Kapitel ist reine Differenz, sie ist an sich nichts anderes als Differenz von Differenzen.

Alle Erscheinungen der Differenz haben ein erzeugtes, statisches Gegenüber, das die Wiederholung verkörpert. Die Differenz erzeugt die Identität des Begriffs. Der Ungrund trägt den Grund und das Begründete. Die Gewalt des Denkens produziert einen Gedanken. Die Idee differenziert sich in der Aktualisierung. Die Intensität expliziert sich in den Qualitäten und Ausdehnungen. Am Konzept von Differenz und Wiederholung läßt sich demnach die logische Struktur aller Kapitel untersuchen. Die Differenz ist das Ereignis, das Implizite, das Problem, der Sinn, die reine Prozessualität; die Wiederholung ist das Statische, das Explizite, die Lösung, der Satz, die Repräsentation. Das Verhältnis beider muß als eines der Produktion gedacht werden. Die Differenz produziert die Wiederholung. Das Modell, gegen das Deleuze argumentiert, kann jetzt auf den einfachen Nenner gebracht werden: die Wiederholung (Allgemeinheit) begründet (im Sinne von Ähnlichkeit) die (begriffliche) Differenz. Der Unterschied ist ein doppelter. Die Abhängigkeiten von Differenz und Wiederholung unterscheiden sich: welches der Relata begründet welches, die Differenz die Wiederholung oder die Allgemeinheit die begriffliche Differenz, und die Art der Relation ist eine andere: Produktion oder Ähnlichkeit. Ich betrachte im Weiteren zunächst die Ordnung der Abhängigkeiten und wende mich dann der Relation zu.

Die Ordnungen der Relata stehen nicht einfach gegeneinander, sie verweisen aufeinander. Die Differenz produziert die Wiederholung. Diese Wiederholung erscheint als Allgemeinheit und begründet die begriffliche Differenz. Deleuze möchte nicht das Denken der Repräsentation durch ein anderes ersetzen, er möchte eine tiefer liegende Schicht freilegen. Sein Hauptmotiv hat das zweite Kapitel ausgeführt. Solange dem platonischen Konzept der Wiedererinnerung gefolgt werde, würde das Begründete im Grund nur verdoppelt. Das Transzendentale kopiere das Empirische mit anderem Vorzeichen. Die prozessuale Struktur von Differenz und Wiederholung soll einen Bereich freilegen, der dem repräsentativen Denken zu Grunde liegt. Wir betreten damit die heiße Zone des Deleuzeschen Denkens. Wir können nicht davon sprechen, daß die Differenz ‚zu Grunde liegt‘, denn das Verhältnis des Zu-Grunde-liegens weist, aufgrund (?) seines Unvermögens wirklich (?) zu begründen, auf den Ungrund. Ebenso verhält es sich mit den anderen Strukturen, in denen die Differenz expliziert wurde. Deshalb läßt sich Deleuze Buch auch als Ausarbeitung einer *Ontologie des Impliziten* lesen. Indem er die herkömmliche Kategorialität unterfüttern will, steht ihm diese nicht zur Verfügung. Wir können nicht einfach die verschiedenen Ordnungen von Differenz und Wiederholung vergleichen. Das spezielle Problem, das Deleuze mit der Explikation *seiner* Ordnung von Differenz und Wiederholung hat, soll mitbedacht werden. Ich werde die Stellen aufzeigen, an denen Deleuze

die Problematik des Nicht-Explizierbaren zum Ausdruck bringt, um der Ausarbeitung dieser Ontologie zu folgen.

Schon im ersten Kapitel, in dem die Begriffe Äquivozität und Univozität die Ordnung der Repräsentation und der Differenz markieren, macht Deleuze auf das Problem seiner Explikation aufmerksam. „Und nicht wir sind es, die univok in einem Sein sind, das es selbst nicht ist; vielmehr bleiben wir, bleibt unsere Individualität äquivok in einem Sein, für ein univokes Sein.“ (63) Unscheinbar am Ende einer längeren Ausführung über Individualität zeichnet Deleuze das Verhältnis zweier Seinsordnungen. Es gibt keine Möglichkeit, das äquivoke Sein zu verlassen. Seine Ontologie der Univozität stellt sich nicht an die Stelle der Repräsentation, sondern ‚begründet‘ sie. Es ist die Figur des *dunkler Vorboten,* die im zweiten Kapitel die Problematik aufnimmt und weiterführt. Die Kommunikation von Reihen beruht auf ihrer Ähnlichkeit. Diese Ähnlichkeit wird vom dunklen Vorboten hergestellt. Für die Betrachtenden wird das Konzept der systemischen Resonanz immer auf Ähnlichkeit verweisen, es läßt sich nicht anders denken. Nur – und das ist Deleuze‘ Zutat – diese Ähnlichkeit verdankt sich einem Prozeß.

Im dritten Kapitel taucht die Problematik des Nichtexplizierbaren in Gestalt des Problems wieder auf. Deleuze skizziert den Status des Problems: „Ein Problem existiert nicht außerhalb seiner Lösungen. Aber weit davon entfernt zu verschwinden, insistiert und persistiert es in den Lösungen die es überdecken. Ein Problem bestimmt sich zur selben Zeit wie es gelöst wird; […] Das Problem ist zugleich transzendent und immanent bezüglich seiner Lösungen.“ (211) Die Ordnung der Differenz ist nur als problematische zu denken. Der Status der Differenz ist die Insistenz. Insistenz verweist immer auf das Etwas, dem sie insistiert. Wenn Deleuze im vierten Kapitel die Idee als deutlich-dunkel charakterisiert, bringt das die Ordnung der Insistenz auf den Begriff. „Es eignet der Idee, daß sie deutlich und dunkel ist. Und das heißt, daß die Idee real ist, ohne aktuell zu sein, der Differentiation und nicht der Differenzierung unterliegt, vollständig ist, ohne ganz zu sein.“ (270f.) Die Idee ist so deutlich wie ein Problem nur sein kann. Dunkel ist sie, weil erst die Lösung Licht ins Problem bringt. Die Forderung nach dem Klaren *und* Deutlichen würde das Verhältnis von Problem und Lösung verkennen. Im fünften Kapitel macht Deleuze ausdrücklich das Problem der Explikation zum Thema. „Wir empfinden etwas, das den Gesetzen der Natur entgegengesetzt ist, wir denken etwas, das den Prinzipien des Denkens entgegensteht. Und selbst, wenn die Hervorbringung der Differenz definitionsgemäß ‚nicht explizierbar‘ ist, wie läßt sich dennoch vermeiden, daß das Nicht-Explizierbare im Inneren des Denkens selbst *impliziert* wird?“ (288) Diese Überlegung gipfelt in der Forderung: „Wir müssen die Implikation als eine vollständig bestimmte Seinsform begreifen.“ (300) Die Seinsart der Differenz wäre jetzt präzise zu benennen: die Implikation.

Der Schlußteil des Buches, der die Lektüre des Ganzen ersetzen könne, wiederholt noch einmal die Bewegung der Argumentation. Er beginnt mit den Disparata. „Es zeigt sich allerdings, daß die reinen *Disparata* entweder das himmlische Jenseits eines für unser vorstellendes Denken unzugänglichen göttlichen Verstandes bilden, oder aber das höllengleiche, für uns unauslotbare Diesseits eines Ozeans an Unähnlichkeit.“ (329) Die Differenz ist nicht denkbar. Deleuze schließt die Betrachtung im Schlußteil mit einer Reflexion seiner eigenen Begriffe. „Wir haben fortwährend deskriptive Begriffe vorgeschlagen: Begriffe, die die aktuellen Reihen beschreiben, oder die virtuellen Ideen, oder den Ungrund, aus dem alles hervorgeht. Aber: Intensität-Kopplung-Resonanz-erzwungene Bewegung; Differentielles und Singularität; Komplikation-Implikation-Explikation; Differentiation-Individuation-Differenzierung; Frage-Problem-Lösung usw. – all das bildet mitnichten eine Liste von Kategorien.“ (354) Philosophie versuche immer, den Kategorien Begriffe ganz anderer Art entgegenzustellen. Deleuze nennt Beispiele. So die Existentialien bei Heidegger, die an die Stelle von Essenzialien treten, *percepts* bei Bergson an der Stelle von *concepts* oder empirio-ideelle Begriffe bei Whitehead. All diese Begriffe seien Begriffe realer und nicht möglicher Erfahrungen, sie verwiesen auf Begegnungen und nicht auf eine Rekognition. Und – das ließe sich sicher noch hinzufügen – all diese Begriffe folgen dem Gesetz der Produktion und nicht der Ähnlichkeit.

Ob es Deleuze wirklich gelingt, in seinem Buch Begriffe anderer Art – deskriptive Begriffe – zu entwickeln, ist nicht Thema einer anderen Abhandlung, sondern führt zur Hauptlinie der Explikation von *Differenz und Wiederholung* zurück. Das, was Deleuze als Kennzeichen der deskriptiven Begriffe nennt, Bedingung realer Erfahrung und tatsächliche Begegnung zu sein, ist gerade Gegenstand des Untersuchung. Wenn die Verhältnisse, die Deleuze vorstellt, denkbar sind, kann ihm in der Frage nach dem Status seiner Begriffe gefolgt werden.

Die Deleuzesche Lösung des Problems läßt sich wie folgt zusammenfassen. Erstens. Die Differenz ist der Wiederholung transzendent und immanent. Zweitens. Die Differenz wird in der Wiederholung impliziert. Drittens. Die Implikation ist als vollständig bestimmte Seinsform zu begreifen. Die Implikation ist die Seinsform der Differenz. Da uns keine Metatheorie quasi als Maßstab für die Betrachtung zur Verfügung steht, kann einzig die Schlüssigkeit der Deleuzeschen Explikation betrachtet werden. Macht Deleuze keinen Gebrauch von der Repräsentation, um seine Theoreme zu begründen? Solche Fragen werden im Anschluß an das nächste Kapitel anhand des Kontrastmittels Derrida diskutiert.

Eine weitere Frage ist noch offen. Die Frage nach der Art der Relation in der Gegenüberstellung Differenz und Wiederholung versus Allgemeinheit und begriffliche Differenz. Oder anders ausgedrückt: Produktion versus Ähnlichkeit. Damit wird die Ebene angesprochen, die Deleuze Explikation anzielt. Die Repräsentation hat statische Strukturen zum Gegenstand. Sie behandelt in ihrer fortgeschrittensten Form, der Transzendentalphilosophie, Probleme der Geltung. Sie expliziert jene Gründe, die immer schon in Geltung sein müssen, damit von sinnvollen Urteilen gesprochen werden kann. Diese Geltungsebene ermöglicht die Ebene der Faktizität. Somit verweist eine genealogische Aussage – und einen solchen Status hat die Deleuzesche Differenz – auf eine sie begründende transzendentale Struktur. Würde Deleuze die Produktivität, die er herausarbeitet, im Faktischen verankern, verlöre sie ihre Funktion. Er meint – erinnert sei an die Begründung der Allgemeinheit durch eine wilde Differenz – Prozessualitäten, die das Logische allererst begründen. Weiter oben habe ich den Begriff des Logisch-dynamischen geprägt. Die Transzendental- oder auch Geltungsstrukturen hätten eine Genese, die als Nichtfaktische auszuweisen wäre. Jetzt erst wird die Bedeutung des Begriffs der *statischen Genese*, den Deleuze im Zusammenhang des Problems von Struktur und Genese einführt, klar. Er beschreibt dort eine Genese vom Problem zur Lösung und charakterisiert sie: „Genese ohne Dynamik, die sich notwendig im Element einer Übergeschichtlichkeit entwickelt, *statische Genese* […]“ (235) Meine Bezeichnung als ‚logisch-dynamisch‘ war nicht glücklich und hatte nur vorläufigen Charakter. Statische Genese ist der Terminus, der die Genealogie der Geltungsstrukturen benennt. Es zeigt sich auch hier, daß die Ebene der Deleuzeschen Explikation bereits die ganze Zeit Gegenstand der Betrachtung war. Für ihre Bewertung gilt das oben Gesagte. Die Betrachtung und Problematisierung des Deleuzeschen Differenzbegriffs ist damit zunächst abgeschlossen.

Kapitel zwei
Die Différance

Der ‚Begriff' der différance[50]

Ich werde zunächst den ‚Begriff' der *différance* entwickeln. Es sei nur vorausgeschickt, daß ich neben den systematischen Vergleichen der Konzepte von Derrida und Deleuze, die ich im Anschluß ausführe, in Fußnoten immer wieder auf sich berührende Motivlagen beider Autoren, die weiter unten nicht mehr aufgegriffen werden, hinweisen werde.

„Ich werde also von einem Buchstaben sprechen." (d, 76)

So beginnt der Vortrag *die différance,* den Jacques Derrida im Jahre 1968 vor der *Société française de philosophie* hielt.

„Von dem ersten, wenn man dem Alphabet und den meisten Spekulationen, die darüber gewagt wurden, glauben darf." (d, 76)

So lautet der zweite Absatz. „Von dem ersten". Dieser Erste kann der Erste *vor* oder *neben* den anderen sein. Er kann als Teil für das Ganze stehen. Damit wird das Alphabet und die Schrift zum Thema. Und mit der Schrift – wie Derrida im Weiteren zeigen wird – Sprache, Sprache überhaupt, die Möglichkeit von Sprache.[51]

„Ich werde also von dem Buchstaben *a* sprechen, von jenem ersten Buchstaben, der hier und da in die Schreibung des Wortes *différence* eingeführt werden mußte; und dies im Verlauf einer Schrift über die Schrift, auch einer Schrift in der Schrift, deren verschiedene Bahnen in sehr bestimmten Punkten alle über eine Art groben orthographischen Fehler verlaufen, diesen Verstoß gegen eine Orthodoxie, die eine Schrift regelt, gegen ein Gesetz, welches das Geschriebene regelt und es in die Grenzen seiner Schicklichkeit einschließt." (d, 76)

Brechen wir hier zunächst ab. Derrida sagt bereits sehr viel über sein Projekt und führt seine textuelle Taktik vor. Folgen wir noch einmal seinen Worten und entschlüsseln dabei die Doppelführung der Gedanken. Zunächst die wörtliche Bedeutung. Er werde von dem Buchstaben *a* sprechen. Das *a* habe in das Wort *différence* eingefügt werden müssen. „Eingefügt werden müssen" – es handelt sich um einen Zwang. Das sei in einer Schrift über die Schrift passiert. Es sei auch eine Schrift in der Schrift. Eine Schrift, die sich den Gesetzen der Schrift beugen müsse, eine Schrift, die sich selbst zum Thema habe. In dieser Reflexion würden die Bahnen der Schrift über einen orthographischen Fehler verlaufen – das *a* ist falsch in der *différance*. Es müsse gegen Gesetz und Orthodoxie verstoßen werden, die das Geschriebene in die Grenzen seiner Schicklichkeit einschlössen.

Betrachten wir nun die figürliche Dimension der Rede. Es steht mehr auf dem Spiel als ein Verstoß gegen die Orthographie. Wenn Schrift als Signum für Sprache überhaupt steht, ist die Orthographie nicht mehr nur Recht-Schreibung. Das *graphein* in Orthographie steht für die Sprache. Die Orthographie, gegen die verstoßen wird, normiert die Sprache in ihrer Totalität. Das Motiv des Verstoßes gegen die Orthodoxie ist nicht nur ein weiteres Synonym für die Regelung der Sprache, es nimmt auch ein Grundmotiv der Philosophie auf: *episteme* an der Stelle von *doxa*. Der Verstoß gegen das verbreitete Meinen ist seit Platon Zeichen des philosophischen Zweifels.[52] Neben die *doxa* tritt das Gesetz – *nomos*. Das Gesamt einer Ordnung, die das Geschriebene regelt, steht in Frage. Das Geschriebene sei qua Gesetz in die Grenzen seiner Schicklichkeit eingeschlossen. Das heißt, daß das *telos* der abendländischen Kultur *irgendwie* in Frage steht, wenn die Recht-Schreibung verletzt werden muß. Die Ökonomie dieses Zwanges wird Derridas Thema sein.

Derrida reißt parallel nicht weniger als einen Verstoß gegen die Recht-Schreibung und ein Angehen gegen das normierende Gesamt abendländischen Denkens auf. Durch den Begriff der Schrift sei Meinung, Gesetz und Sinn unserer *Sprache überhaupt* kontaminiert worden. Das, was zunächst als Doppelführung erscheint, ist typisch für den Derridaschen Text. An die Stelle einer präzisen Definition der Sprache und der Kultur, die er meint, und einer Bezeichnung der Stelle an der er einen Schnitt vornehmen möchte, pfropft[53] er seine Einschreibung auf den Rand

[50]. Schon diese Überschrift wäre zweifach zu rechtfertigen und führt mitten ins Thema hinein. Ich möchte sie nur problematisieren. Daß die *différance* kein Begriff ist, möchte Derrida im hier zitierten Vortrag zeigen. Wenn ich den Begriff *Begriff* deshalb einklammere, folge ich zunächst einer textuellen Praxis, die versucht, die Schwebe der Begriffe durch Klammern zu bannen, um so wieder zu einem geordneten Diskurs zu finden. Zunächst – bei mir – ein Akt der Hilflosigkeit. Zweiter zu problematisierender Terminus der Überschrift ist ‚différance'. Es handelt sich um ein Kunstwort, das sich schwerer übersetzen läßt als andere Wörter des Französischen. Wenn ich der Übersetzung mit ‚Differänz' nicht folge, obwohl eine wichtige phonetische Sonderheit deutsch reproduziert wäre, liegt das an der Komplexität des Terminus. Der Vortrag führt Besonderheiten der französischen Sprache an, die bei einer Übersetzung verloren gingen. Daß ein französisches Wort im deutschen Text ein Fremdkörper bleibt und nicht die Originalität behält, die es in einem französischen Text hätte, ist dabei selbstverständlich.

[51]. Jürgen Habermas bemüht Gershom Scholem, um die Bedeutung dieses *ersten* aufzuschließen: „Alles was Israel hörte [gemeint ist die Verkündigung der Gebote durch Moses in der Interpretation des Rabbi Mendel], war nichts als jenes *Aleph*, mit dem im hebräischen Text der Bibel das erste Gebot beginnt […] Der Konsonant *Aleph* stellt nämlich im Hebräischen nichts anderes dar als den laryngalen Stimmeinsatz, der einem Vokal am Wortanfang vorausgeht. Das *Aleph* stellt also gleichsam das Element dar, aus dem jeder artikulierte Laut stammt … Das *Aleph* zu hören, ist eigentlich so gut wie nichts, es stellt den Übergang zu allen vernehmbaren Sprachen dar, und gewiß läßt sich nicht von ihm sagen, daß es in sich einen spezifischen Sinn vermittelt." (Scholem zitiert nach Habermas 1988, 215f.)

[52]. Genau in diesem Punkt wies Deleuze sein Projekt als Philosophisches aus. (Siehe oben den Abschnitt über *das Bild des Denkens*).

[53]. Diese Pfropfung taucht immer wieder als zentrale Vokabel für die Derridasche Schreibpraxis auf. (Vgl. Kofmann 1987, *die Pfropf-Prozedur*,

eines anderen Textes. Wenn das Derridasche Projekt nicht im Ausmaß überzeichnet ist, dann steht genau die Möglichkeit präziser Definition zur Diskussion und die Lokalisierung der Schnittstelle wird auf ihren Grund befragt. Ein eigentümliches Bemühen um Präzision in einem Raum der Unschärfe wird diese Spannung durch den gesamten Text begleiten. Eine Spannung, die selbst zum Thema wird, ja werden muß.

Folgen wir der Argumentation weiter. Derrida versucht zunächst, die *différance* zu charakterisieren. Er bestimmt sie als *Bündel*. Sie sei „weder ein Wort noch ein Begriff" (d, 77). Das Bündel vereine verschiedene Linien, die jenseits seiner wieder getrennter Wege gingen.[54] Der Unterschied von *différence* und *différance* „läßt sich schreiben oder lesen, aber er läßt sich nicht vernehmen. Er läßt sich nicht vernehmen, und wir werden sehen, worin er gleichfalls die Ebene des Verstandes übersteigt." (d, 77) Der Unterschied[55] liege demnach jenseits der Opposition von Sinnlichem und Intelligiblem. Derrida beschließt diese einleitenden Überlegungen mit einem Satz, der die Doppelrolle von pragmatischer Regelung und ethischer Maxime spielt: „Wir werden nicht umhin können, mit einem geschriebenen Text vorzugehen, eine Regelung für die Unregelmäßigkeiten darin zu finden, und darauf kommt es mir zunächst an." (d, 78)

Um Derridas textuelle Strategie im weiteren Verlauf des Vortrages deutlich zu machen, greife ich vor. Derrida macht seine Strategie zum Thema. „Alles in der Zeichnung der *différance* ist strategisch und kühn." (d, 81) Es handle sich um eine Strategie ohne Finalität, nichts beherrsche das Feld, in dem sie wirke, von außen. Ihre Kühnheit übersetze sich als Abwesenheit eines Telos, das die Strategie beherrsche. Auf ein Schlagwort reduziert ließe sich auch von *Dekonstruktion* sprechen. Derrida arbeitet an einem wichtigen Begriff der Tradition und zeigt, warum dieser nicht in seiner Totalität funktionieren kann. Er überführt ihn der Lüge, aber einer notwendigen Lüge. Er bietet keine Wahrheit außerhalb, in einem Feld der Begriffe jenseits der Lüge, an, so daß sich die Dekonstruktion jederzeit gegen sich selbst richten kann. Wenn ich in diesem Kapitel auf den Terminus *Dekonstruktion* verzichte, so nicht nur, weil sein inflationärer Gebrauch nicht gerade zu seiner Präzision beigetragen hat, eine Gefahr, die sich mit einer Explikation des Terminus im Derridaschen Kontext eindämmen ließe, sondern weil mit dem Terminus *problematisieren* ein Wort zur Verfügung steht, welches durch Deleuze' Betrachtung so weit aufgeladen ist, daß es nun seine Arbeit verrichten kann. Wenn ich die Derridasche Strategie, seine Dekonstruktion, als *Problematisierung* bezeichne, tue ich das wohl wissend, daß hier an strategischer Stelle ein Terminus installiert wird, der seine Arbeit nur verrichten kann, wenn meine These von der Nähe beider Autoren zu rechtfertigen ist. Es gilt aber auch umgekehrt, gelingt die Verpflanzung des Terminus von einem Kontext in den anderen, ist ein nicht unerhebliches Indiz für die Affinität der Texte gefunden. Der Terminus Dekonstruktion wird in den folgenden Kapiteln wieder auftauchen und dann die Option des philosophischen Projekts Derridas genau definiert bezeichnen.

Dieser kurze Exkurs läßt uns mit der Frage zurückkehren, was Derrida nun *problematisiere*. Es ist der Begriff der Lautschrift. Das Bündel der *différance* weist in seiner Gestalt schon auf den Makel der Lautschrift hin. Wäre die Schrift eine Lautschrift, dürfte es keinen Unterschied im Schriftbild geben, sofern ein Wort gleich gesprochen wird. Aber nicht nur in ihrer Gestalt wird die Lautschrift zum Problem. „Vielmehr, das Spiel der Differenz als Bedingung der Möglichkeit eines jeden Zeichens, woran Saussure nur zu erinnern brauchte, dieses Spiel ist selber stumm." (d, 79) Die Differenz, die Sprache als System begründe, sei stumm. „Unhörbar ist die Differenz zwischen zwei Phonemen, die allein ihr Sein und Wirken als solche ermöglicht." (Ebd.) Das, was Lautschrift vermeintlich notiert, den bestimmten Laut in seiner Substanz, ist nur es selbst, weil es anderes nicht ist. Die scheinbar substantiellen Laute sind reine Differenzen und diese sind in ihrer Substanz stumm. Dann, so fährt Derrida fort, könne auch die graphische Differenz nie die Fülle eines sinnlichen Terminus erreichen. Die Ordnung der *différ()nce* gehöre „nicht mehr der Sinnlichkeit an". (Ebd.) Das, was dem Zeichenkörper zu Grunde liegen muß – seine Stellung, seine Differenz –, ist nicht sinnlich. Die Ordnung gehöre aber „auch nicht der Intelligibilität, einer Idealität, die nicht zufällig an die Objektivität des *theorein* oder des Verstandes gebunden wäre [an]; es wird also auf eine Ordnung verwiesen, die jener für die Philosophie grundlegenden Opposition zwischen dem Sensiblen und dem Intelligiblen widersteht." (Ebd.) Den Argumenten für diese Ordnung wird unser Hauptaugenmerk gehören. Deutlich ist schon jetzt, daß die differentielle Struktur von Sprache einen entscheidenden Bezugspunkt darstellt.

10ff. und Culler 1988, *3. Aufpfropfungen*, 149ff.) „Der semantische Effekt des französischen *greffe* [in der Regel übersetzt als pfropfen], der zugleich Schrift, den Schreibakt und das Verbinden und Ineinanderfügen heterogener Texte bezeichnet, ist im Deutschen nicht nachvollziehbar." (Momberger in Culler 1988, 254)

54. Die *deskriptiven Begriffe* Deleuze'haben die Funktion vor Totalisierungen zu schützen. Sie sind als raum-zeitliche Komplexe eingeführt, ihnen haftet der Charakter des Ereignisses an. Wie das Bündel zeugen sie von der Begegnung verschiedener Linien.

55. Welch ein ‚Gewinn' in der deutschen Sprache über dieses Problem schreiben zu können. Sie hat hier quasi Metasprachcharakter. Im Französischen wäre zu klären ob es sich um die *différence* von *différence* und *différance* oder um die *différance* von *différence* und *différance* handelt. Eine Frage, die sich nur dadurch klärte, daß ihr Unterschied (!) im Unhörbaren verbliebe. Aber, müßte wohl angeschlossen werden, geht so nicht der Kern, der Witz des Textes im Deutschen verloren. Dem müßte wohl zugestimmt werden, wäre nicht der Kern selber eine der problematischen Kategorien, die hier berührt sind. Einzig der Witz überlebte die Nachfrage in einem Sinne, den Deleuze als problematisch bezeichnen würde.

Eine semantische Analyse stellt den nächsten Näherungsversuch Derridas dar. Das Verb *différer* habe zwei Bedeutungen. Zum einen die *Temporisation*: „die Tätigkeit, etwas auf später zu verschieben, sich von der Zeit und den Kräften bei einer Operation Rechenschaft abzulegen, die Rechnung aufzumachen, die ökonomischen Kalkül, Umweg, Aufschub, Verzögerung, Reserve, Repräsentation impliziert“ (d, 83). Zum anderen „nicht identisch sein, anders sein, erkennbar sein“ (ebd.), die bekanntere Bedeutung. Sie impliziere, daß „zwischen den verschieden Elementen aktiv, dynamisch und mit beharrlicher Wiederholung, Intervall, Distanz, *Verräumlichung* entstehen.“ (d, 83f.) Die *différance* liege als Wort zwischen dem Infinitiv *différer* – dem Prozeß – und dem Produkt oder der Wirkung – *différents* oder *différences*. „Es ist zu bedenken, daß im Französischen die Endung auf *ance* unentschieden *zwischen* dem Aktiv und dem Passiv verharrt.“ (d, 84) Es handle sich eher um eine mediale Form.

Die Ergebnisse der semantischen Analyse sind das Thema der nächsten zentralen Absätze. „*Différance* als Temporisation, *différance* als Verräumlichung. Wie geht das zusammen?“ (d, 85) fragt Derrida. Die Antwort liegt im Begriff des Zeichens[56]. „Was ich hier beschreibe, um die Signifikation mit ihren offenkundigen Merkmalen als *différance* der Temporisation zu definieren, ist die klassische anerkannte Struktur des Zeichens: sie setzt voraus, daß das Zeichen, welches die Präsenz aufschiebt (*différant*), nur von der Präsenz, die es aufschiebt, *ausgehend* und *im Hinblick* auf die aufgeschobene Präsenz, nach deren Wiederaneignung man strebt, gedacht werden kann." (Ebd.) Das Zeichen könne nur im Blick auf eine aufgeschobene Präsenz gedacht werden. Stelle man nun diese Vorläufigkeit das Zeichens in Frage, kündige sich „eine originäre *différance*“ (d, 86) an. Diese „‚ursprüngliche‘ *différance*“ (ebd.) könne nicht mehr unter den Begriff des Zeichens gebracht werden. Sie sei nicht mehr vorläufig. Zudem stelle sie die Autorität des Gegensatzes von Anwesenheit und Abwesenheit in Frage. Aber – so ließe sich zurückfragen – warum solle denn eine „‚ursprüngliche‘ *différance*“ gedacht werden, gerade wenn die Konsequenzen in einem gewissen Sinne verheerend sind?

Derrida *problematisiert* den Begriff des Zeichens, um die Ankündigung der „originären *différance*“ zu motivieren. „Nun ist es aber Saussure, der die *Beliebigkeit des Zeichens* und seinen *differentiellen Charakter* zum Prinzip der allgemeinen Semiologie, besonders der Linguistik erhoben hat. Und bekanntlich sind die zwei Motive – Beliebigkeit und Differentialität – in seinen Augen untrennbar.“ (d, 87) Diese zwei Aspekte werden den Begriff des Zeichens über sich hinaustreiben. Derrida zitiert Saussure, um die Konsequenzen dieser Prinzipien für Signifikat und Signifikant deutlich zu machen: „‚[…] in der Sprache aber gibt es nur Verschiedenheiten *ohne positive Einzelglieder*. Ob man Bezeichnetes oder Bezeichnendes nimmt, die Sprache enthält weder Vorstellung noch Laute, die gegenüber dem sprachlichen System präexistent wären, sondern nur begriffliche und lautliche Verschiedenheiten, die sich aus dem System ergeben.‘“ (Saussure nach d, 88) Die erste Schlußfolgerung, die Derrida zieht, ist folgenreich. Kein Begriff sei an sich gegenwärtig oder präsent. Er sei in eine Kette, in ein System eingeschrieben und verweise in seinem Spiel auf die anderen Begriffe. „Ein solches Spiel, die *différance*, ist nicht einfach ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffsprozesses und -systems überhaupt.“ (d, 88) Das Bündel der *différance* hat seinen Ort in der inneren Logik des Saussureschen Sprachsystems. Wenn die Saussuresche *différence* kein Begriff und kein Wort sein könne, so Derrida weiter, sei es erst recht nicht die *différance*. Die Differenzen[57], die allein Sprache Konstituierenden, seien nicht vom Himmel gefallen und würden die Frage nach ihrer Genese stellen. Hier ist der Ort, die *différance* aus systematischer Notwendigkeit einzuführen. Derrida wird das selber in einer längeren Passage begründen.

„Was sich *différance* schreibt, wäre also jene Spielbewegung, welche diese Differenzen, diese Effekte der Differenz, durch das ‚produziert‘, was nicht einfach Tätigkeit ist. Die *différance*, die diese Differenzen hervorbringt, geht ihnen nicht etwa in einer einfachen und an sich unmodifizierten, in-differenten Gegenwart voraus. Die *différance* ist der nicht-volle, nicht-einfache Ursprung der Differenzen. Folglich kommt ihr der Name ‚Ursprung‘ nicht mehr zu.“ (d, 89)

[56]. Die folgenden Ausführungen zum Begriff des Zeichens beziehen sich vor allem auf Ferdinand de Saussures *Cours de linguistique générale*. In der *Grammatologie* weist Derrida Saussures Urheberschaft für den modernen Zeichenbegriff aus: „Da die systematisch und entschieden phonologische Orientierung des Linguistik (Trubetzkoy, Jakobson, Martinet) eine ursprüngliche Saussuresche Intention vollendet, werden wir uns im wesentlichen und zumindest vorläufig auch an diese halten.“ (g, 52) Im Bezug auf die Authentizität Saussures folge ich Manfred Frank: „Ich abstrahiere zunächst von der schwierigen Quellenlage des Saussureschen Nachlasses und äußere mich absichtlich (noch) nicht zu der Frage, ob der ‚strukturalistische Saussure‘ nicht eine ingeniöse Erfindung von Bally und Sechehaye (seinen ersten Herausgebern) gewesen ist. Denn selbst wenn man diese These bejaht, läßt sich nicht leugnen, daß der von Bally und Sechehaye edierte Text des Saussureschen *Cours de linguistique générale* (von 1915 [Saussure 1967]) dem Strukturalismus ebenso als alleinige Basis gedient hat wie die Vulgata der Bibelauslegung der katholischen Kirche.“ (Frank 1984, 41) Der Name Saussure sei im Weiteren mit diesem Index versehen.

[57]. Um nicht einer Verwirrung anheimzufallen, ist hier eine Bemerkung zur deutschen Übersetzung des Derridatextes angebracht. Ohne das es ausgewiesen wäre, scheint mir die Logik der Übersetzung der Begriffe ‚*différence*‘, Differenz und Unterschied folgendermaßen. Handelt es sich um einen ausdrücklichen Bezug auf das französische Wort oder ein indirektes Zitat wie die Verwendung Saussurescher Terminologie wird das Wort *différence* benutzt. Ist die sprachkonstituierende Differenz in systematischer Hinsicht gemeint, wird der Ausdruck ‚Differenz‘ verwendet, und wenn es um die Unterscheidung eines Verhältnisses, jenseits des strukturalen Kontextes, geht, wird der Terminus ‚Unterschied‘ angewandt.

Die *différance* ist der Ursprung der Differenz. In diesem Satz und seiner Kritik, ob seiner selbstwidersprüchlichen Bezüge, ließe sich der Absatz Derridas zusammenfassen. Das Wort ‚Ursprung' muß in ihm zumindest soweit modifiziert werden, daß es kein positives Einzelglied mehr meinen kann, denn diese Einzelglieder werden gerade durch die Differenzen konstituiert, deren „nicht-einfacher Ursprung" die *différance* ist. Ähnliches ließe sich für andere Begriffe wie Ursache, Grund, *Arche* anführen. Aus denselben Gründen muß auch der Begriff der Produktion problematisiert werden. Eine Produktion ohne produzierende Instanz, das Argument gegen den einfachen Ursprung ist hier ebenfalls stichhaltig, und ohne Produkt, denn die Differenzen haben nichts Positives an sich, wäre eigentlich keine Produktion. Um dieses Verhältnis zu kennzeichnen, führt Derrida den Begriff der *Spur* ein: „Ich habe auf die Absicht, aus der Geschlossenheit dieses Schemas hinauszukommen, mittels der ‚Spur' hinzuweisen versucht, die ebensowenig Effekt ist, wie sie eine Ursache hat, die jedoch für sich allein, außerhalb des Textes, nicht zur notwendigen Überschreitung hinreicht." (Ebd.)

In der *différance* gelingt es Derrida, den paradoxen Bezug von Sprache und Sprechen bei Saussure zu denken. Er zitiert Saussure: „‚Die Sprache ist erforderlich, damit das Sprechen verständlich sei und seinen Zweck erfülle. Das Sprechen aber ist erforderlich, damit die Sprache sich bilde; historisch betrachtet ist das Sprechen das zuerst gegebene Faktum.'" (Saussure nach d, 89f.) Die *différance* ‚begründet' in ‚einem' *langue* und *parole*, Sprachsystem und Sprechakt.

Derrida faßt den Gedanken der Genese noch einmal zusammen, „so bezeichnen wir mit der *différance* jene Bewegung, durch die sich die Sprache oder jeder Code, jedes Verweisungssystem im allgemeinen ‚historisch' als Gewebe von Differenzen konstituiert" (d, 90), um gleich im Anschluß alle wesentlichen Termini des Satzes in Frage zu stellen: „‚Sich konstituiert', ‚sich produziert', ‚sich schafft', ‚Bewegung', ‚historisch', etc., müssen jenseits der Sprache der Metaphysik, in der sie mit allen Implikationen befangen sind, verstanden werden." (Ebd.) Er kommt zu dem Schluß, „daß die *différance*, wie sie hier geschrieben ist, nicht mehr statisch denn genetisch, nicht mehr struktural denn historisch ist. Oder nicht weniger." (Ebd.) Die Diachronie setzt immer schon die Struktur voraus. Die Synchronie der Sprache ist durch den Verweis auf ihre Entstehung nur dann nicht verletzt, wenn es gelänge, ihr einen Moment der Präsenz zu wahren.

Die Betrachtungen sind soweit fortgeschritten, daß Derrida eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Temporisation und Verräumlichung versuchen kann. Im Verhältnis *langue – parole* hat sich eine Lösung bereits angekündigt. Die Bewegung des Bedeutens sei nur möglich, wenn jedes ‚gegenwärtige' Element sich auf etwas anderes als es selbst beziehe. Die Gegenwart sei konstituiert durch die Spur der sogenannten Vergangenheit. „Ein Intervall muß es [das ‚gegenwärtige' Element] von dem trennen, was es nicht ist, damit es es selbst sei, aber dieses Intervall, das es als Gegenwart konstituiert, muß gleichzeitig die Gegenwart in sich selbst trennen, und so mit der Gegenwart alles scheiden, was man von ihr her denken kann, das heißt, in unserer metaphysischen Sprache, jedes Seiende, besonders die Substanz oder das Subjekt. Dieses dynamisch sich konstituierende, sich teilende Intervall ist es, was man *Verräumlichung* nennen kann, Raum-Werden der Zeit oder Zeit-Werden des Raumes (*Temporisation*)." (d, 91) Fassen wir zum Zweck des besseren Verständnisses die Argumentation der letzten Abschnitte noch einmal zusammen. *Temporisation* bezeichnet die Ökonomie eines Aufschubes, die Berechnung eines Umweges. Sie keilt die Gegenwärtigkeit der Sprache zwischen eine nie gegenwärtige Vergangenheit und Zukunft ein. *Verräumlichung*, als anderer Aspekt des *différer*, bezeichnet die Distanz der unterschiedenen Elemente, sie ist die Differentialität der Struktur Sprache. Das Zeichen ist Aufschub einer Präsenz und reine Verschiedenheit. Die Notwendigkeit, das Bündel der *différance* einzuführen, beseitigte die Ursprünglichkeit der Präsenz und die Substantialität der verschiedenen Elemente. Das ‚gegenwärtige' Element eines Bedeutens verweist auf eine Gegenwart, die an sich gespalten ist. Das *aufgeschobene* Vergangene ist nie in einer Gegenwart präsent. Das Intervall, das die Gegenwart konstituiert, spaltet sie in sich auf. *Verräumlichung* ist das Raum-Werden der Zeit, denn diese verweist an sich immer auf eine differentielle Struktur. Und *Temporisation* ist Zeit-Werden des Raumes, denn dieser besteht nie aus präsenten Elementen. Derrida schlägt vor, „diese Konstitution der Gegenwart […] Urschrift, Urspur zu nennen. Diese (ist) (zugleich) Verräumlichung (und) Temporisation." (Ebd.)[58]

Der nächste Abschnitt des Vortrages fragt nach dem Wer der Unterscheidung, des Aufschubes, fragt nach dem Subjekt. Saussures Erkenntnis, daß „‚das Sprachsystem nicht eine Funktion des sprechenden Subjekts ist'" (d, 94), leitet Derrida. Er schlußfolgert: „Dies impliziert, daß das Subjekt (Selbstidentität oder eventuell Bewußtsein der Selbstidentität, Selbstbewußtsein) in das Sprachsystem eingeschrieben, eine ‚Funktion' des Sprachsystems ist, nur zum *sprechenden* Subjekt wird, wenn es sein Sprechen […] an das Vorschriftsystem der Sprache als System von Differenzen oder zumindest an das allgemeine Gesetz der *différance* angleicht, indem es sich nach dem Prinzip der Sprache (*langue)* richtet" (ebd.). Wenn hypothetisch der Gegensatz von Sprache und Sprechen absolut gesetzt würde, wäre die *différance* auch „die Beziehung des Sprechens zur Sprache" (ebd.). Das Subjekt, Selbstbewußtsein,

[58]. Genau hier liegt der Sinn des für Derrida so wichtigen Schriftbegriffs. Im Gegensatz zur Rede ist Schrift immer an eine Abwesenheit, einen Aufschub, den Tod gebunden.

kann nur in der Sprache bei sich sein. In dieser Sprache ist es immer in der differentiellen Struktur (Verräumlichung) bei sich selbst. Es ist im anderen bei sich selbst.[59] Keine Präsenz *vor* der Struktur sichert das Subjekt. Die Gegenwart des Selbstbewußtsein zerfällt immer in den Bezug auf ein Früher und ein Später (Temporisation). Das konstitutive Moment des Selbstbewußtseins, die Präsenz der Gegenwart, ist Effekt der *différance*. Diese ‚beherrscht' Sprache und Sprechen, indem sie als ‚produktives' Prinzip ihre ‚Genese' regelt.[60]

Die zweite Hälfte des Vortrages vertieft den Begriff der *différance* in Auseinandersetzung mit seinen Wurzeln bei Nietzsche, Freud und Heidegger. Der längste Teil behandelt Heidegger. Derrida arbeitet die Verwandtschaft von *Sein* und *différance* heraus und fragt nach ihrem Unterschied. Ich werde dem Vortrag nur noch soweit folgen, wie er die Explikation der *différance* vertieft.

Zunächst erscheint Nietzsche[61]. Der Begriff der Kraft habe eine ähnliche Struktur wie der der *différance*. „Doch ist die Kraft selbst nie gegenwärtig: sie ist nur ein Spiel von Differenzen und Quantitäten. Ohne Differenz zwischen den Kräften gäbe es keine Kraft" (d, 97). Nietzsche kritisiere die aktive Indifferenz der Philosophie gegenüber der Differenz. Philosophie sei „blind gegen das *Gleiche*, das nicht identisch ist. Das Gleiche ist gerade die *différance* (mit *a*) als aufgeschobener Übergang von einem Differenten zum anderen." (d, 97f.) Es lasse sich zeigen, daß die Gegensatzpaare der Philosophie so problematisiert einer Ökonomie der Aufschiebung folgen würden. Ein Terminus sei die *différance* des anderen. „Von der Entfaltung dieses Gleichen als *différance* her kündigt sich die Gleichheit der Verschiedenheit und der Wiederholung in der ewigen Wiederkunft an." (d, 98)[62] Derrida schließt seine Betrachtung ab: „Diese ‚aktive', in Bewegung begriffene Zwietracht verschiedener Kräfte und Kräftedifferenzen, die Nietzsche dem System der metaphysischen Grammatik überall dort entgegensetzt, wo sie Kultur, Philosophie und Wissenschaft beherrscht, können wir mithin *différance* nennen." (Ebd.) Die erwähnten Explikate Nietzsches ließen sich in die Derridasche Betrachtung übernehmen. Der Gegensatz von Sinnlichem und Intelligiblem, hier als Beispiel dienend, verweise nicht nur in seiner jeweils mangelnden Positivität auf eine Struktur wie Sprache, insofern auf eine konstituierende *différence*, sondern auch jedes Relat lasse sich als unterschiedenes/aufgeschobenes seines anderen ausweisen, und eine Problematisierung hätte die Ökonomie dieses Aufschubs zum Thema.

Freud – der nächste Denker, den Derrida behandelt – trägt weiter zur Explikation des Aufschubs bei. „Und alle Begriffsgegensätze, die das Freudsche Denken prägen, beziehen *sämtliche* Begriffe als Momente eines Umweges in der Ökonomie der *différance* aufeinander. Der eine ist nur der aufgeschobene andere (*différé*), der eine vom anderen verschieden (*différant*). […] So wird jeder scheinbar strenge und irreduzible *Gegensatz* (zum Beispiel des Sekundären und des Primären), an dieser oder jener Stelle, für ‚theoretische Fiktion' erklärt. So ist zum Beispiel (ein solches Beispiel überragt alles, kommuniziert mit allem) der Unterschied zwischen Lustprinzip und Realitätsprinzip nur die *différance* als Umweg (*Aufschieben, Aufschub*)." (d, 99f.) Die Freudsche Theorie lebe davon, daß sie ihre tragenden Begriffsgegensätze problematisiere. Die Ökonomie des Aufschubs gehorche einem eigenen Gesetz. Was aufgeschoben sei, werde nicht zurückgewonnen und man müsse, entgegen einer metaphysischen, dialektischen Interpretation, annehmen, daß wer verliere gewinne und wer gewinne verliere. „Eine bestimmte Andersheit – Freud gibt ihr den metaphysischen Namen des Unbewußten – wird von jedem Prozeß der Vergegenwärtigung, der sie [die abgewendete Vorstellung] aufruft, sich in Person zu zeigen, unterschlagen." (d, 101) Diese *Nachträglichkeit* verbiete von einer Vergangenheit auszugehen, die gegenwärtig gewesen wäre. „Bei der Andersheit des ‚Unbewußten' haben wir es nicht mit Horizonten von modifizierten […] Gegenwarten zu tun, sondern mit einer ‚Vergangenheit', die nie anweste und nie anwesen wird" (d, 102). Das heißt für die Temporisation, daß sie auf ein Vergangenes verweist, das nicht gegenwärtig war, auf ein Vergangenes, das immer mit einer Andersheit belegt ist. Ein Zeichen repräsentiert etwas, das nie präsent war und erst in dieser Struktur der Re-präsentation seine Präsenz – als Effekt – erlangt.

Der letzte Abschnitt des Vortrages versucht, das Verhältnis von ontisch-ontologischer Differenz und *différance* auszuleuchten. Ich werde nur einige kurze Thesen wiedergeben. Deutlich ist im gesamten Abschnitt, daß die Fragen Heideggers für Derrida zentrale Bedeutung haben

[59]. Die an Hegel erinnernde Formulierung soll deutlich machen, daß diese Dezentrierung des Subjekts keine Derridasche Erfindung ist. Präsenz des Wissens als Differenzstruktur expliziert zu haben, ist sicher ein entscheidendes Verdienst Hegels. Das unterstreicht auch Derrida: „Hegel ist *auch* der Denker der irreduziblen Differenz. […] Hegel ist der letzte Philosoph des Buches und der erste Denker der Schrift." (g, 48)

[60]. Hier wäre der Ort Franks Haupteinwand gegen die „neostrukturalistische" Subjektkonzeption zu Wort kommen zu lassen. Frank fragt, ob nicht vor der differentiellen Rückkehr des Subjekts zu sich eine vorreflexive Vertrautheit des Subjekts mit sich unterstellt werden müsse, oder mit Dieter Henrich: „‚Die Vertrautheit des Bewußtseins mit sich […] kann überhaupt nicht als das Resultat eines Unternehmens verstanden werden'" (Henrich zitiert nach Frank 1984, 366). Derrida entgegnet dem Einwand, den er als „Selbst-Gegenwart des Subjekts vor seinem Sprechen" (d, 95) einführt, „ebenso hat das Subjekt als Bewußtsein sich nie anders denn als Selbst-Gegenwart ankündigen können. Das dem Bewußtsein zuerkannte Privileg bedeutet also das der Gegenwart zuerkannte" (d, 96). Und an dieser Stelle greift die oben ausgeführte Problematisierung der Gegenwart.

[61]. Es liegt nahe, daß es sich um einen Nietzsche in deleuzescher Lesart handelt. Das einzige Zitat, das Derrida im Nietzsche Abschnitt benutzt, entstammt Deleuze'*Nietzsche und die Philosophie*. Nietzsches Philosophie als eine Ontologie der Kräfte zu lesen, wie Derrida es tut, ist die Lesart, die Deleuze in seinem Buch vorlegt.

[62]. Die Nähe zum Deleuzeschen Diskurs ist hier fast explizit.

und ihm eine Auseinandersetzung mit ihnen unerläßlich erscheint.

Die *différance* sei älter als die ontologische Differenz. „Da das Sein immer nur ‚Sinn' gehabt hat, immer nur als im Seienden Verborgenes gedacht oder gesagt wurde, (ist) die *différance* auf eine gewisse und äußerst sonderbare Weise ‚älter' als die ontologische Differenz oder als die Wahrheit des Seins." (d, 104) In der ‚Produktion' der *différance* taucht eine Schicht auf, die das Sein, das bei Heidegger alles Seiende trägt, erzeugt. Derrida ‚fundiert' die Fundamentalontologie Heideggers.[63] Eine Fundierung, die vor allem und wesentlich Akzentverschiebung ist. Das zeigt sich am Verhältnis zum Wort *différance*. „Eine solche *différance*, ‚älter' noch als Sein, hat keinen Namen in unserer Sprache. […] Denn es gibt keinen Namen dafür, selbst nicht den der *différance*, die keine reine nominale Einheit ist und sich unaufhörlich in eine Kette von differierenden Substitutionen auflöst." (d, 109f.) Es gibt *nur* Substitutionen und gerade das *nur* steht in Frage, wenn es um das Verhältnis Heidegger – Derrida geht.

In der Opposition von Bejahung und Hoffnung bringt Derrida die Akzentverschiebung auf den Punkt. „Es wird keinen einzigartigen Namen geben, und sei es der Name des Seins. Und das muß ohne *Nostalgie* gedacht werden, will sagen, jenseits des Mythos von reiner Mutter- oder Vatersprache, von der verlorenen Heimat des Denkens. Das muß im Gegenteil *bejaht* werden, wie Nietzsche die Bejahung ins Spiel bringt, als Lachen und als Tanz." (d, 110) Das Wort *Hoffnung* bezieht Derrida "auf das, was der *Spruch des Anaximander* mir von der Metaphysik beizubehalten scheint: die Suche nach dem eigentlichen Wort und dem einzigartigen Namen." (d, 111) Die Hoffnung doch noch das Wort zu denken steht gegen die Offenheit der Bejahung. Diese Opposition ist alles andere als einfach und sie auf den Gegensatz von Pluralität (Bejahung) und Monismus (Hoffnung) zu reduzieren hieße zu verkennen, in welchem Maße diese Opposition erst von Hoffnung *und* Bejahung geschaffen wird. Doch das wäre ein anderes Thema.

Noch einmal – die différance

Bevor ich das Konzept der *différance* im Reinen darstelle, noch eine Bemerkung zum Status solcher Konzepte. Wenn wir Derrida ernst nehmen, müssen wir ihm bei der Einschätzung seiner Vorhaben folgen. Er spricht von einer textuellen Strategie, die sich nur im Kontext ihres Feldes rechtfertige und ‚an sich' und ‚außerhalb' keinen Grund habe. Insofern verbietet sich die Rede vom Konzept der *différance*. Im gleichen Sinne installiert Derrida das Wort *Bündel*, welches einen Strom bezeichnet, der zunächst zusammen und dann wieder auseinander fließt. Ein Begriff hätte die Strömung auf ewig beieinander halten müssen. Gleichwohl gibt es den Moment des Zusammen im Bündel, gleichwohl legt Derrida im Vortrag „das allgemeine System dieser Ökonomie" (d, 77) dar und verzichtet auf eine Chronologie Text für Text, Kontext für Kontext. Es gibt ein Konzept der *différance*, es gibt ein Allgemeines dieser Verschiebungen, wenn es auch an einen Kontext gebunden bleibt, der letztlich nicht im Gesamt explizierbar ist. Oder in Derridas Worten: „Ich gehe also, strategisch, von dem Ort und dem Zeitpunkt aus, wo ‚wir' sind, obgleich mein erster Schritt in letzter Instanz nicht zu rechtfertigen ist" (d, 82). Das Konzept macht also nur in den Kontexten Sinn, in denen es eingeführt wurde: Die *différance* als Radikalisierung der *différence* Saussures.

Also: Die allgemeine Ökonomie der *différance*. Drei Aspekte der semantischen Analyse charakterisieren die *différance*: Temporisation, Verräumlichung und mediale Form. Der innere Zusammenhang dieser drei Momente entfaltet sich in einer Radikalisierung der Saussureschen Zeichentheorie. Das Zeichen ist Aufschub einer Präsenz – Temporisation. Beliebigkeit des Zeichens und differentieller Charakter gehören nach Saussure zu den zentralen Prinzipien einer Zeichentheorie. Signifikat und Signifikant sind reine Verschiedenheiten ohne positive Einzelglieder. Obwohl nur die Differenzen in der Sprache sind, sind diese nicht vom Himmel gefallen, sondern Gewordenes. Was die Differenzen ‚produziert' ‚wäre die *différance*. Diese Produktion ist nicht mehr die eines Aktiven, denn die Aufteilung in aktiv und passiv bekommt erst in der Sprache einen Sinn – sondern medial. Jedes Zeichen, jedes gegenwärtige Element zerfällt in zwei Dimensionen. Es ist Teil einer differentiellen Struktur (Unterschied/Verräumlichung) und Aufschub einer Präsenz (Temporisation). Jede dieser beide positiven Dimensionen ist an sich mit einer Andersheit kontaminiert. Die Verräumlichung ist reine Verschiedenheit, so daß sie keine positiven Einzelglieder kennt, die Temporisation verweist auf eine Vergangenheit, die nie Gegenwart war. Die Andersheit ist der Ausdruck der Durchdringung beider Räume oder anders formuliert: die *différance* konstituiert in einem Zuge Raum und Zeit – Zeit-Werden des Raumes, Raum-Werden der Zeit. Sie ist der ‚Ort' der ‚Konstitution' von Sprache *und* Sprechen.

[63]. Einzig um auf eine terminologische Nähe hinzuweisen, sei gesagt, daß Derrida die Spur in diesem Zusammenhang als „Simulacrum eines Anwesens" (d, 107) bezeichnet. Das Simulacrum ist das Trugbild Deleuzes.

Kapitel drei

Différance und Differenz

Die Vorarbeit ist geleistet, der Vergleich von Differenz[64] und *différance* steht an. Die Ähnlichkeit der Konzepte Derridas und Deleuze' ist gleichermaßen augenscheinlich und problematisch. Eine erste Rückfrage, die problematisierte, daß in der Art, wie die Unterscheidung der Positionen Deleuze' und Derridas gemacht würde, bereits eine Antwort auf das Problem der Differenz liege, soll hier zurückgestellt und im folgenden Kapitel ausführlich bearbeitet werden (– wenn dann nicht alles zu spät ist). Eine zweite Rückfrage nach der Gestalt des Vergleiches kann nicht zurückgestellt werden. Ich werde in drei Schritten vorgehen. Die Hypothese lautet: *Die Deleuzesche Differenz ist die différance Derridas*. Im ersten Schritt versuche ich, eine Homomorphie der Schlüsselkonzepte zu zeigen. Der zweite Schritt beschäftigt sich mit strategischen Interventionen. Ich folge im wesentlichen der Struktur von *Differenz und Wiederholung* und zeige Eingriffe Derridas auf, die das gleiche Ziel verfolgen wie die Operationen Deleuzes. Der dritte Schritt versucht, einen Unterschied der Positionen zu benennen. Ich folge dabei zunächst noch einmal den strategischen Interventionen und bringe den Unterschied auf den Begriff des Gestus.

Schlüsselkonzepte

Ich übernehme den Begriff der Homomorphie aus der Mathematik. Ich könnte auch von einer strukturellen Funktionsäquivalenz sprechen. Gemeint ist Folgendes. Ich isoliere in beiden Theorien Elemente – die Differenzkonzepte im engeren Sinne –, zeige welches Element mit welchem korrespondiert und weise nach, daß die Funktion der Elemente im jeweiligen Kontext die gleiche ist. Der Begriff der Homomorphie scheint zunächst unnötig, haben wir es hier doch mit sehr kleinen Mengen zu tun. Ich benutze ihn trotzdem, um mich gegenüber dem Vorwurf, nur auf eine Ähnlichkeit hingewiesen zu haben, zu schützen. In Deleuzescher Terminologie ließe sich formulieren, daß es sich um eine Homomorphie zweier Strukturen handelt, wenn korrespondierende Elemente im Kontext das gleiche Problem lösen. Wobei die Problemlösung streng mathematisch extensional zu fassen wäre. Diese Forderung wird erfüllt, aber das wird nicht befriedigend sein. Wir werden sehen.

Ausgangspunkt ist die Derridasche *différance*-Struktur. Sie besteht aus drei Elementen: *différance*, Differenz, Zeichen. Das Zeichen ist reine Verschiedenheit, es besteht nur aus Differenzen. Diese Differenzen verweisen in ihrer Genese auf die *différance*, die Verschränkung von Temporisation und Verräumlichung ist.[65] Derrida entwickelt diese Terminologie aus einer Radikalisierung des Saussureschen Strukturbegriffs.[66] Das Deleuzesche Äquivalent findet sich an der Stelle, an der ebenfalls die Struktur zum Thema wird. Im vierten Kapitel von *Differenz und Wiederholung* expliziert er die Idee als Struktur. Die Idee ist bei Deleuze durch drei Momente gekennzeichnet: Unbestimmtheit, Bestimmbarkeit und Bestimmung. Deleuze spricht von einer problematischen Einheit der Idee. Mit Hilfe der Differentialrechnung gelingt es Deleuze, die Idee zu explizieren. Die drei Elemente zeigen sich als: *dx*, *dx/dy* und *Werte von dx/dy*. *Dx* ist das unbestimmte Differential.[67] *Dx/dy* stellt als Prinzip der Wechselbestimmung die Bestimmbarkeit dar und die *Werte von dx/dy* sind die Bestimmung. Ich denke nun, daß folgende Glieder korrespondieren: die *différance* mit *dx*, die Differenz mit *dx/dy* und das Zeichen[68] mit den *Werten von dx/dy*. Wenn das stimmt, müssen sich die Deleuzeschen Explikationen auf die Derridaschen Termini übertragen lassen. Zunächst das Zeichen. Das Zeichen ist das Positive der Struktur wie der *Wert von dx/dy*. Gemäß dem *Wert von dx/dy* darf das Zeichen nichts Positives an sich haben. Es kann nur über eine Relationalität bestimmt werden. Diese Relationalität (*dx/dy*) ist das Prinzip der Bestimmung. Ein Zeichen hat nur über seinen Platz in einer Struktur einen Wert, die Differenz ist das Prinzip seiner Bestimmung. Diese Differenz verweist nach Deleuze auf etwas Unbestimmtes, das nur in der Relationalität bestimmbar wird, in diesem Sinne die Relationalität trägt, und an sich nicht Gegenstand einer Bestimmung werden kann. Das trifft auf die *différance* zu. Sie ist die Differentialität der Differenzen, die Sprache bilden, selber aber nicht deren Gegenstand sein können. D.h. so wie bei Deleuze produziert bei Derrida die *différance* die Differenz und diese das Zeichen. Und ebenfalls wie bei Deleuze lassen sich die drei Termini als Unbestimmtes – *différance*, Bestimmbarkeit – Differenz und Bestimmung – Zeichen explizieren.[69]

[64]. In dieser Gegenüberstellung bezeichnet der Begriff der Differenz im Weiteren den Differenzbegriff von Deleuze.

[65]. Die Skrupellosigkeit, mit der ich jetzt von Termini der Metaphysik, die noch im letzten Abschnitt problematisch waren, Gebrauch machen werde, möge man mir verzeihen. Ich hoffe, wenn erst einmal die Bresche für meine Sicht geschlagen ist, sie wieder zurücknehmen zu können. Denn, das ist schon deutlich, ganz so einfach kann es mit dem Vergleich nicht sein.

[66]. Der Begriff der Struktur meint den Saussureschen Terminus ‚System'.

[67]. Das Differential ist die Differenz im Vermögen des Denkens.

[68]. Das Zeichen ist die beliebige Einheit von Signifikat und Signifikant. Diese sind bei Saussure reine Verschiedenheiten einer Struktur. Bei Derrida wird die Idealität des Signifikanten zur zentralen Größe des Zeichens. Indem ich die beiden Terme *Zeichen* und *Signifikant bei Derrida* hier identifiziere, vereinfache ich die Argumentation.

[69]. Die Parallele der Differenzbegriffe könnte noch weiter getrieben werden. Derrida führt den Begriff der *différ()nce* ein, der auf den nicht hörbaren Unterschied von *différance* und *différence* verweist. Somit haben das Unbestimmte und das Prinzip der Bestimmung den gleichen Laut. Deleuze führt den Begriff der *différent/ciation* ein, um auf *differentiation* –

Das extensionale Schema befriedigt nicht. Wir hätten die linear geordneten, dreielementigen Mengen ({*dx*, *dx/dy*, *Werte von dx/dy*}, {*différance*, Differenz, Zeichen}) auch auf die Zahlen eins bis drei abbilden können, dabei wäre die Ordnung ‚produziert' durch die ‚ist kleiner' ersetzt worden, es hätte auch jede andere dreielementige Menge sein können, in der wir eine lineare Ordnung definieren, so z.B. die: ‚Suppen', Hauptgerichte' und ‚Nachtische' mit der Relation ‚wird gegessen vor'. Was den Vergleich überzeugend macht, ist die Intension der Ordnungsrelation ‚produziert', ist die Übertragbarkeit der Explikationen. Hier stehen wir jedoch vor dem Problem, ob wir im gleichen Sinne im einen wie im anderen Kontext von ‚produziert' sprechen. Das muß noch näher betrachtet werden, für den Moment wird es uns genügen festzustellen, daß wir im Folgenden von einer Homomorphie sprechen, wenn die Explikationen des einen Textes im anderen *funktionieren*.

Der zweite Schlüsselbegriff von *Differenz und Wiederholung* ist die Wiederholung. Deleuze konstruiert ein dreielementiges Schema. Die Differenz produziert die Wiederholung, die in der begrifflichen Ordnung als Allgemeinheit, als das Selbe erscheint. Diese Allgemeinheit/Wiederholung begründet die begriffliche Differenz. In umgekehrter Richtung, in der das Deleuzesche Modell erst sein kritisches Potential entfaltet, verweist die begriffliche Differenz auf eine Allgemeinheit, die sich als Dynamisches, nämliches als Wiederholung, erweist. Unter dem statischen *einen Unterschied machen* tritt die Genese des *Unterschiedmachens* hervor. Der einzige Originalbeitrag in Derridas Aufsatzsammlung *die Schrift und die Differenz* ‚Ellipse' ist dem Thema der Wiederholung gewidmet. Die dortige Explikation der Wiederholung stellt ein Scharnier zwischen der eben beschriebenen Funktion der Wiederholung und der *différance* dar. „Diese Wiederholung ist Schrift, weil das, was in ihr verschwindet, die Selbstidentität des Ursprungs, die Selbstgegenwart der sogenannten lebendigen Rede ist. Das heißt das Zentrum. Das Trugbild, aus dem das erste mythische Buch, der Vorabend aller Wiederholung gelebt hat, ist die Vorstellung, daß das Zentrum vor dem Spiel geschützt ist" (Derrida 1976, 445). Die Wiederholung drückt genau das aus, was Derrida in Gestalt der Schrift dem Bild der Präsenz entgegenstellt. Wenn alles Wiederholung ist, dann kann es keinen Ursprung geben, denn dieser zeichnete sich gerade dadurch aus, daß er keine Wiederholung wäre. Derrida nennt – in *diesem* Text[70] – die Illusion des Zentrums Trugbild. Die gleiche Funktion hat der Terminus im Deleuzeschen Text. Derrida weist der Wiederholung ihren Platz zu: „Im Augenblick, wo ein Zeichen entsteht, beginnt es damit, sich zu wiederholen. Sonst wäre es kein Zeichen, es wäre nicht, was es ist, das heißt dieser Mangel an Selbstidentität, der regelmäßig auf dasselbe verweist." (Ebd., 446) Die ‚Idealität' des Zeichens ist die Wiederholung, seine ursprüngliche notwendige Möglichkeit von einem Hier-und-Jetzt abgelöst zu sein, also ursprungslos.

Die *différance* ‚erzeugt' das Zeichen. Das Zeichen trägt in der Ordnung der Sprache die Stabilität, es ermöglicht z.B. die Klassifikation, die im Sinne Deleuze' *das* Merkmal der Allgemeinheit war. Der Terminus Wiederholung markiert nun am Zeichen jenen Tatbestand, den Derrida Schrift nennt: die Ursprungslosigkeit. Genau diese Funktion hat der Terminus Wiederholung im Deleuzeschen Kontext. Das erste Kapitel von *Differenz und Wiederholung* führt die Wiederholung als qua Differenz erzeugtes Selbe ein. Das zweite Kapitel zerstört die Illusion, die Wiederholung könne auf einen Ursprung verweisen. Die dritte Wiederholung setzt sich gerade dadurch von der der Gegenwart und der der Vergangenheit ab, daß sie nicht mehr von einer Ähnlichkeit, einer vergangenen Präsenz beherrscht wird. Der Titel des Deleuzeschen Buches ließe sich in *différance und Zeichen* übersetzen, die zentrale logische Struktur des Buches hat ihr Derridasches Pendant gefunden.[71]

Ein weiteres Schlüsselkonzept soll unter dem Aspekt der intensionalen Funktionsgleichheit betrachtet werden: die statische Genese. Deleuze spricht im Zusammenhang des Problems von Struktur und Genese von einer „statischen Genese", von einer „Genese ohne Dynamik". Derrida sagt, daß die *différance* „nicht mehr statische denn genetisch, nicht mehr struktural, denn historisch ist. Oder nicht weniger." (d, 90) Die Art wie Differenzen produzieren scheint gleich zu sein. Betrachten wir zunächst Deleuze statische Genese. Eine Entwicklung verläuft nicht von einer Aktualität zu einer Nächsten. Das Reale hat zwei Dimensionen: das Virtuelle und das Aktuale. Die Produktion geht vom Virtuellen zum Aktualen. Das Aktuale löst ein virtuelles Problem, das Aktuale ist eine Bestimmung des Virtuellen (*Werte von dx/dy*). Die Genese ist nicht nach dem Muster der Ähnlichkeit organisiert, sondern folgt dem Schema Problem und Lösung.

Bei Derrida sind es die Verräumlichung und die Temporisation der *différance*, die diese jenseits des Gegensatzes von Struktur und Genese situieren. Es gibt keine Struktur, die Temporisation zerstört ihre Präsenz. Was bleibt wäre eine Historie, die keinen Gegenstand mehr hätte, denn

Differentiation – und *différenciation* – Differenzierung – zu verweisen. Die Differentiation verweist auf den Prozeß der statischen Genese; die Differenzierung auf die Bestimmung. Also auch bei Deleuze eine unhörbare Differenz von Produktion und Spezifikation.

70. Ein wesentlicher Index. *Ellipse* handelt von *Le retour au livre* dem dritten Band von Edmond Jabès *Livre des questions*.

71. Das Verhältnis von nackter und verkleideter Wiederholung verfeinert die Parallele von Deleuzescher Wiederholung und Derridaschem Zeichenbegriff an dieser Stelle noch. Deleuze hat gezeigt, daß die verkleidete Wiederholung ‚ursprünglich' ist und die Nackte ‚erzeugt'. Genau so analysiert Derrida die Binnenstruktur des Zeichens: die Signifikanten ‚erzeugen' die Signifikate als Effekt. Das Sekundäre der jeweiligen Struktur ‚erzeugt' das Primäre.

Historie von etwas setzt immer eine Identität voraus, die in der Zeit verfolgt werden kann, doch diese Identität kommt der Struktur nicht mehr zu. Bei Derrida hätten sich die Terme Struktur und Genese selbst verunähnlicht. Sie können nicht mehr in das Schema der Historie gebracht werden, in dem eine Struktur der nächsten folgt, weil diese Struktur an sich schon temporisiert, also historisch, ist. Die Struktur ist an sich historisch, präziser wäre der Term temporisiert, in einer Zeit, die nicht mehr die der Gegenwarten ist. Die Genese verläuft nicht mehr von einer Gegenwart zur Nächsten oder, um es mit Deleuze zu sagen, von einer Aktualität zur Folgenden. Jede Gegenwart trägt in sich eine Unähnlichkeit, die ihre Präsenz zerstört. Diese Unähnlichkeit der Gegenwart könnte versuchsweise mit der Deleuzeschen Virtualität expliziert werden, stellt diese doch eine Einschreibung des Unähnlichen in die Gegenwart dar, die nie als solche zu Gesicht kommen kann. Nur, und da wird ein erster Unterschied der Konzeptionen sichtbar, zeichnen sich die Terme Virtualität und Aktualität durch eine Stabilität aus, die beim Derridaschen Gegenüber vergebens gesucht wird. Struktur und Genese bleiben in der Schwebe, sie besitzen keine Explikation in stabilen Termini, es sei denn die *différance* oder die Spur würden für solche gehalten, was der Derridaschen Intention zuwider liefe. Aber auch bei Deleuze ist die Stabilität der Terme scheinbar. Die Virtualität ist die Idee, die auf Differenzen verweist, welche an sich nie bestimmt werden können; die Aktualität hat ihre Wurzel in der Indi-Differentiation/zierung, d.h. in der Intensität, die an sich reine Differenz ist. Trotzdem bleibt der Eindruck eines Unterschiedes.

Was ist gewonnen? Die Produktionsdynamik beider Konzepte ist nach dem Prinzip der Unähnlichkeit organisiert. Eine Produktion verläuft nicht von einer Gegenwart/Aktualität zur nächsten. Die Gegenwart/Aktualität ist an sich in einem nicht-historischen Sinne, der oben mit dem Begriff Temporisation/Virtualität eingeführt wurde, historisch. Die Deleuzesche Unterscheidung Aktualität /Virtualität kann herangezogen werden, um den Derridaschen Begriff der Gegenwart zu explizieren, die Aktualität kann mittels der Temporisation auf den Begriff einer nicht historischen Zeitlichkeit, die Deleuze als dritte Wiederholung einführt, gebracht wrden. Der Maßstab gegenseitiger Explikation funktioniert wie schon oben gut, es bleibt allerdings ein Geschmack der Befremdung zurück, wenn die ‚stabilen' Deleuzeschen Termini in den Derridaschen Kontext transplantiert werden, was Anlaß zu einer näheren Untersuchung bietet.

Strategische Interventionen

Ich folge nun dem Aufbau von *Differenz und Wiederholung*. Nachdem ich das Schlüsselargument des jeweiligen Kapitels wiederholt habe, frage ich, gegen welche These hier argumentiert wird, dann suche ich eine entsprechende Intervention Derridas. Stimmt die These, daß Differenz *différance* sei, müßte sich zumindest die Anlage einer ähnlichen Intervention finden lassen.

Das erste Kapitel *die Differenz an sich selbst* fragt nach der Differenz in der begrifflichen Bestimmung. Es verdeutlicht wie in der Philosophiegeschichte der dynamische Aspekte der Differenz (einen Unterschied machen) zugunsten des Statischen (der Spezifikation) zurücktritt. Gegen die Beherrschung des philosophischen Feldes durch bestimmte Kategorien etabliert Deleuze den Begriff des univoken Seins, welches dynamisches Prinzip ist. Indem Derrida die *différance* als Verstoß gegen die Orthodoxie einführt, folgt er dem gleichen Motiv. Wie wir oben gesehen haben, ist die *différance* eine temporal und räumlich gebrochene Differentialität, oder genauer eine Brechung der Differentialität, die Raum und Zeit erzeugt, insofern verunmöglicht auch sie die Beherrschung des Feldes durch eine Kategorie. Jede Kategorie wird ihrer Essenz beraubt und in der doppelten Brechung von Raum und Zeit in das Feld selber eingelassen.

Die Wiederholung für sich selbst führt eine neue Zeitlichkeit ein.[72] Nachdem Deleuze die Wiederholung der Gegenwart und der Vergangenheit verworfen hat, wendet er sich der dritten Wiederholung zu. Diese beschreibt einen Riß in der Gegenwart. Die Gegenwart fußt auf einer Vergangenheit, die nie war. Sie findet ihre Logik erst in der Zukunft. Deleuze argumentiert damit vor allem gegen eine Konzeption des Transzendentalen, die dieses zu einem Abbild des Empirischen macht. Derridas Temporisation folgt der Deleuzeschen Intention. Sie zerteilt die Gegenwart, ein Intervall muß „die Gegenwart in sich selbst trennen" (d, 91). Der wesentliche Beitrag der Beschäftigung mit Freud ist es, die Struktur der *Nachträglichkeit* zu präzisieren. Wir haben es „mit einer ‚Vergangenheit', die nie anweste und nie anwesen wird, deren ‚Ankunft' nie die *Produktion* oder Reproduktion in der Form der Anwesenheit sein wird" (d, 102) zu tun. Es ist demzufolge kein Zufall, wenn beide Untersuchungen im selben Term enden: dem Trugbild. „Da die Spur kein Anwesen ist, sondern das Simulacrum eines Anwesens, das sich auflöst, verschiebt, verweist, eigentlich nicht stattfindet, gehört das Erlöschen zu ihrer Struktur." (d, 107)

Im Kapitel *das Bild des Denkens* versucht Deleuze, das Denken nicht mehr als transzendentale Einheit der Vermögen zu denken. Seinem Modell zur Folge ist es eine Gewalt, die die Vermögen kommunizieren läßt. Das Denken sei das letzte Vermögen in einer gewaltsamen Verkettung, die nicht nach dem Prinzip der Ähnlichkeit organisiert ist. In Gestalt der Ähnlichkeit soll das Bildmodell des Denkens getroffen werden. Denken bilde, so Deleuze, nicht ab, sondern stehe in einer Beziehung der Gewalt mit

72. Ich hebe hier neben den obigen Ausführungen über das Schlüsselkonzept Wiederholung die zeitliche Dimension hervor.

dem, was zu denken gibt, nicht gedacht werden kann und nur gedacht wird'. Derrida weist in seiner Betrachtung der *Nachträglichkeit* auf das Unbewußte Freuds hin. „Eine bestimmte Andersheit – Freud gibt ihr den metaphysischen Namen des Unbewußten – wird von jedem Prozeß der Vergegenwärtigung, der sie aufruft, sich in Person zu zeigen, unterschlagen. In diesem Kontext, unter diesem Namen ist *das Unbewußte* bekanntlich keine versteckte, virtuelle, potentielle Gegenwart für sich. Es schiebt auf/unterscheidet sich (*se diffère*), das soll zweifellos heißen, es webt sich aus Differenzen und entsendet Repräsentanten; aber es besteht keine Möglichkeit, daß der Vertretene ‚selbst' irgendwo ‚existiert', gegenwärtig ist, und noch weniger, daß er bewußt wird." (d, 101f.) Dieses Unbewußte, diese notwendige Andersheit gibt zu denken „entsendet Repräsentanten" und ist doch nicht zu denken. Es ist, und gleicht hiermit genau der Deleuzeschen Gewalt, das, was immer gedacht wird und doch nie gedacht werden kann. Im Effekt erfüllt es ebenfalls die Funktion, das Denken vom Modell des Abbilds zu befreien. Das Unbewußte bei Derrida ist kein Mangel, der beseitigt werden könnte, sondern ein Konstitutionsmoment des Denkens.

In *die ideelle Synthese der Differenz* entfaltet Deleuze die Konzeption der Idee. Wir haben sie oben bereits betrachtet. Es bliebe noch das strategische Ziel dieser Intervention anzumerken und im Derridaschen Diskurs nachzuzeichnen. Deleuze möchte das Wirkliche vom Raum des Möglichen befreien. Indem er die Virtualität als Bedingung realer Erfahrung beschreibt, entzieht er dem Verhältnis von logischer Möglichkeit und Wirklichkeit den Boden. Das Problem entfaltet einen Möglichkeitsraum, der nicht formalen Gesetzen gehorcht, sondern an das Problem gebunden bleibt. Derrida erreicht das gleiche Ziel, ohne es ausdrücklich zu vermerken. Ein Möglichkeitsraum ließe sich struktural beherrschen. Die Struktur beschriebe das Gesamt der möglichen Terme, etwa in der Gestalt von Wörterbuch und Grammatik alle möglichen Sätze. Indem die Struktur temporisiert wird und nicht mehr über eine Präsenz verfügt, kann sie keinen Möglichkeitsraum mehr aufspannen. Sie schreibt sich einer – wir haben es oben beobachtet – uneigentlichen Historizität ein.

Das letzte Kapitel *die asymmetrische Synthese des Sinnlichen* dreht sich um den Begriff der Intensität. Intensität ist die reine Kräftedifferenz, die den Prozeß der Indi-Differentiation/zierung bestimmt. Deleuze befreit mit diesem Schema die Genese des Individuellen von einer vorgezeichneten Spur der Entwicklung. Nicht zufällig wird sein Begriff der Differenzierung im biologischen Kontext für Artentfaltung benutzt. Seine Argumente wie Beispiele weisen aus, daß er gegen ein bestimmtes Modell der Artentfaltung, Entfaltung eines *telos*, angeht. Genau aufgrund des gleichen Motives benutzt Derrida den Begriff der *Differenzierung* nicht. „Neben anderen Mißverständnissen könnte ein solches Wort [Differenzierung] den Gedanken an irgendeine organische, originäre und homogene Einheit nahelegen, die es unter Umständen dazu bringt, sich zu entzweien, die Differenz als Ereignis zu empfangen." (d, 91f.) Die Einheit wäre das Primäre und die Differenz würde ihr passieren, begegnen. Dagegen steht Differenz als ständige Neukonstitution, die Einheiten als Effekte erzeugt. Ebenfalls eine Entwicklung ohne *telos*.[73]

Das, was ich für den Deleuzeschen Diskurs *Ontologie des Impliziten* genannt habe, bildet neben den Kapiteln von *Differenz und Wiederholung* eine zentrale strategische Intervention. Deleuze fährt eine ganzen Batterie von Konzepten auf, um dem Problem des Impliziten gerecht zu werden. Dunkler Vorbote, Immanenz und Transzendenz des Problems, Idee als deutlich Dunkle, Implikation als Seinsart, deskriptive Begriffe sind einige der Termini, die in diesem Kontext auftauchen. Sie versuchen, die Frage zu beantworten, wie über das, was zu denken gibt, aber nicht zu denken ist', gedacht werden kann. Das gleiche Problem beschäftigt Derrida. Seine Bewegung der Dekonstruktion, die ich bisher mit dem Deleuzeschen Terminus *Problematisierung* übersetzt habe, folgt derselben Unruhe. Wenn er die *différance* als Glied einer Kette nicht synonymer Substitutionen ausweist (vgl. d, 90f. u. 109f.), markiert er die begrenzte Reichweite der verschiedenen strategischen Würfe. Eine Operation, die mit der ständigen Produktion neuer ‚deskriptiver Begriffe' bei Deleuze vergleichbar wäre. Bei aller Nähe der Absicht umgeben die Begriffe Derridas ein eigenartiges *Changieren*, das denen Deleuze' fremd ist. Seine Begriffe scheinen in ihrem jeweiligen Kontext stabil zu funktionieren und werden erst bei erneuter Explikation der Unruhe überführt. Es wird notwendig, den Unterschied der beiden Konzepte entschiedener zur Sprache zu bringen.

Zuvor sei mir noch ein abschließendes Wort zu den obigen Betrachtungen erlaubt. Ich glaube, es ist zumindest plausibel geworden, warum die These *die Deleuzesche Differenz ist die différance Derridas* vertreten werden kann. Sowohl im Kernbereich der Konzepte als auch im Feld strategischer Interventionen konnten Gemeinsamkeiten aufgezeigt werden. Die Konzepte der Differenz, der Wiederholung und der statischen Genese waren in der Lage, das des jeweils anderen Autors zu explizieren. Die Interventionen verwiesen auf eine gemeinsame Gegnerschaft, wenn wir am Begriff eines gemeinsamen philoso-

[73]. An einer weiteren Stelle stellt der Intensitätsbegriff einen Zusammenhang her. Wenn im Derridaschen Text Nietzsches Kraftbegriff entfaltet wird, ist die Verbindung der Diskurse Deleuze'und Derridas fast explizit. Derrida sagt, die *différance* sei die Kraft Nietzsches. Er zitiert Nietzsche durch den Deleuzeschen Text. Die Intensität ist die Differenz im Sinnlichen, eben gerade jene Differenz von Spannungen, Potentialen, die Nietzsches Kraft meint. Demnach wäre die *différance* die Kraft, die Kraft die Differenz, die Differenz im Sinnlichen die Intensität.

phischen Feldes, beiden als Interventionsraum dienend, festhalten.[74]

Unterschiede

Ein Unterschied im Gestus scheint mir die beste Bezeichnung für den bisher sichtbar gewordenen Unterschied des Deleuzeschen und Derridaschen Philosophierens. Die Ausstrahlung der verschiedenen Termini – bei Deleuze eine eigentümliche Stabilität, bei Derrida ein Changieren zwischen verschiedenen Lagen – soll nun Gegenstand sein. Ich werde betrachten, wie sich die strategischen Interventionen trotz des gleichen Ziels unterscheiden. Dafür gehe ich sie erneut durch, bis sich ein allgemeines Muster erkennen läßt.

Differenz im ersten Kapitel von *Differenz und Wiederholung* und die *différance* verfolgen das Ziel, der Bestimmung ihren Prozeßcharakter zurückzugeben. Diese Prozessualität trägt bei Deleuze den Namen *univokes Sein*. Eine vergleichbare Kategorie findet sich nicht bei Derrida. Er verdeutlicht unter der Überschrift ‚Bejahung', daß die *différance* nur ein Element einer Kette nichtsynonymer Substitutionen ist. Am Heideggerschen Begriff des Seins kritisiert er die Hoffnung, doch noch das Ganze aussprechen zu können. Diese Kritik ließe sich auch auf das *univoke Sein* Deleuze' anwenden.

Die zweite Intervention richtete sich gegen den Begriff der Präsenz. Deleuze und Derrida entwickeln ein Temporalitätsmodell, das eine ‚ursprüngliche' Zerrissenheit kennt. Beide führen den Begriff des Trugbilds/Simulacrums ein. Für Deleuze ist es eine Maschine, die wie ein System funktioniert, für Derrida dient es dazu, ein Anwesen durchzustreichen. Derridas Simulacrum hat keine positive Funktionsweise, die sich explizieren ließe.

Für ein Bild des Denkens, das nicht am Abbild orientiert ist, wählt Deleuze bewußt eine Vermögenstheorie. Diese soll sich der Alternative Möglichkeit/Wirklichkeit entziehen. Der Freudbezug Derridas, ich zeigte, daß das Freudsche Unbewußte in Derridas Lesart die gleiche Funktion hat wie das Differential im Deleuzeschen Text, ist nicht einer systematischen Notwendigkeit geschuldet. Wohl kann er auch nicht als zufällig bezeichnet werden, gerade in der Schwebe zwischen Notwendigkeit und Zufälligkeit wahrt er seine ‚Notwendigkeit', doch es ließen sich ebenfalls *wesentliche* Lektüren hermeneutischer Texte anführen, etwa die Heideggers. Es ist die Sensibilität eines Textes für ein sich wesentlich Entziehendes, die die Lektüre Derridas leitet. Ein systematisches Argument, warum dieses eher in der Tradition einer Vermögens-Philosophie zu finden wäre, ließe sich aus grundsätzlichen Erwägungen gerade nicht finden.

Die Reihe der Unterschiede ließe sich fortsetzen. Sie folgt einem offensichtlichen Schema. Deleuze und Derrida spielen im Feld strategischer Interventionen Potenzen bestimmter Begriffe gegen eine traditionelle Lesart aus. Derrida bemüht sich, diese Potenz in ein Oszillieren zu verwandeln, Deleuze verdichtet sie in einem positiven Konzept. Deshalb kann *Differenz und Wiederholung* wie ein Systementwurf daher kommen und deshalb bleiben die Texte Derridas immer ihrem Lektürekontext verhaftet. Die Deleuzeschen Begriffe weisen die Stabilität auf, ein System zu tragen, die Derridaschen würden und sollen in ihrer Fragilität unter der Last eines Systems zusammenbrechen.[75] Daß dieser Gestus mit dem Gesamt des jeweiligen philosophischen Projektes zusammenhängt, möchte ich im Weiteren zeigen.

Derrida entwickelt in einem Vortrag, der *Fines hominis* überschrieben und mit dem *12. Mai 1968* datiert ist, die Modelle zweier Überschreitungen der Philosophie. Er bringt darin Alternativen auf den Begriff, die seines Erachtens die zeitgenössische französische Philosophie bestimmen. Ich denke, an diesen Alternativen läßt sich der Unterschied von Deleuze und Derrida gut ausweisen, und vielleicht hat Derrida selber sein Verhältnis zu Deleuze darin zum Ausdruck gebracht. Ich zitiere eine längere Passage. Ihr Thema ist die Überschreitung der Philosophie. „Die Kraft und die Wirksamkeit des Systems gerade transformieren die Überschreitungen regelmäßig in ‚blinde Ausgänge'. Wenn diesen Auswirkungen Rechnung getragen wird, gibt es vom Innen her, wo ‚wir sind', nur die Wahl zwischen zwei Strategien:

a. den Ausgang und die Dekonstruktion zu versuchen, ohne den Standort zu wechseln, durch die Wiederholung des Impliziten in den grundlegenden Begriffen und in der ursprünglichen Problematik, durch die Verwendung der Instrumente und Steine, die sich im Haus, das heißt auch in der Sprache, vorfinden, gegen eben dies Gebäude. Die Gefahr besteht hier darin, gerade das, was man zu dekonstruieren meint, in immer sichererer Tiefe unaufhörlich zu konsolidieren und *aufzuheben*. Die kontinuierliche Explikation auf eine Eröffnung hin läuft Gefahr, im Autismus der Umschließung zu versinken;

b. einen Wechsel des Standortes zu beschließen, auf diskontinuierliche und plötzliche Weise, durch ein brutales Sich-außen-Einrichten und durch die Affirmation absoluten Bruches und absoluter Differenz. Ohne von allen anderen Formen einer auf optische Täuschung beruhenden Perspektive zu sprechen, zu denen eine solche Verschiebung sich vereinnahmen lassen kann, wo dann nur

[74]. Eine Annahme, die nicht unproblematisch ist und in letzter Instanz nicht gerechtfertigt werden kann, es sei denn dieses Feld gehorchte einem *telos*, was die Konzepte Deleuze'und Derridas gleichermaßen obsolet erscheinen ließe.

[75]. Eine *Fragilität auf den zweiten Blick* ist auch dem Deleuzeschen Text nicht fremd. Meine Ausführungen zur Ontologie des Impliziten sollten das zeigen. Wenn am Ende der Deleuzeschen Lektüre nie ganz klar ist, ob es sich ‚wirklich' um einen Systementwurf handelt, hat er eine Schwebe erzeugt, die dem Oszillieren Derridascher Begriffe vergleichbar ist.

naiver und direkter denn je das Innen bewohnt wird, das man zu verlassen behauptet, holt der einfache Gebrauch der Sprache unaufhörlich den ‚neuen' Standort auf ältesten Boden zurück." (Derrida 1988, 139f.) Derrida fährt fort, daß die Notwendigkeit des ‚Standortwechsels' damit nicht aufgehoben sei, daß die neue Schrift beide Motive verweben müsse, daß die erste Alternative eher Heideggers Fragen entspreche, während die Zweite, die in Frankreich vorherrschende sei.

Ich möchte versuchsweise die Position Derridas der ersten und die Deleuze' der zweiten Alternative zuschlagen. Ließe sich das erhärten, wäre ein wesentlicher Unterschied benannt. Daß sich beide Stile vermischen, sagt bereits Derrida und wird sich am Beispiel beider Autoren ebenfalls zeigen.

Beginnen wir mit Derrida. Seine Versuche, die Metaphysik nicht zu verlassen, sondern sich in ihren Rand einzuschreiben, ihre Begriffe soweit zu radikalisieren, daß sie sich selber ins Schweben bringen, sprechen eine deutliche Sprache. In einem klassischen Raster ließe sich behaupten, Derrida hätte fast ausschließlich Sekundärliteratur verfaßt. Die weitaus größte Zahl seiner Texte besteht in Lektüren. Indem diese Lektüren sich dem Begriff der Sekundärliteratur widersetzen, zeigt sich ein wesentliches Moment der Dekonstruktion. Die strenge Trennung von Text und Metatext wird nicht per Dekret außer Kraft gesetzt, sondern beibehalten *und* unterlaufen. Ein diskontinuierliches Moment zeigt sich bei Derrida nur dann, wenn er ein neues Wort schafft wie z.B. die *différance*. Wir haben oben allerdings auch beobachten können, mit welcher Vorsicht er vorgeht, so daß es eher so scheint, als sei er zur Einführung genötigt worden.

Lassen wir Derrida selber zu Wort kommen. Wir haben bereits die Selbstverortung seiner Arbeit als strategische Intervention in einem Feld ohne *telos* gehört. Im Vortrag *die différance* führt er weiter aus, daß der Text der Metaphysik „von seiner Grenze nicht umgeben, sondern durchzogen, in seinem Innern von der vielfachen Furche seines Randes markiert" (d, 107) wird. In dieser Topographie wäre der Rand als Außen eine Schimäre, die Überschreitung hätte im Innern der Metaphysik stattzufinden. Ausdrücklicher wird Derrida in der *Grammatologie*. „Um das Spiel [der Name für die Abwesenheit des transzendentalen Signifikats] in seiner Radikalität zu denken, muß zuallererst die ontologische und transzendentale Problematik gewissenhaft *aufgearbeitet* werden […]" (g, 87) Und weiter an anderer Stelle: „Die Rückkehr des Jenseits ins Diesseits [jenseits und diesseits der transzendentalen Kritik] verhindern heißt, in der Verzerrung des Diskurses die Notwendigkeit eines *Parcours* anzuerkennen. Dieser Parcours muß im Text eine Furche hinterlassen. Ohne diese Furche und dem bloßen Inhalt seiner Schlußfolgerungen überlassen, wird der ultratranszendentale Text dem vorkritischen Text zum Verwechseln ähnlich sein." (g, 107)

Derrida folgt der oben dargestellten ersten Position. Die Durcharbeitung der Metaphysik ist notwendig. Er benennt die Gefahr, die droht. Der Text jenseits der transzendentalen Kritik ähnelt dem Vorkritischen auf ein Haar, wenn seine Schlußfolgerungen isoliert werden. Wie Derrida in *die différance* schon schreibt ist es eine Furche, die ein Text in der Metaphysik hinterläßt, welche als Unterscheidung des Diesseits und des Jenseits dient. Die Fragilität der Derridaschen Begriffe findet hier ihre Logik. Würde die *différance* von der Saussureschen Zeichentheorie abgelöst, würde sie quasi eine neue *Ontologie* begründen, fiele sie ins vorkritische Feld zurück. Sobald die Begriffe auf eine Präsenz jenseits des Feldes, in dem sie operieren, bezogen werden, sobald sie alleine stehen sollen, fallen sie zurück. Der beste Schutz ist es, sie so schwach zu machen, daß sie in einem Standalone-Modus kollabieren. Ob die Überschreitung *der* Metaphysik gelungen ist, kann nie gesagt werden. Das *der* ist so stark, daß die Überschreitung immer an die Metaphysik gebunden bleibt. Sobald sie eine neue Ebene jenseits konstituiert, findet sie sich im schönsten Diesseits wieder.

Genau diese Gefahr – Rückfall ins Diesseits – sieht Derrida für jede Position, welche einen Wechsel des Standorts beschließt. Eine Gefahr, die Deleuze auf sich nimmt? Er macht keine Aussagen zu seinem Projekt. Weder in Interviews noch in seinen Büchern führt er aus, welcher Absicht er seine Schrift unterstellt. Seine Bücher beginnen ohne jedes Vorwort, welches das Folgende in den Grundzügen skizzierte. Sie beginnen mitten in der Überlegung und enden auch so. Kein Abspann läßt das Passierte Revue passieren. In seinen Texten werden viele neue Begriffe entworfen, so zählt er für *Differenz und Wiederholung* auf: „Intensität-Kopplung-Resonanz-erzwungene Bewegung; Differentielles und Singularität; Komplikation-Implikation-Explikation; Differentiation-Individuation-Differenzierung; Frage-Problem-Lösung usw." (354) In seinem gemeinsam mit Félix Guattari verfaßten Alterswerk *Was ist Philosophie?* fragt er: „Was war das denn nun, was ich während meines ganzen Lebens gemacht habe?" (Deleuze & Guattari 1996, 5) Und bestimmt ihr Projekt. „Es ist nun die Zeit gekommen, uns zu fragen, was die Philosophie sei. Und wir haben dies schon früher unablässig getan und die stets gleiche Antwort gegeben: Die Philosophie ist die Kunst der Bildung, Erfindung, Herstellung von Begriffen." (Ebd., 6) Die Formulierung „Erfindung von Begriffen" bringt das unausgesprochene und vorgeführte Selbstverständnis von *Differenz und Wiederholung* auf den Punkt. Deleuze ist ein Vertreter der zweiten Position.

Obwohl der Gestus der Philosophie und die Haltung zur eigenen Position so unterschiedlich sind, gibt es einen gemeinsamen Nenner. Es ist die Ablehnung einer bestimmten Position. Derrida führt den eigenen Metadiskurs. Er spricht von seinem Projekt, skizziert Gefahren und Grenzen. Indem

sein Schriftbegriff die Präsenz problematisiert, ja die Präsenz zum Effekt macht, verblassen die Grenzen von Primär- und Sekundärliteratur. Der primäre Text ist immer auch der aufgeschobene andere. Derridas klassisch als Sekundärliteratur zu titulierende Texte legen ein beredetes Zeugnis davon ab. Es ist die gleiche Bewegung, in der die Grenze von Diskurs und Metadiskurs schwindet. Derrida kann seinen eigenen Metadiskurs führen, weil dieser im gleichen Text verbleibt. Deleuze Text verweigert sich dem Metadiskurs. Sein Text ist *eine* Ebene, er tritt nicht aus sich heraus. Die Kraft, die das kostet, ist zu spüren. Beide – Derrida und Deleuze – vermeiden einen Metadiskurs, der nicht vom Diskurs selbst in Frage gestellt wird. Das Konstrukt eines Kommentars, der sich in einem anderen Raum als sein Kommentiertes situiert, wird von beiden hintertrieben. Die Immanenz der Ebene, die Deleuze entfaltet, und das Kontaminieren von Primär- und Sekundärschrift entspringen einer Abwehrhaltung, die dem aseptischen Kommentar begegnen soll.

Der Begriff des Ultra-Transzendentalen kann herangezogen werden, um ein Phänomen des Deleuzeschen Textes zu vermessen. Geoffrey Bennington versucht in seiner Schrift *Derridabase* die formale Kernstruktur des Ultra-Transzendentalen freizulegen. „Wenn man sagt, die Endlichkeit sei in gewisser Weise eine Bedingung der Transzendenz, so fast man sie als eine Bedingung der Möglichkeit von Transzendenz und versetzt sie im Verhältnis zu dieser auf eine transzendentale Position. Durch das damit hervorgebrachte Ultra-Transzendentale wird aber die Struktur der Transzendenz selber in Frage gestellt, weil auf einen Zug heruntergebracht, den sie als einen empirischen begreifen wollte. Eine extreme Formalisierung dieses Sachverhalts führt zu einer Aussage (das Empirische ist das Transzendentale des Transzendentalen [des Empirischen]), die einzig aufgrund einer Verschiebung dieser Begriffe von einem Vorkommen zum anderen lesbar wird, die eine Dekonstruktion ihres anfänglichen Gegensatzes und eine ‚anasemische Übersetzung' dieser Begriffe mit sich bringt." (1994, 284f.) Diese Verschiebung im Rahmen einer ultra-transzendentalen Struktur ist sowohl bei Deleuze wie bei Derrida zu sehen. Derrida fundiert die transzendentale Position mit dem Begriff der Schrift, der wesentlich und zunächst, fundiert durch die transzendentale Position, seinen Sinn bekommt. Ein Schriftbegriff, der nur noch auf der ultra-transzendentalen Position verbliebe, bräche zusammen. Deleuze arbeitet mit einer ganzen Batterie gleichgearteter Begriffe, die im Rahmen der *Ontologie des Impliziten* dargelegt wurden. Als Beispiel sei noch einmal die Differenz aufgegriffen. Es ist die *wilde Differenz*, die die Wiederholung und damit das Allgemeine – im Derridaschen Kontext das Transzendentale – begründet. Dieses Allgemeine fundiert die begriffliche Differenz. Die gleiche Verschiebung begründet die zweimalige Rede von Differenz, einmal auf empirischer, einmal auf ultra-transzendentaler Position. Deleuze führt den Begriff des ‚höheren Empirismus' ein, um die ultra-transzendentale Position zu begründen: „Darum untersteht das Transzendentale seinerseits einem höheren Empirismus, der allein dessen Herrschaftsbereich oder dessen Gebiete zu erforschen vermag." (186) Der wesentliche Unterschied des Derridaschen und des Deleuzeschen Textes besteht darin, daß Deleuze die ‚Bedingung der Möglichkeit seines Textes' nicht zum Thema macht. Gleichwohl finden sich wie wir sahen auch bei ihm die logischen Mittel, dieses Verhältnis zu explizieren.

Die Gefahren, die beide Positionen mit sich bringen – Derrida hat sie oben bereits benannt –, werfen Fragen auf. Die Position des ‚ohne den Standortwechsel' muß befragt werden ob sie nicht die Metaphysik perpetuiert und konsolidiert. Ein ‚Standortwechsel' muß Rechenschaft ablegen, ob es ihm gelungen ist, die Gefahr des Rückfalls in vorkritische Positionen zu vermeiden. So ließen sich Fragen Derridas an Deleuze und Deleuze' an Derrida formulieren. Versuchen wir es.

Vielleicht wollte Derrida wissen, wie es Deleuze gelinge, die dreifache Bestimmungen der Idee von der Mathematik abzugrenzen. Mathematische Idealität ist eines der zentralen Paradigmen für die Allgemeinheit, die Deleuze erst konstituieren möchte. Wie kann diese Idealität ein Modell abgeben für einen Raum, der sie erst erzeugt? Oder handelt es sich um eine Erzeugung auf ihrem Boden? Dann wäre die Differentialrechnung nicht Algebra des Denkens, sondern schlicht Hilfswissenschaft der Physik und die Genese wäre ein empirischer Prozeß. Oder vielleicht fragte Derrida auch, wie ein Trugbild als System funktionieren könne, wenn es vom Platonischen Text isoliert wäre. Wenn sich seine Arbeitsweise, sein Funktionieren präzise beschreiben ließe, wie ein Bauplan für eine Maschine, hätten wir in der Explikation des Trugbildes eine trugbildfreie Zone. Oder Derrida fragte, ob im Schema Problem/Lösung nicht das klassische Modell Möglichkeit/Wirklichkeit wiederkehre – alte Begriffe in neuem Gewand.

Es könnte sein, daß Deleuze seinerseits Derrida zur Rede stellte. Ob er glaube, mittels Hochkommata dem metaphysischen Diskurs zu entkommen? Wie diese eigentümliche Wunderkraft wohl zu fassen sei? Sind es nicht gerade Einklammerung, Durchstreichung und Dekonstruktion, die die Begriffe trotz ihrer bereits sichtbar gewordenen Problematik weiter (eben in Gänsefüßchen) funktionieren lassen, anstatt sie zu beseitigen. Ist eine ‚Produktion' so weit entfernt von einer Produktion, daß es nicht mehr nötig sei, ihren präzisen Sinn an einem Beispiel realer Produktion anzugeben? Ist eine [Bestimmung] durch einen Gartenzaun vor der Kontamination geschützt, so daß es nicht mehr nötig wäre, unter all den Bestimmungsverfahren das anzugeben, das am ehesten das Neue benennt? Ist ein ~~Sein~~ so anders als das Sein der Metaphysik, daß es nicht mehr gälte, eine Tradition aller

abwegigen Pfade der Philosophie zu bündeln und zu verdichten? Kurz und gut, Deleuze könnte Fragen, ob die Technik der Einklammerung der Aufgabe enthebt, präzise Beschreibungen der Begriffe zu bieten.

Die Fragen in ihrer jeweiligen Berechtigung unterstreichen den Unterschied im Gestus. Eine letzte Überlegung soll diesen Unterschied noch einmal hervorheben. Wie würden die beiden Autoren gegenseitig die hier beschriebenen Texte rekonstruieren? Vielleicht würde Derrida in *Differenz und Wiederholung* eine gelungene Dekonstruktion traditioneller Positionen der Philosophie sehen. Der Platonismus würde zeigen, wie er sich überschreite. Kant würde eine Zeitkonzeption und ein Denken der Idee begründen, die erst in Nietzsche ihre wahre Ausformung erführen. Deleuze würde aus der *différance* eine neue Begriffserfindung machen. Derrida hätte damit einen Versuch vorgelegt, die Differentialität einer Struktur auf ein statisch-genetisches Prinzip zurückzuführen. Beide hätten sich nicht verstanden. Derrida würde an *Differenz und Wiederholung* nicht die neuen Begriffe schätzen, Deleuze an der *différance* nicht die Nähe zur Differenz der Zeichentheorie. So könnte es sein, der Unterschied im Gestus legt es nahe. Ich glaube nicht, daß es so wäre, denn das *Gemeinsame* – ich werde auf diese hochproblematische Kategorie bald zu sprechen kommen, zu sprechen kommen müssen – ist zu stark.[76]

Derrida endet seinen Vortrag *Fines hominis* indem er emblematisch Nietzsche und Heidegger konfrontiert. „Soll man Nietzsche mit Heidegger als den letzten der großen Metaphysiker lesen? Soll man umgekehrt die Frage nach der Wahrheit des Seins als den letzten schläfrigen Aufschwung des höheren Menschen verstehen?“ (Derrida 1988, 140) So ließen sich auch Deleuze und Derrida gegenüberstellen. Deleuze – der letzte Metaphysiker, Derrida – der schläfrige Aufschwung des höheren Menschen. Die Frage ‚Metaphysiker/höherer Mensch‘ *muß* gestellt werden und zeigt gleichwohl, daß sie nicht paßt. Ihre Passung steht in Frage. Derrida fährt mit den zwei Arten der Nachtwache fort, mit denen wir uns auf den anbrechenden Tag vorbereiten. „Soll man die Nachtwache verstehen als die bewahrende Wache, die ums Haus her aufgestellt ist, oder als Erwachen zum Tage, der kommt, der auf die Nachtwache folgt, in der wir sind?“ (ebd., 140f.) Er endet dazwischen. „Vielleicht sind wir zwischen den beiden Nachtwachen, die zugleich die beiden fines hominis sind. Aber wer, wir?“ (ebd.) Dieses Zwischen – alles andere als ein Gemeinsames der Gattung – führt an den Ausgangspunkt zurück, zum Differenzbegriff.

Am 5. November 1995 stürzt sich Gilles Deleuze aus dem Fenster seiner Pariser Stadtwohnung. Er stirbt. Jacques Derrida widmet ihm einen Nachruf in der Süddeutschen Zeitung: *Wir alle haben die Philosophie geliebt*. „Von Anfang an waren seine Bücher (aber vor allem sein *Nietzsche, Differenz und Wiederholung, Die Logik des Sinns*) nicht nur Denkanstöße für mich – ich machte mit ihnen auch die verwirrende Erfahrung einer fast totalen Affinität, was deren ‚Thesen‘ anbelangt, wenn man so sagen kann, und das jenseits der allzu offensichtlichen Distanzen in der ‚Geste‘, der ‚Strategie‘, der ‚Art‘ zu schreiben, zu sprechen, zu lesen. Was die ‚Thesen‘, – auch wenn dieser Begriff nicht wirklich zutreffend ist –, vor allem aber die eine angeht, die eine unaufhörliche Differenz zum dialektischen Gegensatz formuliert, eine Differenz, die tiefer ist als ein Widerspruch (*Differenz und Wiederholung*), eine Differenz in der fröhlich wiederholten Bejahung (‚ja, ja‘) und im Bewußtsein des Trugbilds, so war Deleuze doch immer derjenige, dem ich mich unbeschadet aller Unterschiede am nächsten fühlte in unserer ‚Generation‘.“ (Derrida 1995) Das, was Derrida hier ausführt, haben wir oben gesehen: die Nähe der „Thesen“, die „fast totale Affinität“ der Differenzbegriffe, jenseits des Unterschiedes im Gestus. Im Weiteren spricht Derrida von dem „signifikanten Umstand, daß wir die gleichen Feinde haben“ (ebd.). Auch das haben wir gesehen. Die strategischen Interventionen haben die gleiche Stoßrichtung. Trotzdem ist es sichtlich schwer das Gemeinsame beim Namen zu nennen. Die „‚Thesen‘“ werden in Hochkommata gesperrt, „auch wenn der Begriff nicht wirklich zutreffend ist“. Derrida möchte „eines Tages einmal den Versuch wagen, über das Thema einer derartigen Übereinstimmung hinsichtlich des philosophischen ‚Inhalts‘ zu handeln, eine Übereinstimmung, die Distanzen nicht ausschließt, die ich heute noch gar nicht benennen oder situieren kann." (Ebd.) Der ‚Inhalt‘, die ‚Thesen‘, die Übereinstimmung, das Gemeinsame jenseits des Gattungsbezuges sind das Problem. Die Struktur, die es zunächst ermöglichte, ein Gemeinsames zu formulieren, steht hier selbst in Frage. Wenn wir am Ende dieses Kapitels erklären, die These *‚die Deleuzesche Differenz ist die différance Derridas‘* sei gescheitert, so nicht wegen der Ferne von *Differenz* und *différance*, nicht weil Deleuze und Derrida Unterschiedliches verfolgten, sondern weil uns das *ist* zum Problem geworden. Die Identifikation, die *Differenz* und *différance* in zwei Arten einer Gattung verwandeln würde, ist in *Differenz* und *différance* nicht mehr.

[76]. Stark in einem Sinne von Kraft, an dem sich beide Diskurse berühren. Nietzsche wäre das zugehörige Stichwort.

Kapitel vier

Der Unterschied von Differenz und différance

Es wird Zeit, die Fragen zu diskutieren, die bisher aufgeschoben wurden. Was steht auf dem Spiel. Drei Fragestellungen führen auf eine Problematik. Das sind zunächst die Differenzkonzepte von Deleuze und Derrida. Nach ihrer Plausibilität, nach ihrer Möglichkeit ist zu fragen. Dann steht das Gemeinsame dieser Konzepte zur Diskussion. Wie läßt sich die Übereinstimmung beider Denker fassen, ohne von einem Begriff auszugehen, den beide Differenzkonzepte gerade überwinden wollten. Und dann ist da diese Arbeit. Ihre offenliegende Anlage ist einem traditionellen Verständnis des Unterschieds geschuldet. Trotz der Problematisierungen des Differenzbegriffs, folgt sie einem klassischen Raster.[77] Ich werde versuchen, ausgehend vom bisherigen Gang dieser Arbeit, die drei Problematiken zusammen zu führen.

Was bisher geschah

Das erste Kapitel untersuchte die erste Art, mit der wir es zu tun haben: den Differenzbegriff von Deleuze. Das zweite Kapitel rekonstruierte die zweite Art: den Begriff der *différance* bei Derrida. Das dritte Kapitel stellte Hypothesen über Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Differenzbegriffe auf. Es versuchte, den Gattungsbegriff und die spezifische Differenz auszuarbeiten. Dabei ergab sich folgendes vorläufige Bild. Wir haben es mit der Gattung *Differenzphilosophie*[78] zu tun. Diese ist durch Versuche das transzendentale Feld zu überschreiten[79] gekennzeichnet. Die spezifische Differenz ist der Gestus der jeweiligen Überschreitung. Art Nummer eins – Deleuze – praktiziert einen *Standortwechsel*, er versucht, sich durch absolute Differenz auf diskontinuierliche Weise im Außen einzurichten. Derridas Strategie – Art Nummer zwei – ist die *Dekonstruktion*. Er möchte durch Wiederholung des Impliziten das Gebäude erschüttern, in dem er wohnt. Obwohl diese Unterscheidung von Derrida selbst eingeführt wurde, endete das dritte Kapitel mit der Frage, wieviel Gewicht ihr beizumessen sei, und konnte sich bei der Relativierung des Unterschieds auf ein Zeugnis Derridas berufen. Auch ohne diesen Verweis eines ‚Betroffenen' wiegen die Argumente gegen das klassische Differenzkonzept so schwer, daß die Unterscheidung beider Differenzphilosophien noch einmal untersucht werden soll. Dafür wird zunächst die Kritik am Spezifikationsmodell wiederholt. Das Spezifikationsmodell hat die Aufteilung in Gattung, Differenz und Art zum Gegenstand.

Noch einmal: organische und orgische Repräsentation

Im ersten Kapitel von *Differenz und Wiederholung* ist die Spezifikation Gegenstand. Deleuze behandelt die organische und die orgische Repräsentation, die er mit den Namen Aristoteles und Hegel in Verbindung bringt. Die organische Repräsentation beschreibt er als Aufsammeln spezifischer Differenzen von der obersten Kategorie bis zum Individuum. Die Differenzen würden im Begriff des jeweils zu Spezifizierenden verdichtet. Deleuze kritisiert, daß der Differenzbegriff die Entstehung der Bestimmung ausblende, es handle sich nur noch um statische Prädikate. Als orgische Repräsentation führt er ein Modell ein, in dem jede Kategorie das Ganze in negativer Form an sich habe. Er kritisiert, daß jede Explikation sich nach dem Muster des Kreises schließen könne. Beide Begriffe der Repräsentation werden im Konzept der Wiederholung zusammengeführt. Deleuze bemerkt, daß das Allgemeine als nackte Wiederholung jedem seiner Individuen als verkleidete Fälle voraus gehe. Sein positives Modell setzt hier an und möchte die verkleidete Wiederholung als ‚Ursprung' begründen.

Derrida greift das Allgemeine in Form des Signifikats an. Er zeigt in seiner Saussurelektüre, daß das Signifikat Effekt der Signifikanten ist. Das akzidentelle Schriftzeichen begründet die Struktur des Allgemeinen, Begrifflichen. Die Bewegung der Kritik ist der Deleuze' ähnlich. Das Sekundäre des betrachteten Feldes – die verkleidete Wiederholung, der Signifikant – wird als nicht-ursprünglicher Ursprung des Primären – der nackten Wiederholung, des Signifikats – etabliert. Die Konsequenzen dieser Bewegung für die Spezifikation sollen nun bedacht werden.

Die organische Repräsentation ist durch ein unvermitteltes Moment in der Spezifikation gekennzeichnet. Ihre

[77]. Zusätzlich wäre noch die Frage zu diskutieren, ob es gelingen kann, eine Arbeit wie die Vorliegende ohne profunde Kenntnisse der französischen Originale zu schreiben. In der Problematik der Übersetzung spricht sich das angesprochene Differenzkonzept deutlich aus: Gibt es zwei Texte bei einer Übersetzung oder drei. Gibt es eine Gattung des Textes, die sich in nationalsprachlichen Arten konkretisiert, gibt es ein Signifikat, das die Transformation einer Signifikantenkette in die andere kontrolliert?

[78]. Der Begriff *Differenzphilosophie* kommt hier nicht aus dem Nichts. Deleuze benutzt ihn – deutsch – zu Beginn des vierten Kapitels. Die Opposition von Nicht-A und *dx* und von Widerspruch und Differenz sei *Differenzphilosophie*. (Vgl. 220) Auch andere Autoren benutzen den Begriff, um einen Gemeinsames der französischen Philosophie zu kennzeichnen. Heinz Kimmerle benutzt den Begriff ‚Philosophie der Differenz' für die Strömung der modernen französischen Philosophie, die mit den Namen Derrida, Foucault, Deleuze, Lyotard, Kristeva und Irigaray verbunden ist. Das Gründungsdokument dieser Strömung sei Heideggers Schrift *Identität und Differenz*. (Vgl. Kimmerle 1992, 15f.) Descombes bringt die hier gemeinte Gemeinsamkeit in seinem Kapitel *die Differenz*, das ausschließlich Derrida und Deleuze behandelt, im engeren Sinne zum Ausdruck. (Vgl. Descombes 1981, 161ff.) Die Differenzphilosophie sei „Magnetpunkt der modernen Metaphysik" (ebd., 161).

[79]. Es kann nicht gelingen hier eine passende Vokabel für beide Unternehmen zu finden. Das liegt in der spezifischen Differenz begründet und weist bereits auf das Problem dieser Spezifikation voraus.

Begriffe haben zumindest ein additives Moment.[80] Sei es, daß die spezifischen Differenzen den Gattungen hinzugerechnet werden, oder sei es, daß die obersten Kategorien unvermittelt nebeneinander stehen. Ein solches Moment ist wesentlich. Beziehen wir dieses additive Moment auf das Verhältnis von Gattung und Art, so wäre in dieser Arbeit eine Differenzphilosophie zu denken, die auch noch einen Gestus hätte. Die organische Repräsentation mag so der Orgischen auf der Ebene der Klassifikation gleichen, in Hinsicht auf die explikative Strategie tut sie es nicht. In der Explikation ist zumindest irgendwo ein Neuansatz nötig. Dieser Neuansatz ist nur unter Hinzunahme anderer Gesichtspunkte als der der Explikation zu rechtfertigen. Im Nebeneinander der Begriffe ist die Dynamik der Differenz unterdrückt. Diese Kritik teilt die Differenzphilosophie mit der orgischen Repräsentation, wie Deleuze im ersten Kapitel seines Buches ausführte.

Die orgische Repräsentation würde von einer notwendigen Verkettung der Gattung mit ihren Arten sprechen, genauer gesagt, sie würde eben diese vorführen. Es müßte sich zeigen lassen, daß es gerade notwendiges Moment dieser Gattung wäre, in diese zwei Arten zu zerfallen. Die Gattung hätte die spezifische Differenz an sich. Jede Art verwiese auf ihr Gegenüber als ihr Negatives. Explikativ ergäbe sich kein Neuansatz, sondern das Gesamt der Struktur von jeweiliger Gattung und Art verwiese aufeinander. Ein Element dieser Struktur wäre nur als das jeweils Negative es selbst. Im Rahmen dieser Arbeit wäre die notwendige Struktur von Differenzphilosophie, Dekonstruktion und Standortwechsel aufzuzeigen.

Die Kritik von Deleuze und Derrida versucht nicht an die Stelle des Allgemeinen, an die Stelle von nackter Wiederholung und Signifikat, die Begriffe der verkleideten Wiederholung und des Signifikanten zu setzen. Die Ausführungen zur Ontologie des Impliziten und zum Ultra-Transzendentalen zeugen von der Vorsicht, mit der beide Philosophen ihre ‚neue' Ebene einführen. Beide erkennen eine gewisse Geltung der orgischen Repräsentation an. Sie zielen darauf ab, in einer Operation zwischen Diesseits und Jenseits einen (Un-)Grund für die orgische Repräsentation freizulegen. Indem ich im Weiteren die Kritik der orgischen Repräsentation wiederhole, möchte ich die These vertreten: In einem simultanen, logischen, präsentischen Sinn gibt es keinen Unterschied zwischen orgischer Repräsentation und Differenzphilosophie.

Wie wird die Kritik begründet. Deleuze führt im ersten Kapitel seines Buches nur ein Motiv seiner Kritik an – die Schließung des explikativen Kreises. Das zentrale Argument präsentiert er im zweiten Kapitel. Es ist der Unterschied von zweiter und dritter Wiederholung, von Wiederholung der Vergangenheit und Wiederholung der Zukunft, auf den er sich beruft. Die zweite Wiederholung verdoppelt das Empirische im Transzendentalen. Dagegen führt Deleuze einen Begriff der Zeit ein, der die Gegenwart in sich trennt. Diese Trennung trägt transzendentalen und nicht empirischen Charakter. Vor aller Konzeptualisierung ist die Gegenwart in zwei Hälften geteilt. Die Illusion der Präsenz entsteht immer nur aus der Zukunft. Das Werk (Zukunft) schafft sich seinen Akteur (Gegenwart) und seine Bedingungen (Vergangenheit). Die Verdopplung des Empirischen (Gegenwart) im Transzendentalen (Vergangenheit) wird dadurch unterlaufen, daß beide eine Funktion des ‚höher Empirischen' sind. Die Präsenz der orgischen Repräsentation ist Schein, aber produzierter, notwendiger Schein.

Bei Derrida ist es gerade die temporäre Dimension des Begriffs *différance* – der Aufschub –, die es erlaubt, die Präsenz der Struktur zu dekonstruieren. Nicht ohne Ironie bemerkt er, daß es die Bedeutung des Aufschubs ist, die das lateinische *differe* vom griechischen *diapherein* trennt. Und die „unser Thema an eine besondere Sprache bindet, die als weniger philosophisch, philosophisch weniger originell als die andere gilt." (d, 83) Die Nicht-Präsenz der *différance*, die die Differenzen der Struktur erzeugt, ist es, die verhindert von einem Ursprung zu sprechen. Gegenwart wird zum Effekt einer nicht-ursprünglichen Erzeugung.

Die Kritik an der orgischen Repräsentation verläuft über eine Kritik an der Präsenz der Struktur des Seins. Die Präsenz ist erzeugt. Die verkleidete Wiederholung erzeugt die Nackte, die Signifikanten haben Signifikate als Effekt. Wir werden die Aufhebung dieser Präsenz, die Dezentrierung dieser Gegenwart im Weiteren mit dem Terminus *Temporisation* belegen. Temporisation ist die dritte Wiederholung des Zeit und die Dezentrierung der Struktur in Namen des Aufschubs der *différance*. Gerechtfertigt erscheint dieser Terminus dadurch, daß die Kritik an der orgischen Repräsentation in beiden Konzepten über ein ‚ursprüngliches' Zeitmodell, welches Gegenwart zum Produkt macht, verläuft.[81]

Wenn logische Argumentation immer an die Präsenz der orgischen Repräsentation gebunden bleibt, ist hier für die Differenzphilosophie der systematische Ort, die Fragen, auf die weiter oben die strategischen Interventionen und Schlüsselkonzepte eine Antwort versuchten, einzuordnen. Wie ist eine nicht-empirische Temporalität zu denken? Ultra-Transzendental, höher empirisch? Wie kann von Phänomenen gesprochen werden, die die Präsenz erst begründen? Wie kann ohne Präsenz von einem Phänomen, einer Erfahrung gesprochen werden? Als Spur, als Un-Grund? Auch wenn die Antworten der Dif-

[80]. Damit ist die wesentliche Differenz von organischer und orgischer Repräsentation benannt. Ob sich damit auch die Namen Aristoteles und Hegel verbinden lassen, sei dahingestellt.

[81]. Es wäre sehr interessant, hier einmal das Dreieck Freud, Deleuze, Derrida auszuleuchten (mit Lacan als heimlichem Vermittler). Derrida erwähnt Freud als denjenigen, der die Ökonomie des Aufschubs expliziert. Deleuze vertiefte seine dritte Synthese der Zeit mit einem Exkurs zur Psychoanalyse, zu *Jenseits des Lustprinzips*.

ferenzphilosophie in den Grundzügen bereits dargelegt sind, ist es nun notwendig, das *Wie* der dekonstruktiven, standortwechselnden Explikation genauer ins Auge zu fassen. Welcher ‚Trick' ermöglicht sinnvolle Rede im Raum des Un-Sinns.

Dekonstruktive Explikation

Für die Frage nach dem Unterschied von Differenz und *différance* ergibt sich, daß wir zunächst der orgischen Repräsentation folgen können. Es wäre die notwendige Einheit von Differenzphilosophie, Dekonstruktion und Standortwechsel zu zeigen. Standortwechsel würde sich als *das Andere der* Dekonstruktion erweisen.

Wie ließe sich darüber hinaus die temporalisierende Kritik an der orgischen Repräsentation in eine positive Explikation verwandeln? Es müßte eine Explikationssprache etabliert werden, die von einer nicht empirischen Temporalität getragen wäre. Ihre Sätze würden bezogen auf eine Präsenz zu Widersprüchen oder Tautologien. Eben diese Explikationssprache benutzen Derrida und Deleuze. Ihre Struktur wurde vage bereits oben als ultra-transzendental und höher empirisch eingeführt. Zwei Beispiele.

Der Begriff der Schrift bei Derrida. Die Schrift als Nichtpräsenz, als mit wesentlicher Abwesenheit versehenem Zeichen, begründet die Präsenz der Rede. Der Begriff der Schrift ist nur zu verstehen, weil er im Diskurs der präsenten Rede eingeführt wird. Gegenüber der primären Rede zeichnet sich die Schrift durch Abwesenheit aus. Die durch die Rede präsente Bedeutung der Nichtpräsenz kennzeichnet den Begriff Schrift. Diese Schrift ‚begründet' die Präsenz der Rede: Schrift vor Rede vor Schrift. Es läßt sich nicht sagen, ob der Begriff Schrift in zwei Hinsichten oder in einer gebraucht wird. Würden wir die *Schrift vor der Rede* zu einer Schrift mit anderer Hinsicht machen, d.h. zu einem etablierbaren eigenen Terminus, wäre sie ein weiterer Punkt im Gesamt der Bedeutungstruktur und gehörte in das von der Rede begründete Feld. Die *Schrift vor der Rede* wäre auf das Niveau eines vorkritischen Terminus abgesunken. Hätte dagegen die *Schrift vor der Rede* die gleiche Hinsicht wie die *Schrift nach der Rede,* verlöre die Begründung der Rede ihren Sinn. Die Schrift muß in ihrer ‚ursprünglichen' Rolle irgendwie anders sein als in ihrer Sekundären. Meine These ist, daß es sich bei der anderen Hinsicht der *Schrift vor der Rede* um einen temporalisierenden Aufschub handelt. Sobald versucht wird, den Satz der ‚Schrift vor der Rede vor der Schrift' auf eine Präsenzstruktur abzubilden, gelingt es nicht, die Hinsicht der ersten Schrift festzustellen. Sie muß anderer Hinsicht sein und kann es doch nicht.[82] Sie ist in temporalisierenden Hinsicht (!) anderer Hinsicht. Ob es sich dabei allerdings um eine Hinsicht handelt, wäre noch zu klären, die Hinsicht als das ‚hin sehen' legt zumindest nahe, daß es schwer ist, sie von einer Präsenz abzulösen.[83]

Als zweites Beispiel soll der Differenzbegriff bei Deleuze dienen. Da Deleuze Termini, wie wir oben sahen, eine zunächst größere Stabilität aufweisen als die Termini Derridas, ist etwas mehr Arbeit zu investieren, um die Struktur der temporalisierenden Explikation freizulegen. Die Differenz tritt im ersten Kapitel von *Differenz und Wiederholung* zweimal auf. Als *wilde Differenz,* die die Bestimmung in ihrer Entstehung begründet, und als *begriffliche Differenz*, die Bestandteil der statischen Spezifikation ist. Die wilde Differenz begründet die Allgemeinheit als Wiederholung und diese begründet die begriffliche Differenz. Die Differenz taucht zunächst in zwei Hinsichten auf und ihr haftet nicht die Fragilität der Derridaschen *Schrift* an. Daß es sich um den gleichen Aufschub handelt, der in Derridas Diskurs die Schrift begründet, wird erst durch zwei weitere Überlegungen sichtbar. Die Entstehung der Bestimmung folgt dem Schema Problem-Lösung. Das allgemeine Prinzip dieser statischen Genese ist die dritte Wiederholung der Zeit, eben gerade jener temporalisierende Aufschub. Wilde Differenz und begriffliche Differenz sind durch eine nicht empirische Temporalität getrennt, wie schon *Schrift vor* und *Schrift nach* der Rede. Ziehen wir nun noch in Betracht, daß die wilde Differenz in der Produktion auf der systematischen Stelle des Problems steht und dieses Problem nur qua Seinsform des Impliziten bestimmbar ist, zeigt sich, daß auch Deleuze Termini der Fragilität temporaler Strukturen Rechnung tragen. Das Implizite bleibt an das gebunden, in dem es sich expliziert, und diese Explikation folgt den Zügen der dritten, transzendental-zeitlichen Wiederholung.

Die Struktur der temporisierenden Explikation ist mit der gesamten Problematik der Begriffe *ultra-transzendendal* und *höher-empirisch* aufgeladen. Zwischen zwei Termini der Explikation besteht ein Aufschub, eine temporisierende Differenz, eine *différance*. T_1 (Schrift nach, begriffliche Differenz) ist ein aufgeschobenes T_2 (Schrift vor, wilde Differenz). Da T_1 und T_2 logisch identisch sind, muß die Differenz zwischen beiden eine temporäre, empirische sein. Da T_2 T_1 begründet, handelt es sich um eine transzendentale Differenz. Also eine empirisch-transzen-

82. Culler beschreibt diese doppelte Rolle „Derridascher Aufpropfungen": „Da sie sich auf Unterscheidungen verläßt, die sie selbst in Frage stellt [z.B. Schrift und Rede], und Gegensätze ausbeutet, deren philosophische Implikationen sie zu vermeiden sucht, kann sie immer sowohl als Anarchismus, der jegliche Ordnung zerstören will [Standortwechsel], attackiert werden als auch, aus entgegengesetzter Perspektive, als Bestandteil der Hierarchien [Dekonstruktion], die sie denunziert." (Culler 1988, 167)

83. Damit ist den inflationären Hochkommata und geklammerten ‚Un-'Vorsilben ein genauerer Sinne gegeben. Immer wenn ein Verhältnis einen Aufschub bezeichnet und dafür einen Terminus der Präsenz benutzt, wird dieser in Hochkommata eingeschlossen oder mit dem ‚Un-' versehen. So wurde aus dem Grund der Un-Grund und aus der Produktion die ‚Produktion'.

dentale Differenz, eine temporisierte Differenz, eine *différance*.

Der Unterschied von Dekonstruktion und Standortwechsel

Die Logik der temporisierenden Explikation stellt zwei Bedingungen an die Schrift und die Differenz. Sie müssen dem durch sie Begründeten als Sekundäres angehören und sie müssen *irgendwie* mehr sein als dieses Sekundäre. Die Verabsolutierung beider Bedingungen führt auf unsere Alternative Dekonstruktion und Standortwechsel. Dekonstruktion betont den Aspekt des ‚dem Begründeten angehören', Standortwechsel betont das ‚irgendwie anders sein'. Die Gefahren, die Derrida oben beschrieben hatte, fallen gleichfalls auf die Schrift zurück. Sobald Schrift die Rede nur begründet ohne ihr anzugehören, wird sie zu einer vorkritischen Instanz. Solange Schrift nicht das ‚irgendwie anders' aufweist, kann sie nicht heraustreten und die Rede begründen, die Rede von ihr führt nur immer weiter in die Logik der Präsenz. So wie Standortwechsel und Dekonstruktion zwei Momente der Schrift bezeichnen, wären sie das jeweils notwendige andere des anderen. Dekonstruktion als notwendiges anderes des Standortwechsels, der Standortwechsel als das notwendige andere der Dekonstruktion. In der Logik der Schrift oder des Aufschubs, dessen Paradigma die Schrift hier darstellt, sind beide Momente notwendig an ihr Gelingen als erste Schrift geknüpft.

Wenn die bisherigen Ausführungen nicht sinnlos gewesen seien sollen, ist das notwendige andere hier im Sinne eines temporisierenden Aufschubs zu verstehen. Um das herauszuarbeiten, wollen wir fragen, inwiefern der Unterschied von Standortwechsel und Dekonstruktion die orgische Repräsentation überschreitet. Für die orgische Repräsentation ist es wichtig, daß die Explikation nie die Hinsicht wechselt. Wenn etwas sich als ein anderes zeigt, und diese Struktur untersuchen wir hier gerade, muß es in der Hinsicht, in der das Etwas das Etwas ist, dieses andere sein. So muß zum Beispiel das Sein am Anfang von Hegels *Wissenschaft der Logik* in der Hinsicht das Nichts sein, in der es auch das Sein ist. Würde die Hinsicht gewechselt – Sein wäre in der einen Hinsicht Sein, in der anderen Nichts – hätten wir es mit einer organischen Repräsentation zu tun, die Explikation würde an einem beliebigen Punkt neu ansetzen.

Die Regel der gleichen Hinsicht gilt auch für die Dekonstruktion. In dem Sinne, in dem ein Begriff in der Tradition steht, muß er in der Lage sein, sich aus dieser herauszustellen und sie zu ‚begründen'. Den Fall, daß es sich um eine andere Hinsicht handelt, besprachen wir bereits. Auch der Standortwechsel folgt der Regel. Deleuze Begriffe scheinen zwar zunächst neu und unabhängig von ihren Vorfahren im Feld des Allgemeinen zu sein, doch die gesamte Ontologie des Impliziten verweist darauf, wie kompliziert es ist, den Ort der neuen Begriffe im Allgemeinen zu bestimmen. So ist z.B. die Figur ‚Problem-Lösung' dem Feld des Allgemeinen entnommen und dient – genau in dieser Hinsicht – der Begründung dieses Feldes. Der höhere Empirismus von Deleuze darf nicht als schlichter Empirismus verstanden werden, diesen hob bereits die klassische Transzendentalphilosophie in Gestalt der zweiten Wiederholung auf.[84]

Indem sich Dekonstruktion und Standortwechsel als das jeweilige notwendige andere ihrer selbst gezeigt haben, folgen sie der orgischen Repräsentation. Aber – und das ist der entscheidende Einwand – in diesem Sinne stellen sie nichts anderes als ihre Unmöglichkeit unter Beweis. Am Paradigma der Schrift haben wir oben gezeigt, daß die erste die zweite Schrift nicht begründen kann, wenn sie entweder in anderer Hinsicht Schrift ist oder wenn sie nur in der gleichen Hinsicht Schrift ist. Zwischen beiden Schriften muß eine Unterschied existieren, der *nur* temporisierender Natur ist. Die Forderung der orgischen Repräsentation nach der gleichen Hinsicht zerstört, indem sie das einzig temporisierende Anderssein ignorieren muß, die Möglichkeit von Dekonstruktion und Standortwechsel. Sobald ihr Anderssein an sich selbst präsent wäre, fielen sie in den vorkritischen Diskurs zurück, sobald aber dieses Anderssein völlig verschwände, verlören sie ihre Daseinsberechtigung. An die Stelle einer Dialektik tritt ein Oszillieren.[85]

Um dieses Verhältnis zu kennzeichnen, möchte ich den Begriff einer wesentlichen und notwendigen Gefährdung einführen. Dekonstruktion und Standortwechsel haben im jeweils anderen eine notwendige und wesentliche Gefahr, die sie nie bannen können und auch nicht bannen dürfen. Die Dekonstruktion wird von der Gefahr ins Vorkritische zurückzufallen bedroht. Diese Bedrohung ist lebenswichtig. Sobald die Dekonstruktion sich dieser Bedrohung entzieht, wiederholt sie nur noch den bekannten Diskurs und gibt die ‚temporisierende[86] Andersheit' preis. Der Standortwechsel setzt sich der Gefährdung durch alte Begriffe aus. Sollte er nur noch im Raum der neu erfundenen Begriffe verweilen, unterschiede er sich nicht mehr von vorkritischen Positionen.[87]

84. Gleichwohl weist es noch einmal auf den Unterschied im Gestus hin, wenn Deleuze von einem Höheren *Empirismus* und Derrida von einem Ultra-*Transzendentalismus* spricht.

85. Descombes spricht, wenn er das komplizierte Verhältnis Hegel–Derrida erörtert, von einer Verschiebung anstelle eines Gegensatzes. „Jetzt kommt der entscheidende Punkt: zwischen den beiden Texten ist keine Synthese und kein Verschmelzen zu einem möglich, denn der zweite ist dem ersten nicht *entgegengesetzt* (was sich durch eine ‚Aufhebung' ihrer ‚Gegensätzlichkeit' versöhnen ließe), sondern er ist der *leicht verschobene gleiche*." (Descombes 1981, 178)

86. Das Wort *temporisieren* bekommt hier den gleichen Status wie die Hochkommata und Un-Vorsilben.

87. Hier mag der tiefere Sinn dafür liegen, daß bei der Lektüre Derridas der Eindruck eines *Systems* der Dekonstruktion überbleibt, während von Deleuze die „Arsch–fickereien' philosophischer Klassiker im Gedächtnis bleiben. Der Dekonstrukteur wird zum Systemdesigner und umgekehrt.

Nun ist klar, warum es so schwer ist, den Unterschied von Dekonstruktion und Standortwechsel zu fassen. Im logischen Sinne bezeichnet der Unterschied die Unmöglichkeit der jeweiligen Position. Nur im Kontext einer temporisierenden Explikationssprache kann es gelingen, ihn als die wesentliche Gefährdung der jeweiligen Position auszuweisen.

Ein letztes Problem steht an und seine Behandlung trägt den Charakter eines Bekenntnisses. Unter der Hand hat sich das Gemeinsame der beiden Positionen, die Gattung Differenzphilosophie, expliziert. Differenzphilosophie zeigte sich als temporisierende Explikationssprache. Die These, daß diese ‚Gattung' ebenso unmöglich ist wie ihre ‚Arten', erwächst aus den bisherigen Betrachtungen der ‚Arten'. Die ‚Gattung' ist gerade das Moment der Gefährdung, welches beide Positionen teilen. Da die Gattung nicht vor ihren Arten existiert, kann die temporisierende Explikation nicht neutral gegenüber der Alternative von Standortwechsel und Dekonstruktion sein. Da die temporisierende Explikation die Bewegung des Aufbrechens eines Präsenz durch eine temporisierende Andersheit meint, entstammt sie systematisch dem Kontext der Dekonstruktion. Ihre Gefährdung besteht darin, daß sie die Andersheit preisgibt. Das ist die Gefährdung der Dekonstruktion. Ohne die Konsequenzen zu überschauen, ist damit zugegeben, daß Derridas Position hier in doppeltem Sinne Mittel war. Mittel, um die temporisierende Andersheit der Deleuzeschen Philosophie auf den Punkt zu bringen, und Mittel, indem sie diesen Punkt selbst darstellt. Im Rahmen eines dekonstruktiven Explikationsschemas zeigt sich die Derridasche Philosophie als das temporisierende andere der Deleuzeschen Differenzphilosophie. Oder anders: Die Gefahr, die Deleuze beständig beschwört und bannt, besteht in der Dekonstruktion Derridas.

Schluß

Wir stehen am Ende und noch sind viele Fragen offen. Warum wurde bis zum Schluß an der Begrifflichkeit *Gattung-Art* festgehalten? Warum ist der Duktus einer Arbeit über Dekonstruktion so philosophisch? Was bleibt?

Ich werde auf dem geringen Platz, der noch bis zum Literaturverzeichnis bleibt, versuchen, die Fragen zu beantworten. Gattung-Art? Eine systematische und eine strengere, äußerliche Antwort bieten sich an. Zunächst die Systematische. Der Dreischritt Klassifikation (organische Repräsentation), Explikation (orgische Repräsentation), Temporisation (Dekonstruktion) drückt kein Verhältnis der Widerlegung aus. Die Klassifikation wird von der Explikation nicht widerlegt, die Explikation nicht von der Temporisation. Der Unterschied von Klassifikation und Explikation besteht in der explikativen Strategie. Die Klassifikation setzt neu an, um die Gattung zu bestimmen, die Explikation dagegen liefert eine Bestimmung ‚aus einem Guß'. Gattung und Art sind notwendige Momente *einer* Bewegung. Das Verhältnis von Explikation und Temporisation wurde bereits im vierten Kapitel besprochen. Die Begriffe *Gattung* und *Art* benennen ein gemeinsames Moment aller drei Operationen, das nicht zu unterlaufen ist.

Die andere Antwort verweist auf den Aufbau der Arbeit. Die Arbeit verdankt ihre Struktur so wesentlich dem Schema Gattung und Art, daß hier eines ihrer Axiome liegt. Eine ‚Widerlegung' des Schemas hätte alle Einseitigkeiten heraufbeschworen, die der Begriff *Gefährdung* in ein Oszillieren versetzen sollte. Eine ‚Widerlegung' zöge alle Aporien des Standortwechsels auf sich. Gleichwohl – das ist der Preis meiner Strategie – muß ich mich den Aporien der Dekonstruktion stellen. Diese Gefahr, nämlich die Metaphysik noch fester zementiert zu haben, führt zu einer anderen Frage, der nach dem philosophischen Duktus der Arbeit.

Gäbe es ein starkes Argument, warum diese Arbeit *so* möglich ist, wäre sie widerlegt. Die ganze Ökonomie des Changierens, der Oszillation, der Gefährdung funktioniert nur, weil die Scheidelinie, die sie umspielt, ein Trugbild ist. Die Oszillation mit der kleinsten Amplitude nähert sich nicht der wirklichen Grenze von Standortwechsel und Dekonstruktion, sie bezeichnet den Punkt des Kollabierens beider Felder. Und trotzdem – das ist lebenswichtig – gibt es den Unterschied, und die Zuordnung ist nicht beliebig. Nicht beliebig in einem Feld, das sich nicht beherrschen läßt – so faßt sich die offene ‚Logik' der Gefährdung zusammen. Dann muß es aber wenigstens einen Hinweis geben, warum die Arbeit möglich sein könnte. Dieser Hinweis ist aber auf so intime Weise mit der Schichtung des Textes, der vorliegt, verwoben, daß er sich kaum anders als ‚in der Entwicklung des Autors' explizieren ließe. Daß damit vielleicht nur eine Banalität fortgeschrieben wird, ist nicht zu vermeiden. Ein erneuter Hinweis, der auch diese Gefahr beherrschen wollte, würde das Problem nur aufschieben und den Punkt des ‚Loslassens' lediglich verzögern.

Was bleibt? Die Möglichkeit zu problematisieren. Die Möglichkeit von diesem letzten und äußersten Punkt wieder zurückzukehren an den Anfang. ‚Was bleibt?' heißt ‚was ist identisch?' oder ‚was ist präsent?' Und diese Identität und Präsenz ist vom Sog der Differenz und *différance* erfaßt und verschoben worden. So bleibt die Gefährdung und Unruhe dessen zurück, was der Gedanke dieser Arbeit sein wollte und was nur im Moment seines Oszillierens Gedanke sein kann. *Es bleibt* ein Projekt der Philosophie, das so ‚ursprünglich' mit einer Gefährdung korrespondiert, das so grundlos seine Seele auf's Spiel setzt, daß es nur noch in diesem Ereignis, in dieser Gefährdung Philosophie sein kann.

Literatur

Liste der verwendeten Siglen
Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung*. (*leeres* Sigel)
d Derrida, Jacques: *Die différance*.
g Derrida, Jacques: *Grammatologie.*

Aristoteles: *Topik. (Organon V).* Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Eugen Rolfes. Hamburg, 1968.
Aristoteles: *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie.* Übersetzt und herausgegeben von Franz F. Schwarz. Stuttgart,1984.

Balke, Friedrich & Joseph Vogl (Herausgeber): *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie.* München, 1996.
Balke, Friedrich: Gilles Deleuze. Ein Porträt von Friedrich Balke. – *Information Philosophie.* Nr.1 von 1998(a).
Balke, Friedrich: *Gilles Deleuze.* Frankfurt am Main, New York, 1998.
Baugh, Bruce: Deleuze und der Empirismus. – Balke & Vogl 1996.
Bennington, Geoffrey: Derridabase. – Geoffrey Bennington, Jacques Derrida. *Jacques Derrida. Ein Porträt.* Aus dem Französischen von Stefan Lozenzer. Frankfurt am Main, 1994.
Bürger, Peter: Schwarze Philosphie. – *Die Zeit*. Nr. 45 vom 30. Oktober 1992.

Culler, Jonathan: *Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie.* Aus dem Amerikanischen von Manfred Momberger. Reinbek bei Hamburg, 1988.

Deleuze, Gilles: *Kants kritische Philosophie. Die Lehre von den Vermögen.* Aus dem Französischen übersetzt von Mira Köller. Berlin 1990.
Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie.* Aus dem Französischen von Bernd Schwibs. Hamburg, 1991.
Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung.* Aus dem Französischen von Joseph Vogl. München, 1992.
Deleuze, Gilles: *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie.* Aus dem Französischen von Ulrich Johannes Schneider. München, 1993.
Deleuze, Gilles: *Logik des Sinns.* Aus dem Französischen von Bernhard Dieckmann. Frankfurt am Main, 1993(a).
Deleuze, Gilles: Brief an einen strengen Kritiker. – *Unterhandlungen. 1972–1990.* Aus dem Französischen von Gustav Roßler. Frankfurt am Main, 1993 (b).
Deleuze, Gilles & Félix Guattari: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I.* Frankfurt am Main, 1974.
Deleuze, Gilles & Félix Guattari: *Was ist Philosophie?* Aus dem Französischen von Bernd Schwibs und Joseph Vogl. Frankfurt am Main, 1996.
Derrida, Jacques: Ellipse. – Jacques Derrida: *Die Schrift und die Differenz*. Übersetzt von Rodolphe Gasché. Frankfurt am Main, 1976.
Derrida, Jacques: *Grammatologie.* Übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Frankfurt am Main, 1983.
Derrida, Jacques: Fines hominis. – Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie.* Herausgegeben von Peter Engelmann. Wien, 1988.
Derrida, Jacques: Die différance. – *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart.* Mit einer Einführung herausgegeben von Peter Engelmann. Stuttgart, 1990.
Derrida, Jacques: Wir alle haben die Philosophie geliebt. Aus dem Französischen von Thierry Chervel. – *Süddeutsche Zeitung*. 10. November 1995.
Derrida Jacques: Punktierungen – die Zeit der These. – Hans-Dieter Gondek, Bernhard Waldenfels (Herausgeber): *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida.* Frankfurt am Main, 1997.
Descombes, Vincent: *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933–1978*. Aus dem Französischen von Ulrich Raulff. Frankfurt am Main, 1981.

Eribon, Didier: Kurze Erläuterungen zum französischen Hochschul- und Forschungssystem. – Didier Eribon: *Michel Foucault. Eine Biographie.* Aus dem Französischen von Hans-Horst Henschen. Frankfurt am Main, 1993.

Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften.* Frankfurt am Main, 1974.
Frank, Manfred: *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt am Main, 1984.
Frank, Manfred: Wörter, Wörter, Wörter. – *Die Zeit* Nr. 38 vom 11. September 1992.

Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne.* Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main, 1988.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch. Werke 5.* Frankfurt am Main, 1986.
Heidegger, Martin: *Identität und Differenz*. Pfullingen, 1957.
Hoffmeister, Johannes (Hrsg.): *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe.* Hamburg, 1955

Jäger, Christian: *Gilles Deleuze. Eine Einführung.* München, 1997.

Kant, Immanuel: *Critik der reinen Vernunft von Immanuel Kant Professor in Königsberg.* Riga, 1781.
Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können. – Immanuel Kant: *Schriften zur Metaphysik und Logik 1.* Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, 1977.
Kimmerle, Heinz: *Derrida zur Einführung*. Hamburg, 1992.
Kofmann, Sarah: *Derrida lesen*. Herausgegeben von Peter Engelmann. Wien, 1987.

Maimon, Salomon: *Versuch über die Transzendentalphilosophie. Mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen.* Darmstadt, 1972.

Oittinen, Vesa: *Spinozistische Dialektik. Die Spinoza-Lektüre des französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus*. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, 1994.

Ritter, Joachim & Gründer, Karlfried (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Darmstadt, 1972ff.

Saussure, Ferdinand de: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Herausgegeben von Charles Bally und Albert Sechehaye. Unter Mitwirkung von Albert Riedlinger. Übersetzt von Hermann Lommel. Berlin, 1967.
Spinoza, Baruch de: *Die Ethik. Nach geometrischer Methode dargestellt.* Übersetzung, Anmerkungen und Register von Otto Baensch. Einleitung von Karl Schottlaender. Hamburg, 1989.

Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie in Frankreich.* Frankfurt am Main, 1983.
Welsch, Wolfgang: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft.* Frankfurt am Main, 1996.