

INHALT / CONTENTS

Vorwort 7

Burkhard Liebsch
 Ästhetisch, ethisch und politisch sensibilisierte Vernunft?
 Einleitung in historischer Perspektive 13

ZUR VORGESCHICHTE ›MODERNER‹ SENSIBILITÄT
 SKLAVEREI - KOLONIALISMUS - AUFKLÄRUNG

Iris Därmann
 „Stealing away“
 Trauer und suizidale Melancholie im transatlantischen Sklavenhandel 41

Karin Harrasser
 Riskante Praktiken der Bekehrung
 Die musikalische Kolonisierung der Sinne 61

Silke Segler-Meißner
 Dekolonisierung(en):
 Verhandlung von Gewalt und Gemeinschaft
 in *Jaz* und *Big shoot* von Koffi Kwahulé 83

Ruth Sonderegger
 Kants Ästhetik im Kontext des kolonial gestützten Kapitalismus
 Ein Fragment zur Entstehung der philosophischen Ästhetik
 als Sensibilisierungsprojekt 109

STRITTIGE THEORETISIERUNGEN
 ›NACH‹ NIETZSCHE

Werner Stegmaier
 Wie ist philosophische Sensibilität möglich?
 Anhaltspunkte in Nietzsches Gedicht *Sils-Maria* 129

ÜBER DAS UN/SINNLICHE

Ereignis- und Zeitbegriffe in Deleuzes und Badiou's Ontologien
 unendlicher Mannigfaltigkeit

Katja Diefenbach

I. Welches Ereignis?

In der postmarxistischen Theorie stoßen wir auf zwei extreme Ontologien unendlicher Mannigfaltigkeit, die beide von großer anti-phänomenologischer Rigorosität sind, aber ganz und gar konträre Ansichten über das Sein des Seins vertreten. Kaum zwei andere Zeit- und Ereignistheorien der kontinentalen Philosophie stehen in einem konfrontativeren Verhältnis rund um eine Reihe gemeinsamer Fragen als Gilles Deleuzes und Alain Badiou's Theorien unendlicher Mannigfaltigkeit. Beim Versuch, Kausalitätsmodelle aus mechanischen oder totalisierenden Bestimmungs- und Begründungsschemata herauszulösen, enden beide Autoren bei unterschiedlichen Differenz- und Zeitkonzepten, in denen das Ereignis einmal univok, das andere Mal äquivok, einmal immanent, das andere Mal transzendent, einmal ontologisch, das andere Mal metaontologisch konzipiert wird. Dieser Streit um die Ereignishaftigkeit des Ereignisses lässt sich auf divergente Verständnisse des Un/Sinnlichen und Un/Empfindbaren zurückverfolgen. Während Ereignisse bei Deleuze kritische Wendepunkte in den Emergenzleistungen des Seins darstellen, die mit Selbstsensibilisierungsprozessen anheben, bildet das Ereignis bei Badiou eine Unterbrechung der Individuation. Es drückt nicht die Differentialität affizierbaren Seins in Form einer immanenten Wendung, sondern dessen Ausnahme in Form einer transzendenten Trennung aus, in der das auftritt, was nicht das Sein des Seins, sondern seine Außerkraftsetzung ist.¹ Das Ereignis bildet die Selbstgegenwart eines »zeitlose[n] Augenblicks« (LW, 410), der die Dauer in Form einer Unterscheidung spaltet. Diese Differenz muss bei Badiou durch ein Subjekt verfestigt werden, das die Konsequenzen, die das Ereignis einfordert, zu leben wagt, indem es die herrschenden Empfindsamkeiten der Welten, die »Taten und Leiden« (LW, 411) der Körper sowie ihre Individuationen »zerstört« (LW, 25). Deleuze hingegen zielt auf die Erzeugungsprozesse von Empfindungen, Erfindungen und Begriffen, die in ihrer Unpersönlichkeit das Subjekt übersteigen, ihre Extremität aber nicht einem Akt verdanken, der anders als das Sein oder das Leben agieren würde. Das Ereignis wird als Potentialisierung der Zeit begriffen, in deren äußerstem Geschehen die Zukunft die Vergangenheit entgründet und in der Psyche einen Tod aufsteigen lässt, in dessen Differentialität sich kein Subjekt wiedererkennen kann. Durch die

¹ Vgl. A. Badiou, *Logiken der Welten* [im Folgenden LW], Berlin, Zürich 2010, 410.

Zeit zerspalten tritt es hinter die unpersönlichen, unbewussten und chaotischen Kräfte zurück, auf denen seine »Erfindsamkeit«² beruht, zu deren Passionen und Aktionen es nachträglich, wie Nietzsche sagt, als Täter »bloss hinzugedichtet«³ worden sei. Deleuze entwirft diese Potentialisierung der Zeit im Rahmen einer verschränkten Individuation von Materie, Psyche und Denken, die von einer »primären Sinnlichkeit«⁴ aus prozessiert und die Spannung zwischen dem Leben und seinen Formen, zwischen präindividuellen Kräftedifferenzialen und subjektivierten oder objektivierten Individualitäten dramatisiert.

Dieser Text zeigt, wie Badiou in existentialistischer Tradition zwischen Sartre und Lacan ein heroisches Subjekt aufruft, das sich als desensibilisierter Operator von der Empfindungsfähigkeit der Körper trennt, um dem Ereignis einen »körperlosen Körper« (LW, 20) konsequenter Entscheidungen zu schenken, während Deleuze in vitalistischer Tradition zwischen Nietzsche und Bergson unterhalb des Subjektiven einsetzende und weit über es hinausgreifende Materie-Zeit-Synthesen denkt, die mit präindividuellen Sensibilisierungen einsetzen. In ihnen bilden sich die Empfindungs-, Wahrnehmungs- und Denkfähigkeiten individuierter Lebewesen erst, um in Sprüngen und Wendungen außerordentlichen Sensibilitäten und problematischen Ideen stattgeben zu können, die die Sinn- und Zweckordnungen subjektiver Lebensformen übersteigen. Es handelt sich um keine Anthropologie von unten, sondern, in Abwandlung eines Althusser'schen Begriffs, um einen »theoretischen Antihumanismus«⁵ von unten, in dem das Menschliche des Menschen in einer »apokalyptischen« (DW, 13) Individuation zugunsten des Unzeitgemäßen und Differentiellen überschritten wird, das im Menschlichen eingefaltet ist, ohne dessen Eigentum zu bilden.

Der tieflegendste Dissens zwischen Badiou und Deleuze betrifft das vitalistische Konzept »primärer Sinnlichkeit«, die im elementarsten Sinne Sensibilisierung darstellt, Empfänglichkeit nicht für, sondern des Heterogenen selbst. Bevor etwas empfunden und erkannt wird, ist das Sein selbst bei Deleuze Empfänglichkeit an sich, die sich in »passiven Schöpfung[en]«⁶ vollzieht. Bereits auf biochemischer Ebene offenbart sich das Sein in der Fähigkeit zur Kontraktion oder Zusammenziehung von Elementen in Entitäten, die als passive, partielle, larvenhafte Ichs oder präreflexive Bewusstseine verstanden werden müssen. Elementar fähig, sich zu erleiden, sich empfindend zu empfangen, zieht eine Empfindung Empfundenes zusammen und lässt dieses Zusammengezogene als Selbst sich betrachten. In einer seiner vielen unerwarteten philosophiegeschichtlichen Bezugnahmen setzt

² F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, 1875–1879*, Sommer 1875, Gruppe 6 (Fragment 48), Kritische Studienausgabe (KSA), Band 8, München 2005.

³ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, KSA, Band 5, München 1999, 279.

⁴ G. Deleuze, *Differenz und Wiederholung* [im Folgenden DW], München 1997, 102.

⁵ L. Althusser, »Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein?« in: ders.: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, Hamburg 1977, 55.

⁶ G. Deleuze und F. Guattari, *Was ist Philosophie?* [im Folgenden WP], Frankfurt/M. 2000, 252.

Deleuze Plotins Begriff der Kontemplation ein, um die Empfindung als Betrachtung dessen zu fassen, woraus sie sich bildet: »Die Empfindung füllt [...] sich mit sich selbst aus, indem sie sich mit dem füllt, was sie betrachtet.« (WP, 252) In spinozistischem Sinne könnte man von einer Heterogenese sprechen, die sich psychisch als Freude an Komposition und Assoziation in ein basales Individuum einschreibt, als ein elementares, in die passive Synthese eingelassenes »self-enjoyment« (WP, 252). In dieser Aesthesiologie sind anders als in der Kantischen Ästhetik das objektive Element von Empfindung und Sinnlichkeit (Empfundenes und Wahrgenommenes) und ihr subjektives Element (Lust oder Schmerz) nicht gegeneinander getrennt. Der eigentliche aesthesiologische Gegenstand ist nicht das sinnliche Sein, sondern das »Sein des Sinnlichen« (DW, 182), d. h. jene biopsychische Empfindsamkeit, aus deren Genesen sich das, was den Sinnen gegeben ist, genauso wie die Empfindungs-, Wahrnehmungs- und Denkfähigkeiten erst bilden – und zwar indem sie sich am Unsinnlichen und Unwahrnehmbaren entzünden.

In metaphysikkritischer Absicht verstehen sowohl Deleuze als auch Badiou unter dem Sein als reiner und unendlicher Differentialität nicht einfach das, was gegeben ist, sondern das, wodurch das Gegebene gegeben ist. Als Schlüssel dient Deleuze das Konzept unausgedehnter, präqualitativer und genetischer Intensitätsdifferenzen, die sich in den empirischen, ausgedehnten und raumzeitlichen Entitäten sowie deren Qualitäten entfalten, ohne je in ihnen ausgeglichen zu werden. Die Kontraktions- und Empfindungsfähigkeit des Seins gründet auf diesen intensiven Potentialen, die in der Welt der qualifizierten Ausdehnung kaum empfind- und erkennbar sind bzw. durch die entfalteten Ausdehnungen und konstituierten Qualitäten verdeckt werden. So entspringen Empfindungs- und Wahrnehmungsfähigkeit der Konfrontation mit dem, was in seiner reinen Differentialität empirisch nicht empfunden werden kann, ergo unsinnlich ist, gleichzeitig aber das bildet, was in den dynamischen Ausfaltungs- und Explikationsprozessen in der Materie und deren Qualitäten nur empfunden werden kann. Deleuze spricht deshalb von den Intensitätsdifferenzen nicht als *aisthêton* (Empfundenes, Wahrgenommenes), sondern als *aisthêton* (Zuempfindendes, Wahrzunehmendes) (vgl. DW, 182). Die Intensität übersteigt die Sinne und die Sinnesdaten auf das hin, was ihnen in empirischer Hinsicht nicht zugänglich ist. Sie bildet die transzendente Grenze der Sinnlichkeit, an der diese zur Ausübung »genötigt« (DW, 188) wird einem Objekt gegenüber, das sie kaum zu erfassen vermag. Denn die Intensitätsdifferenzen verwirren aufgrund ihres Dynamismus variierender Übergänge die Sinne, machen sie perplex und lassen sie so erst empfinden, um in der Folge »das Gedächtnis wach[zu]rüttel[n] und das Denken [zu] erzwing[en]« (DW, 299). Deleuze erinnert an Platons Bestimmung der Gegenstände, deren Wahrnehmung die Empfindung herausfordern, weil sie sich in Übergängen von weniger zu mehr, kleiner zu größer, weicher zu härter und umgekehrt befinden, d. h. »in die Sinne f[allen] zugleich mit [ihrem] Gegenteil«⁷:

⁷ Platon, »Politeia«, VII, 524 d, in: *Sämtliche Werke, Band 2*, Reinbek 2004, 431. Vgl. DW, 184.

Man wird größer, als man war, aber auch zugleich kleiner, als man wird.⁸ Nur in paradoxalen und alogischen Überforderungen solcher Art kommen Deleuze zufolge die Vermögen in Gang. Anders als in der kantischen Rekognition agieren sie weder harmonisch noch gemeinsinnig, um ein identisches Objekt zu reproduzieren, das zugleich vorgestellt, erinnert und begriffen werden könnte. Sie entspringen einer schockhaften und überfordernden Konfrontation mit dem Unempfindbaren, Unerinnerbaren und Undenkbaren und imaginieren jeweils anders als sie erinnern oder begreifen. Sie heben mit einer gewaltigen Distorsion der Empfindungsfähigkeit an, die Deleuze im Kontext eines höheren oder transzendentalen Empirismus mit der Schwindelerfahrung, der Pharmakodynamik und dem Drogenkonsum gleichstellt (vgl. DW, 300). Dem Sinnlichen kommt dabei das Privileg eines Quasiursprungs zu, weil hier das, was (als Unempfindbares) zur Empfindung zwingt, und das, was nur empfunden werden kann, ein und dasselbe sind – nämlich jenes die Sinnlichkeit (Fähigkeit) und das sinnlich Gegebene (Dinge, Qualitäten) generierende Sein des Sinnlichen. Dass das Intensive Empfindung und Empfundenes zugleich generiert und übersteigt, ist Kennzeichen eines Vitalismus, der die Spannung zwischen Lebenspotenzial und Lebensform nicht einfach in der Destruktion des Geformten eingeführt, um die Schöpferkraft des Lebens auf Kosten der individuellen Lebensformen zu bejahen, wie es in der lebensphilosophischen Tradition seit Schopenhauer so oft der Fall war. Im Gegenteil, Deleuze zielt auf außerordentliche Empfindungen, unerwartete Erfindungen sowie nicht auf Ziele und Zwecke fixierte politische Handlungen, die sich im Überstieg der Lebensformen (und nicht in ihrer Zertrümmerung) ereignen. Er spricht vom »Zu-Grunde-Gehen« (DW, 364) der Formen im Sinne ihrer Öffnung auf eine ungeformte Differentialität, die in den Formen eingefaltet ist und diese umhüllt. Anvisiert wird der Schnittpunkt zwischen dem Leben und den Lebensformen, zwischen intensiver Differentialität und raumzeitlicher Differenzierung. Anvisiert wird die Schwelle, wo Leben und Lebensform in etwas, das Deleuze »ein Leben«⁹ nennt, »ihre gemeinsame effektive Wirklichkeit«¹⁰ haben. Diese Affirmation des Unpersönlichen in unseren Leben beschreibt Deleuze als eskalatorischen Überstieg vom Narzissmus der Selbstsensibilisierungen über die erotische Besetzung zeitlicher Begehrens- und Erinnerungsobjekte hin zur desexualisierten Kälte eines Denkens ohne Ziel und Subjekt. Hier zeichnet sich eine extreme Individuation kopfloser oder »azephalischer«¹¹ Individuierung ab, wie Lacan gesagt hätte, die nicht vor katastrophalen Stürzen gesichert ist und dennoch bejaht wird, weswegen sie unauflösbar mit politischen Fragen verbunden ist.

⁸ Vgl. auch G. Deleuze, *Logik des Sinns*, Frankfurt/M. 1993, 15–18.

⁹ Vgl. G. Deleuze, »Die Immanenz: ein Leben«, in: ders., *Schizophrenie & Gesellschaft. Texte und Gespräche 1975–1995*, Frankfurt/M., 365–370.

¹⁰ F. Worms, *Über Leben*, Berlin 2013, 118.

¹¹ J. Lacan, *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, Das Seminar, Buch XI, Weinheim, Berlin 1996, 189. In der deutschen Übersetzung ist *sujet acéphale* als »Subjekt ohne Kopfe« übersetzt worden.

Für Badiou ist diese vitalistische Immanenz von Sein und Ereignis, Werden und Wendung, Individuation und Außerordentlichkeit unannehmbar. Der veranschlagte Kontinuitätszusammenhang von biopsychischer Sensibilisierung und Extremwerten künstlerischer, geistiger oder politischer Individuierung ist mit seinem auf einem antinaturalistischen Heroismus basierenden Denkapparat inkompatibel. Wo Deleuzes Ontologie auf einer Theorie positiver Intensitätsdifferenz gründet, deren Individuation mit heterogenetischer Selbstempfindsamkeit anhebt, da zielt Badiou in umgekehrter Begrifflichkeit auf ein durch Leere und Entzug charakterisiertes Sein unendlicher Mannigfaltigkeit. Wie bei Deleuze ist dieses Sein transzendental unsinnlich, aber nicht aufgrund der Varietät genetischer Differentialität, sondern der Entzogenheit subtraktiver Differentialität. Statt auf eine vitalistische Tradition stoßen wir auf eine in letzter Instanz mit der negativen Theologie kommunizierende Metaontologie, in der das Ereignis als Grundloses und Überzähliges ohne Bedingungen auskommt. Einmal ist das Sein intensiv und ausdrückend, eine paradoxe selbstempfindsame Heterogenität, das andere Mal leer und subtrahierend, eine indifferente entzogene Inkonsistenz. Einmal ist Implikation die leitende Kategorie, das andere Mal Inexistenz. Einmal ist die Individuation des Denkens mit dem Denken der Individuation verschränkt. Das andere Mal zerstört das Denken die Individuation, um einem unsinnlichen Körper der Wahrheit Raum zu geben. Diese Uneinigkeit, was unter Sein und Ereignis zu verstehen ist, erhält umso größeres Gewicht, berücksichtigt man die polemische Nähe, die Badiou Deleuze gegenüber seit den 1980er Jahren gesucht hat. Als er von einer Dialektik der Zerstörung, wie sie in *Theorie des Subjekts* umrissen wird, zu einer Metaontologie des Ereignisses übergeht, sieht er sich nach Jahren intellektueller Feindseligkeit in intimer Weise Deleuze verpflichtet, der »als erster wirklich begriffen ha[be], dass eine zeitgenössische Metaphysik aus einer Theorie der Mannigfaltigkeit und einer Affirmation der Singularität zu bestehen hat«.¹² Auf dieses Bekenntnis lässt Badiou eine Serie antideleuzianischer Konklusionen folgen, in denen das Un/Sinnliche entlang der Begriffe der Leere (Fehlen des Einen) und der bedingungslosen Ausnahme (sich selbst zugehöriges Ereignis, das ohne sinnliche Genese auskommt) bis zur Unkenntlichkeit umgewertet wird. Gucken wir also genauer hin: Wie lässt sich ein Ereignis denken und in welcher Zeit?

¹² A. Badiou, »One, Multiple, Multiplicities«, in: ders., *Theoretical Writings*, London, New York 2004, 68.

II. Badiou – Die Gnade des Ereignisses

A. Von minimalem Marxismus zur Metaontologie des Ereignisses

In zwei Anfang der 1980er Jahre auf Einladung von Jean-Luc Nancy und Philippe Lacoue-Labarthe gehaltenen Vorträgen verwirft Badiou die Marx'sche Verbindung von Ökonomiekritik und Revolutionstheorie.¹³ Statt sich mit den quasiobjektiven Verwertungsmechanismen und zeitlichen Herrschaftsformen des Kapitals zu beschäftigen, müsse sich das politische Denken mit der Entbindung (anstelle des sozialen Bands), mit der Maßlosigkeit des sozialen Schnitts (anstelle des Maßes gesellschaftlicher Verhältnisse) auseinandersetzen. Unter Bezug auf Martin Heideggers »Verwindung«¹⁴ der Metaphysik versucht Badiou, den Marxismus an ruinierten Stätten im Durchgang durch einen alternativen Anfang neu zu beginnen. Dabei behält er von Karl Marx nur eine minimale politische Gründungshypothese zurück, nämlich anhand der Arbeiter- und Handwerkerkeraufstände im Paris der 1830er und 1840er Jahre die »politische Fähigkeit eines jeden«¹⁵ herausgestellt zu haben, die »inegalitäre Anmaßung«¹⁶ der Gesellschaft beenden zu können. Diese Fähigkeit zur Politik kann sich nicht »von der Ordnung ableiten, die sie überschreitet«¹⁷, d. h. ihre Basis nicht in der Kritik der politischen Ökonomie finden. Diesen kaum erkennbaren Marxismus entwickelt Badiou im Zusammenhang einer neuen Ontologie unendlicher Vielheiten und einer Metaontologie des Ereignisses. Angeregt durch Jacques Derridas Kritiken an den präsenzmetaphysischen Restbeständen im Denken von Edmund Husserl und Martin Heidegger konzipiert er in *Das Sein und das Ereignis* eine aufs Äußerste gesteigerte antiphänomenologische Ontologie, in der sich das Sein nicht offenbart und grundlegend unzugänglich bleibt.¹⁸ Als reine unendliche Mannigfaltigkeit von Mannigfaltigkeiten ist es ohne Substanz, Festigkeit oder inneren Sinn. Badiou erweist sich hier als extremer Denker eines neutralen Seins, das unsinnlich, ungebunden und delokalisiert ist. Die ontologische Gründungsaussage, mit der er *Das Sein und das Ereignis* eröffnet, bestreitet dementsprechend die kanonischen Anfänge der westlichen Philosophie im platonischen *Parmenides* und lautet: »Das Eins ist nicht.«¹⁹ Die Aufgabe der Ontologie besteht für Badiou darin, die Darstellung dieses inkonsistenten und an sich undarstellbaren

¹³ Vgl. A. Badiou, *Ist Politik denkbar?*, Berlin 2010, 15–30.

¹⁴ Vgl. M. Heidegger, »Überwindung der Metaphysik«, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 112009, 68.

¹⁵ Vgl. *La distance politique*, Heft vom 28.05.1998, 3. *La distance politique* ist die Zeitschrift der *Organisation politique*, einer kleinen postmarxistischen Gruppe, der unter anderem Alain Badiou, Sylvain Lazarus, Natacha Michel angehören.

¹⁶ A. Badiou, »Die Politik als Wahrheitsprozedur«, in: ders., *Über Metapolitik*, Berlin, Zürich 2003, 160.

¹⁷ A. Badiou, *Ist Politik denkbar?*, 28.

¹⁸ Vgl. Ray Brassiers Badiourezeption in *Nilil Unbound. Enlightenment and Extinction* (New York 2010, 97–117), die die hier vorliegende Argumentation inspiriert.

¹⁹ A. Badiou, *Das Sein und das Ereignis* [im Folgenden SE], Berlin 2005, 37.

Mannigfaltigen zu erfassen, ohne es zu Einem zu machen, als Eins zu zählen oder begrifflich zu definieren, da bereits die begriffliche Vereinheitlichung die Vielheitlichkeit des Seins leugnen würde. Das Gleiche gilt für die Bestimmung der ontologischen Vorgehensweise selbst. Würde die Ontologie sagen – »ich akzeptiere nur die reine Mannigfaltigkeit« (SE, 44) –, gäbe sie sich ein eindeutiges Merkmal, »die Definition dessen, was sie ist« (SE, 44), wodurch sie selbst als Eins gezählt werden müsste. Badiou fragt deshalb, ob es ein Verfahren gibt, das in der Darstellung dessen, was sich als unendliche Mannigfaltigkeit darbietet, implizit vorgeht, ohne einen Begriff des Dargestellten vorzulegen? Seine Antwort ist positiv: Dieses Verfahren, das auf einem »System von Axiomen« (SE, 44) beruhen muss, findet sich in der Mathematik. Die Mengenlehre Georg Cantors und ihre axiomatische Ausarbeitung durch Ernst Zermelo und Abraham Adolf Fraenkel erfüllt die entsprechenden Anforderungen einer rein impliziten ontologischen Vorgehensweise, die nicht begrifflich benennt, worauf sie angewendet wird. Alle Terme werden hier kompositionell und nichtbegrifflich erfasst: Jede Zusammensetzung, die die Regeln verletzt, ist verboten. Alles, was durch die Regeln erlaubt ist, ist vorgeschrieben. So werden Mannigfaltigkeiten von Mannigfaltigkeiten durch Zugehörigkeitssymbole zu einer Menge festgelegt. Zu sein, heißt einer Menge zugehören. Alles, was zugehört, ist selber eine Menge, und jede Menge wird in Funktion von Zugehörigkeiten bestimmt.

Da Badiou davon ausgeht, dass jeder Zugang zum Sein durch Darstellung stattfindet und Darstellung immer Darstellung von etwas ist, beschäftigt sich seine Ontologie mit der Darstellung der Darstellung. Er begreift sie als eine Situation, in der die Darstellung undarstellbaren oder inkonsistenten Seins mathematisch präsentiert wird. Inkonsistent ist das Sein für Badiou, weil es reine »Vielheit-ohne-Eins« (SE, 52) ist, reines Nichtsein des Einen. Es manifestiert den von Platon ins Phantasmatische verbannten »Traum einer grenzenlos verzweigten Vielheit« (SE, 52), der in normalen Situationen stets zugunsten einer konsistenten Ordnung unterdrückt wird, in der alle Entitäten als Eins wahrgenommen werden. Badiou betont dementsprechend, dass in allen beliebigen nichtontologischen Situationen der symbolische Zugang zum Sein über Vereinheitlichung und Zählung-als-Eins funktioniert, das heißt über eine Rechenoperation, die das Vielheitliche konsistent macht, so dass es als existierende Einheit empfind- und ansprechbar und seine Inkonsistenz unterdrückt wird. Wo Platon im *Parmenides* schlussfolgert, »[w]enn Eins nicht ist, dann ist Nichts«,²⁰ erklärt Badiou in umgekehrter Bewahrheitung dieser Diagnose, dass das Sein das Sein dieses Nichts ist. Nicht *nichts* ist, sondern das Nichts *ist*. Dementsprechend ist das Sein das Sein der Leere. Statt des alten Gegensatzes Eins/Viele wird hier der nihilistische »Seinspunkt des Nichts« (SE, 51) ins Zentrum gerückt und damit die Leere als »Korrelat jener unbegrenzten bzw. inkonsistenten Vielheit [...], deren nichtseiendes Eins [Platons] Traum auslöste« (SE, 51). Es läge nahe

²⁰ Platon, »Parmenides«, 165e, zitiert nach SE, 51.

hier die transzendente Unterscheidung zwischen den formalen Eigenschaften des Seins, die für das Denken oder für uns gelten, und dem Ding an sich, das vom Denken unabhängig ist, wiederzuerkennen.²¹ Aber das ist unzutreffend. Der Clou von Badiou's mathematischer Ontologie besteht im Aufweis, dass der Riss zwischen Struktur und Sein, zwischen vereinheitlichender Darstellung und Nichtdarstellbarkeit des Seins auf eine darunter liegende Ununterscheidbarkeit verweist: Die mathematische Ontologie ermöglicht zu zeigen, dass die Inkonsistenz der Struktur mit der Inexistenz dessen, was inkonsistent ist (dem rein mannigfaltigen Sein), zusammenfällt. Das Verfahren der Zählung, das die Dinge darstellbar macht, ist ununterscheidbar von der ontologischen Inkonsistenz, deren Darstellung es unterdrückt. Der Zirkel der ontologischen Darstellung besteht darin, das Sein der Vielheit »durch Konsistenzsetzung jeder Inkonsistenz und [durch] die Inkonsistenz jeder Konsistenz« zu erfassen: »So dekonstruiert sie jeglichen Effekt des Eins, in der Treue zu dessen Nicht-Sein [...]« (SE, 45).

Zusammengefasst lässt sich über Badiou's Ausgangsproblem sagen, dass die Darstellung des Seins in Eins-Entitäten das Resultat einer Operation bildet, die sich ontologisch verrechnet. Sie unterdrückt die Inkonsistenz und spaltet die unendliche Mannigfaltigkeit von Mannigfaltigkeiten in konsistente und inkonsistente Vielheiten auf. Dadurch entsteht ein nichtpräsentierter Rest, der in die Struktur nicht hineinpasst und diese sowohl gründet als auch bedroht. Was die Ontologie zur Darstellung bringt, ist also, dass das Nichtsein der Eins, der bloß gesetzeslogische Status der Struktur, in letzter Instanz mit dem Nichtssein der inkonsistenten Vielheitlichkeit koinzidiert. Deshalb ist die Leere der eigentliche »Eigename des Seins« (SE, 69). In der Logik der Struktur inexistent, unempfindbar und unpräsentierbar, garantiert die Leere, dass die Vielheiten als intelligible und zählbare Entitäten behandelt werden können, während sie zugleich diese Behandlung bedroht. Es handelt sich um kein bloßes »Nicht-Sein«, sondern um das »Sein des Nichts« (SE, 70), die »subtraktive Seite der Zählung« (SE, 72), die das Unempfindbare und Unsymbolisierbare des Seins registriert, ohne es auszudrücken. Die »illegale Inkonsistenz« (SE, 70) des Seins bezeugend bildet die Leere die negative Bedingung seiner Darstellung. Badiou's Kausalität des Inexistenten basiert in einem umgekehrten Platonismus auf der *causa errante*, der Irrlinie, der umherirrenden oder »umgetriebenen Ursache« (SE, 70) Platons, die den Subtraktionsüberschuss des Seins bildet, welcher die Leere selbst ist. Wo Deleuzes Temporalisierung mit elementaren Selbstsensibilisierungen einer Materie einsetzt, die zeitliche Differenzen einschließt, spricht Badiou eine *creatio ex nihilo* an: der Seinspunkt des Leeren, der mit dem bedingungslosen Einbruch eines Ereignisses korreliert ist.

²¹ Vgl. Brassier, *Nihil Unbound*, 101.

B. Verneinung der Zugehörigkeit, Bejahung der Inexistenz

Um in der Struktur das Fehlen des Einen aufzuheben und die Gefahr der umherirrenden Leere zu bannen, wird Badiou zufolge jede Zählung-als-Eins in ontologischen Situationen verdoppelt. Alles Als-Eins-Dargestellte wird noch einmal gezählt (vgl. SE, 113). Die Struktur wird um eine »Metastruktur« oder »Verfassung« (SE, 113) ergänzt. Badiou führt in diesem Zusammenhang eine Reihe mengentheoretischer Formalisierungen an, auf die ich nur kurz und beispielhaft eingehe.²² Die Logik der zweiten Zählung erklärt er mit Verweis auf das Potenzmengenaxiom bei Fraenkel und Zermelo, demzufolge es für jede Menge α eine Menge gibt, die alle Untermengen von α enthält. Besteht α aus den Elementen 1, 2, 3, besteht die Potenzmenge aus den Teilmengen $\{(1), (2), (3), (1,2), (1,3), (2,3), (1,2,3), \emptyset\}$. Neben der Zugehörigkeit von Elementen zu einer Menge kommt ein zweiter Beziehungstyp ins Spiel, nämlich der Einschluss von Teilmengen in eine Potenzmenge. Die Menge der Teilmengen ist offensichtlich größer als die Ausgangsmenge. Keine Menge α kann mit ihrer Potenzmenge zusammenfallen. Jede Potenzmenge weist gegenüber ihrer Ausgangsmenge zumindest ein überzähliges Element auf, das von Badiou als »Exzesspunkt« bezeichnet wird: »[K]eine Vielheit ist in der Lage aus allem, was sie einschließt, Eins zu machen. [...] Der Einschluss [oder die Metastruktur] schießt unausweichlich über die Zugehörigkeit hinaus.« (SE, 105) Aufgrund dieser Selbstabweichung der Struktur, die in ihrem zweiten Strukturierungsverfahren Inkonsistenz herstellt, ist die Struktur für Badiou mit dem Sein vernäht. Das Nichtssein der inkonsistenten Mannigfaltigkeiten drückt nicht nur den Spalt zwischen vereinheitlichender Präsentation (Zählung-als-Eins, Strukturierung) und der Grundlage der Präsentation (Vielheit-ohne-Eins) aus, sondern auch die interne Inkonsistenz der Metastruktur.

Darüber hinaus problematisiert Badiou mit dem Trennungsaxiom, dass jede Menge eine vorausgehende Menge voraussetzt. Um einen infiniten Regress zu verhindern, wird eine ursprüngliche Menge angenommen, deren Existenz die Voraussetzung für jede folgende ist. Bei ihr handelt es sich um die leere Menge \emptyset bzw. um die Menge, der nichts zugehört. Badiou bejaht hier das Nichtssein der Zugehörigkeit als das, zu dem keine Zugehörigkeit gehört. Ray Brassier zufolge basiert sein ontologischer Diskurs auf einer Verneinung der Zugehörigkeit, die einer Bejahung des Nichtzugehörens oder Inexistenten entspricht.²³

²² Vgl. E. Palmethofer, *Theologie und die Realisierung des Begehrens – Lacan, Žižek, Badiou und die Ethik des Realen*, Diplomarbeit, Universität Wien. http://othes.univie.ac.at/2871/1/2008-10-01_9709139.pdf [aufgerufen am 10.10.2017].

²³ Vgl. Brassier, *Nihil Unbound*, 104; SE, 84–87.

C. Bekenntnis zum Ereignis

Von dieser antiphänomenologischen Darstellung aus, in der die Entfaltung der Struktur mit ihrem Entzug zusammenfällt, entwirft Badiou eine metaontologische Theorie des Ereignisses, die sich auf geschichtliche Situationen bezieht. Von mathematischer Formalisierung geht er zu politischer Spekulation über. Das Resultat der zweiten Zählung wird nun nicht mehr als Metastruktur, sondern als »Repräsentation« oder »Staat« (SE, 123 ff.) der Struktur bezeichnet. Die etymologische Nähe zum Begriff des Staatsapparats ist gewollt. Die Unterscheidung von Präsentation und Repräsentation wird mit einer Staatstheorie kombiniert, die verglichen mit den Ansätzen von Poulantzas oder Jessop recht reduktiv ausfällt. Die »marxistische Aussage« (SE, 125), dass der Staat stets »der Staat der herrschenden Klasse«²⁴ sei, sieht Badiou in der zweiten Zählung bestätigt: Er erkennt im Staat eine Zähloperation, die »die unmittelbare soziale Verbindung« (SE, 126) der Elemente einer Gesellschaft durch fortgesetztes Durchzählen, Ein- und Zuteilen leistet. Der Staat wird auf ein Rechenverfahren verkleinert, das die »universale Rückversicherung der Eins« (SE, 126) garantiert. Badiou geht u. a. von folgendem Szenario aus: Es gibt Personen (Handlungen), die nach der ersten Zählung einer gesellschaftlichen Situation zugehören, nach der zweiten Zählung aber nicht in ihr eingeschlossen sind. Sie sind präsentiert, aber nicht repräsentiert. Sie sind Elemente der Situation (zugehörig), »aber keine Teile« (SE, 200) (nicht eingeschlossen). Während »normale« und »beständige« Mannigfaltigkeiten präsentiert und repräsentiert werden, bezeichnet Badiou nichtrepräsentierte Mannigfaltigkeiten als »singuläre« (SE, 119) Entitäten. Er gibt das Beispiel einer Familie, in der ein Mitglied im Untergrund lebt oder – angeregt von den Streiks bei Talbot Poissy 1984 – von radikalen Fabrikaktivist/innen, die dem Raum der Fabrik zugehören, in der Logik der Tarifverhandlung aber nicht eingeschlossen sind.²⁵ Zugehörig, ohne repräsentiert zu sein, bilden diese Personen (Handlungen) ausnahmegelagerte Entitäten, die die Stätte eines kommenden Ereignisses darstellen können. Das Omnipräsentwerden derartiger Singularitäten bereitet den Einbruch des Geschichtlichen oder Ereignishaften vor, während das staatliche Sein durch eine Omnipräsenz des Beständigen, also durch Ahistorizität geprägt ist. Das Ereignis ist dennoch durch seine Stätte nicht zureichend bestimmt. Trotz hoher Singularisierung gesellschaftlicher Positionen kann ein Ereignis ausbleiben, weil Politik Kontingenz, vor allem in Form mangelnder Konsequenz einschließt. Tritt ein Ereignis ein, versammelt es die Elemente der Stätte und sich selbst zu einer »Eins-Vielheit«, indem »das Bewusstsein der Zeit – und der rückwirkende Eingriff unseres Bewusstseins – die gesamte Stätte

durch das Eins ihrer ereignishaften Qualifizierung filtert« (SE, 207). Aufgrund dieser ausnahmegelagerten Selbstpräsentation und Selbstzugehörigkeit des Ereignisses, das eine Synthetisierung der mannigfaltigen Spuren, Personen, Handlungen der Stätte zu leisten vermag, bezeichnet Badiou das Ereignis als »Ultra-Eins« (SE, 209). Es steht jenseits der ontologischen und der sozio-symbolischen Gesetze und bildet eine nach den Regeln der Mengenlehre unmögliche, sich selbst zugehörige Menge. Es impliziert einen Bruch mit »der Autorität der mathematischen Gesetze des Seins« und den Strukturlogiken der Welten. Es schafft »Ausnahmen vom Werden« (LW, 410 f.) Das Ereignis selbst ist deshalb ein »zeitloser Augenblick«, ein »trennendes Verschwindendes«, das zwischen Vergangenheit und Zukunft stehend »den früheren Zustand eines Objekts von seinem folgenden trennt« (LW, 410). Als Riss in der Zeit wird es unerkannt verschwinden, solange sich Subjekte nicht zu ihm bekennen. Da die mit dem Ereignis verbundene Wahrheit mathematisch nicht erfasst werden kann, steht sie den Subjekten nicht in Wissensform zur Verfügung. Die Wahrheit ist Badiou zufolge »translogisch« (LW, 541), so dass das Bekenntnis auf Wagnis, nicht auf Wissen beruht. Badiou greift hier die cartesische Unterscheidung zwischen einer Transzendenzbeziehung zum Wahren (Unendlichen, Antinaturalen, Äquivoken) und einer Immanenzbeziehung zum Objektiven (Beständigen, Naturalen, Qualifizierbaren) auf. Wie Descartes rückt er das Subjekt an die Stelle, an der sich der unbestimmte Bereich menschlicher Freiheit (Entscheidung) vom determinierten Bereich der Naturverhältnisse spaltet. In Nancys Worten: das Subjekt steht zwischen der »Sache des Wissens« und dem »Wissen dieser Sache«²⁶ an der Grenze, an der Akt und Inhalt auseinanderklaffen. Als die Kluft selbst erfährt sich das Subjekt auf ein Ereignis bezogen, das aus dem Bereich des Wissens herausragt. Es kann zu dessen Unentscheidbarkeit und Unobjektivierbarkeit keine vollständige Beziehung aufnehmen, so dass es retroaktiv von ihm verunvollständigt wird. So bleibt das Ereignis selbst der Erfahrung entzogen. Unsinnlich, unerkennbar und gesetzlos stellt es in seiner ontologischen Grundlosigkeit eine »transzendente Diskontinuität« (SE, 414) dar, die mit der Individuation des Lebens bricht, das Badiou in biologischer, sinnlicher und symbolischer Hinsicht durch Überlebenwollen determiniert.

Fassen wir noch einmal zusammen: In *Das Sein und das Ereignis* verbindet Badiou eine ontologische Reflexion über die Darstellung der Seinsdarstellung mit einer politischen Reflexion über geschichtliche Situationen, in denen ein Ereignis das Gesetz der Eins und der Repräsentation der Zählung unterbricht. Von einer mathematisch formalisierten Spekulation über die subtraktive Gestalt des Nichts seins springt Badiou in eine politische Metaontologie, die sich mit dem Ereigniseinbruch beschäftigt. Werden ontologische Situationen in die Inkonsistenz der Leere und die Affirmation der Nichtzugehörigkeit entgründet, steht in geschichtlichen Situationen eine andere Inkonsistenz auf dem Spiel, die nicht mehr die Leere des

²⁴ SE, 124. Vgl. F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, Marx-Engels-Werke, Band 21, Berlin 1975, 170.

²⁵ Vgl. SE, 200, sowie ders., »The Factory as Event Site. Why Should the Worker Be a Reference in Our Vision of Politics«, in: *Prelom*, Heft 8 (2006), 174, und ders., *Ist Politik denkbar?*, 83–89.

²⁶ J.-L. Nancy, *Ego sum*, Zürich, Berlin 2014, 20.

Seins, sondern die Einheit des Sozialen betrifft. Wie Ray Brassier erklärt, kommt es im Übergang von einem Inkonsistenztypus zum anderen zu einer idealen, nur auf einer Denkanahme begründeten Umkehrbewegung zwischen mathematischer Ontologie und politischer Ereignislehre: Von einem »immanenten Einschnitt in der ontologischen Darstellung« springt Badiou zu einer »transzendenten Unterbrechung der [...] [gesellschaftlichen] Konsistenz«. Das Ereignis wird mit einem bombastischen Surplus an Kausalitätsmacht ausgestattet, die »unkalkulierbar, unverifizierbar, unobjektivierbar«²⁷ ist. Unempfindbar, unentscheidbar und überzählig, ist es objektiv nicht beweisbar. Es ist weder vorgeschrieben noch verboten. Nur durch Wahl und Bekenntnis kann eine Beziehung zu ihm gelingen. Dabei fährt Badiou das Subjekt in den Bereich eines anti-naturalistischen und anti-sinnlichen Heroismus ein. Anders als bei Jacques Lacan, dessen Cartesianismus des *Seminars XI* Badiou hier aufgreift, wird das Subjekt nicht mit der Leere des Seins, sondern mit dem Einbruch eines Ereignisses verbunden. Statt eine Funktion des Unbewussten zu bilden, das als Korrelat zum Unsinn in der Existenz auf- und abtaucht, manifestiert das Subjekt die Konsistenz einer ereignislogischen Unterbrechung. Es bildet eine seltene, metastrukturelle Instanz, die vom »Vorkommen des Ereignisses abhängig« (SE, 483) ist und dieses in seiner ewigen Dimension bewahrheitet. Damit widerspricht Badiou der Lacan'schen Einsicht, dass die Wahrheit wie eine Fiktion strukturiert sei, und das Subjekt nicht das Gegenteil der Natur, sondern eine ihr »völlig inhärente Spannung«²⁸ darstelle. Als Bekenntnishandlung wird die Treue von Verkehren gereinigt. Ihr kann es nur an unzureichender Konsequenz oder Verknüpfung mangeln. Scheitern oder reaktionäre Wendungen gehören nicht ihrer Aktivität, sondern ihrem Aufhören an.²⁹ Das Bekenntnis bildet einen ethischen Unterscheidungsoperator, der Handlungen, die mit der Logik des Ereignisses nicht verknüpfbar sind, von denen trennt, die dem Ereignis zugehören. Die Politik kommt hier ohne sinnliche und affektive Genese aus und basiert auf einer zweiwertigen Logik des Nicht – Sondern, die im Milieu der Entscheidung verankert ist. Mit der Hypothese vom Nichtfehlgehenkönnen von Treue und Ereignis erreicht Badiou eine ungekannte Tautologisierung des politischen Akts, der von den heteronomen Bedingungen, unter denen er agiert, nicht markiert ist. Die Konstitution des Politischen wird im Bereich existenzieller Tugenden wie der Entschlossenheit versammelt. Hier soll ein »neue[r] Heroismus« der Politik entstehen, der sich nicht allein durch Opfer oder Askese, sondern durch die »Freude« (LW, 542) rechtfertigen will, für eine Idee den Sprung in ein anderes Leben zu wagen, das mit den Gesetzen des Überlebens, des Sinnlichen und der Bedürfnisse bricht. Welche Modifikationen die Kräfteverhältnisse durchlaufen können, auf denen dieser Sprung basiert, davon schweigt Badiou. Wie die Freiheit bei Sartre

²⁷ Brassier, *Nilhil Unbound*, 113.

²⁸ S. Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt/M. 2001, 217, Fußnote 39.

²⁹ Vg. A. Badiou, »Die Politik als Denken. Das Werk von Sylvain Lazarus«, in ders., *Über Metapolitik*, 60.

trifft das Ereignis die Subjekte, die es empfangen, »wie ein Blitz.«³⁰ Und wie bei jedem Gnadenerlebnis stellt die Bezeugung, die auf diesen Blitz folgt, eine Wette dar, an deren Einsatz man glauben muss, während die Kräfteverhältnisse, die ihn tragen, aus dem Blick geraten.

III. Deleuze – Apokalyptische Individuation

A. Kant mit Bergson: Materie-Zeit-Synthesen

In *Was ist Philosophie?* erklären Deleuze und Félix Guattari, dass Badiou mit der Kopplung von Leere und Ereignis, Subtraktion und Ultra-Eins eine »Immanenz-Konversion« leistet, die den »Überschuss ins Leere« umkehrt, um von dort aus das »Transzendente« wieder einzuführen. Mitten in der »DER Wahrheit« des Inexistenten lasse sich über die Zugehörigkeit des Ereignisses zur Situation nichts aussagen, so dass das »Machen des Ereignisses« (WP, 177) in der Kontingenz verschwinde statt in ihr aufzutauchen. Während Badiou's Ontologie auf die *causa errante* des Leeren ausgerichtet ist, die mit dem Einbruch eines überzähligen Ereignisses kommuniziert, verfasst Deleuze, vor allem in *Differenz und Wiederholung*, eine Theorie ursprünglicher Differentiation, die im »Machen des Ereignisses« kein Anders-als-das-Sein kennt, da das Sein selbst anders in sich ist. Es sagt sich von reiner Differentialität aus und ist weder durch das Prinzip des Einen (Ultra-Eins) noch durch das Prinzip seines Fehlens (Inkonsistenz) bestimmt.

Kants erste Kritik unter dem Eindruck von Bergsons *Materie und Gedächtnis* umschreibend, entwickelt Deleuze in *Differenz und Wiederholung* in einem dichten, *Die Wiederholung für sich selbst* betitelten Kapitel eine verschränkte Individuation von Materie, Psyche und Denken, die ihn als Autor einer transzendentalen Aisthesiologie ausweist. Ausgehend von elementaren Sensibilisierungsprozessen verbindet er drei Synthesen der Zeit mit drei Synthesen des Raums. Die Produktion der Gegenwart ereignet sich im Paradigma der Gewohnheit und der narzisstischen Empfindsamkeit, die Produktion der Vergangenheit im Paradigma des Gedächtnisses und der zeitlichen Partialobjekte, die Produktion der Zukunft im Paradigma des Todes und des unpersönlichen, desexualisierten Denkens. Die räumlichen Synthesen ereignen sich in der Form von Explikation, Implikation und Entgründung. In allen Synthesen bricht sich die Differenz in dem Bahn, was sich wiederholt. Anders als bei Badiou sind biologisches Leben, Psyche und Denken nicht voneinander getrennt. Wechselseitig verschränkt gehören sie einer »biopsychischen Individuation« (DW, 130) an, die Deleuze in einer nichtbegrifflichen Synthese von Sinnlichkeit und Vernunft, Realem und Idealem erfasst. Die kantische Logik der Repräsentation erfährt eine Kritik, in der die vermittelnde Funktion des begrifflichen Verstandes annulliert wird. Die Transzendentalanalytik wird durch eine Lehre von Materie-

³⁰ Vgl. J.-P. Sartre, *Die Fliegen*, Reinbek 1991.

Zeit-Synthesen ersetzt, in denen die ästhetische Mannigfaltigkeit keiner begrifflichen Subsumption bedarf, da sie »die dialektischen Strukturen idealer Vielheit«³¹ impliziert. Ausgangspunkt und Schlüssel ist die Theorie intensiver Differenz, mit der Deleuze der Neutralisierung der Intensität in der westlichen Philosophie entgegentritt. Statt von der Konversion intensiver in extensive Quantitäten und schließlich in Qualitäten auszugehen, unterstellt er eine Ordnung der Implikation, in der intensive Quantitäten als reine unausgedehnte Differentialverhältnisse sich in der Ausdehnung entfalten, ohne in ihr ausgeglichen zu werden. Die Intensität präsentiert, was es an Unaufhebbarbarem im Quantitativen gibt und damit die der Quantität eigene Qualität (vgl. DW, 294). Deleuze verfeinert hier Bergsons Dualismus von Quantität und Qualität, Grad- und Wesensdifferenz, Raum und Zeit, indem er die Koimplikation von Materie und Zeit radikalisiert. Bergson zufolge denken wir so sehr in Mischungen von Zeit und Raum, dass wir ihre unterschiedlichen Mannigfaltigkeitstypen übersehen: Die zeitliche Dauer stellt eine kontinuierliche, der Raum eine diskontinuierliche Mannigfaltigkeit dar. Der Raum ist ein homogenes Medium diskontinuierlicher Schnitte, das durch die Logik von Teilung und Zählung bestimmt ist. Die zeitliche Dauer aber ist an sich heterogen, differentiell und transformativ. Sie ist eine intensive, keine ausgedehnte Größe. Sie kann nicht wie ein Stück Holz in Teile zerlegt werden, deren Natur unverändert bliebe. Mit jedem Schnitt ändert sich die Qualität zeitlicher Dauer, weil sie einer Logik der Kovariation gehorcht. Deleuze betont, dass sich Dauer, Werden, Fluss in der ausgedehnten Materie entfalten, in der sie als präindividuelles Differential zugleich impliziert bleiben. Dabei gilt es zu beachten, dass das »Verhältnis zwischen dem Raum als maximaler Kontraktion zeitlicher Intensität und der Zeit als minimaler Entspannung räumlicher Extensität [...] gänzlich der Zeit intern«³² ist. Aufgrund der Unausgleichbarkeit des Intensiven begreift Deleuze das Quantitative nicht als das Mechanische, vor dem das Leben Bergson zufolge zu schützen sei. Gegen dessen Präferenzierung der Wesensdifferenz (in der Qualität) vor der Graddifferenz (in der Ausdehnung) erkennt Deleuze bei Bergson selbst den Einschluss des Graduellen in die Qualität, denn »[i]m Übergang von einer Qualität zu einer anderen gibt es, selbst bei einem Maximum von Ähnlichkeit oder Kontinuität, Verschiebungs- und Stufenphänomene, Differenzschocks [...]« (DW, 302), so dass sich das Graduelle als Wesen der Differenz erweist.

B. Kontemplation und Gewohnheit

Von hier aus entwirft Deleuze eine erste Synthese der Zeit, die mit der Kontraktion homogener oder empirischer Wiederholungen im Raum anhebt, welche in einem intensiven Empfindungserlebnis zusammengezogen werden. Deleuze

³¹ Brassier, *Nihil Unbound*, 163.

³² Ebd., 178.

wählt zwei klassische Beispiele, David Humes Kausalreihen und Bergsons Wiederholungen der schlagenden Uhr. Hume präsentiert eine Wiederholung nach dem Muster AB, AB. Bereits nach der zweiten Wiederholung wird B als Nachfolge eines A erwartet. Die Elemente A und B ändern sich nicht durch ihre Wiederholung. Nichts prädestiniert sie in Serie zu erscheinen. Aber im betrachtenden Geist hat sich etwas verändert. In Form einer Erwartung ist eine Differenz entstanden: Wenn A erscheint, wird B antizipiert (vgl. DW, 99). Die Einbildungskraft hat getrennte Fälle zu einem qualitativen inneren Eindruck zusammengeschmolzen. Eine Gewohnheit ist entstanden, die auf Zusammenziehung von räumlichen Wiederholungen zu einer geistigen Differenz basiert (vgl. DW, 106). Hume spricht vom Geist als Assoziationsmaschine, die eine »bunte Harlekinwelt aus nicht totalisierbaren Fragmenten«³³ durch Relationen verbindet, die den Fragmenten äußerlich bleiben. Eine minimale Strukturierung ereignet sich, in der Sprache der Transzendentalanalytik, eine Synthese. Aber sie wird nicht von einem aktiven Geist erzeugt, sondern bildet sich im Geist als selbstaffizierende »Betrachtung« (DW, 105) oder Kontemplation, wie Deleuze in neuplatonischer Begrifflichkeit erklärt. Diese subrepräsentative Gewohnheit »geht jedem Gedächtnis und jeder Reflexion voraus« (DW, 100). Es handelt sich mit Husserl gesprochen um eine passive Synthese, die unterhalb der Schwelle eines reflexiven Bewusstseins verbleibt. Erst eine Gewohnheit entlockt dem homogenen Nacheinander verschwindender Momente das Heterogene der Differenz, d. h. das psychische Erlebnis einer Erinnerung und Erwartung implizierenden Dauer. Diese »gelebte Gegenwart« (DW, 100) hält die Vergangenheit in Form vorangegangener Fälle fest und erschließt die Zukunft qua Erwartung. Vergangenheit und Zukunft sind die Dimensionen einer Gegenwart, die sich zwischen Vergehen und Kommen ausspannt. So richtet sich in der passiven Synthese der »Vektor der Zeit« (DW, 100) aus. Vergangenheit als Retention sowie Zukunft als Erwartung sind der Gegenwart intern. Die Zusammenziehung einer Gegenwartserfahrung präsentiert eine ursprüngliche Wiederholung, die in einem elementaren Bewusstsein verkörpert ist, das weder repräsentierend noch repräsentiert ist, sondern von jeder Repräsentation vorausgesetzt wird. Diese Synthese definiert Deleuze als Selbstsensibilisierung.³⁴

Hume und Bergson, der in *Zeit und Freiheit* die Hume'sche Problematik aufgreift, entwerfen sinnliche Synthesen, in denen aus einer Kontraktion augenblicklicher Entitäten ein zeitliches Objekt hervorgeht, das mit einer intentionalen Qualität verknüpft ist. Deleuze aber überschreitet diese sinnlichen Synthesen auf tieferliegende organische und biochemische Synthesen. Er führt »die Sinnlichkeit der Sinne« auf eine »primäre Sinnlichkeit« (DW, 102) von ontologischer Dimension zurück, in deren Selbstsensibilisierungsprozessen die Fähigkeit zur Empfindung mit dem Empfundenen erst entsteht. Bis in unsere biochemischen Zusammen-

³³ G. Deleuze, »Hume«, in: ders., *Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1973–1974*, Frankfurt/M. 2003, 238.

³⁴ Vgl. Brassier, *Nihil Unbound*, 175.

setzungen bilden wir eine »Summe von Kontraktionen, Retentionen und Erwartungen« (DW, 102), in denen sich die Gegenwart zwischen der Vergangenheit des Erbguts und der Zukunft organischer Erwartungen, Bedürfnisse und Triebe zeitigt: »Wir sind Kontraktionen aus Wasser, Erde, Licht und Luft«, schreibt Deleuze, »nicht nur bevor wir diese erkennen und repräsentieren, sondern noch bevor wie sie empfinden.« (DW 105) Wie in den sinnlichen Synthesen affizieren sich in den organischen Synthesen heterogene Entitäten zu minimal einheitlichen Gefügen: »[M]an [...] [kehrt sich dem zu], woraus man hervorgeht.« (DW 105) Es geht nicht um Rezeptivität, sondern um ein sich zusammenziehendes Empfindsamsein, aus dem Organismen noch vor der Ausbildung ihrer Empfindungen hervorgehen. Immer ist es ein »Dritter« (DW, 106), eine Dritte, die oder der hier »ich« sagt. Heterogenes sensibilisiert sich zu einem minimalen Selbst im Zuge einer elementaren Gewohnheitsbildung: »Die Pflanze betrachtet, indem sie die Elemente betrachtet, aus denen sie hervorgeht, das Licht, den Kohlenstoff und die Salze, und füllt sich selbst mit Farben und Gerüchen, die jedes Mal ihre Varietät, ihre Komposition bestimmen. Sie ist Empfindung an sich.« (WP, 253) In diesen präindividuellen Sensibilisierungen erschaffen sich lokale Ichs, embryonale oder Larvensubjekte, die »unter dem handelnden Ich liegen« als Unsummen von »kleinen Ichs« (DW, 106), von tausenden betrachtenden Zeugen, die Wiederholungen in einer Differenz, d. h. einer Selbstsensibilisierung zusammenziehen und die globaleren Handlungen eines aktiven Subjekts erst ermöglichen. Organische und sinnliche Synthesen greifen Deleuze zufolge ineinander, interferieren, bedingen aktive Synthesen des Gedächtnisses und des Geistes, mit denen sie sich rekombinieren, so dass zwischen biochemischen Kontraktionen und Sensibilisierungen, Gewohnheiten und Bedürfnissen, Trieb- und Lernprozessen, Gedächtnis und Denken komplexe Interferenzmuster zwischen passiven und aktiven Synthesen entstehen (vgl. DW, 103). Wenn Deleuze diese primäre und vitalistische Aisthesiologie biopsychischer Individuation für zutreffender als die Kantische hält, dann aus folgenden Gründen: »Mit der Definition des passiven Ichs durch bloße Rezeptivität gab sich Kant bereits die fertigen Empfindungen vor, indem er sie nur auf die Form *a priori* ihrer als Raum und Zeit bestimmten Repräsentation bezog. Damit vereinheitlichte er nicht nur das passive Ich, indem er es sich versagte, den Raum nach und nach zusammenzusetzen, damit beraubte er nicht nur das passive Ich jeglicher synthetischer Kraft [...], sondern er riß überdies die beiden Teile der Ästhetik auseinander, das objektive Element der Empfindung, das durch die Form des Raums verbürgt wird, und das subjektive Element, das in Lust und Schmerz verkörpert ist.« (DW, 132)

Deleuzes Bestimmung biochemischer und biopsychischer Sensibilisierungen als Teilprozess ontologischer Affizierungsgeschehen steht nicht nur in Dialog mit Hume und Bergson, sondern auch mit Freud und Lacan.³⁵ Die gewohnheitsgenerierende Kontraktion von Entitäten schafft eine autistische und ungezielte Be-

³⁵ Vgl. u. a. M. Ott, »Minimalaktivität. Affizierungen aus ästhetischer Sicht«, in: *Theorien der Passivität*, hg. von K. Busch, H. Draxler, *Theorien der Passivität*, München 2013, 112-129;

friedigung, die narzisstisch diesseits imaginärer Selbstverkenntung ist. Sie drückt eine elementare Lust aus, die Verbindungen und Assoziationen entspringt. All die Kontraktionen vergangener und zukünftiger Gegenwarten in einer Gewohnheit laufen Deleuze zufolge ohne vorgegebenen Plan ab, sie folgen keiner Intention und erfüllen keinen Zweck. Sie prozessieren blind und automatisch, durch nichts motiviert als durch eine »Leidenschaft für Wiederholungen« (DW, 130), eine Passion der Empfindungen. Wenn diese Empfindungen und Erregungen qua Rekombination Elemente einer neuen Kontraktion werden, bilden sich Freud zufolge Triebstrukturen, in denen die Erregungen rund um Differenzbildungen gebunden werden. Freud geht davon aus, dass der Säugling psychische Gewohnheiten entwickelt, um hohe, disparate Reizmengen zu binden und dadurch Unlust zu vermeiden. Das Lustprinzip kommt unter dem Interesse in Gang, Spannungen abzubauen und Ausgleich zu schaffen. Deleuze aber weigert sich, der präreflexiven, auf Auto-sensibilisierung beruhenden Gewohnheitsbildung einen transzendenten Zweck zu unterstellen. Wo der Organismus Lust findet, hängt Deleuze zufolge von der habituellen Wiederholung selbst ab. Die Intention, »eine Erregung zu meistern«, ist nicht der Bildungsgrund der Gewohnheit, auch wenn »sie diese Wirkung ha[ab]en kann« (DW, 61). Als passive Synthese geht die Gewohnheit dem Lustprinzip voraus. Die Ambivalenz der ersten Synthese der Zeit liegt also darin, dass in das Leben nachträglich ein Prinzip fiktiver Zweckorientierung eingeschrieben wird, obwohl sich die Lust der Wiederholungen nicht auf die Absicht verkleinern lässt, eine Reizabfuhr zu organisieren (vgl. DW, 131). Deleuze liest Beckett, weil niemand die Tendenz der Menschen, den Stoff der Gewohnheit unter ein aktives Ich zu subsumieren und sich zum fiktiven Herrn und Meister der Gewohnheiten und Triebe aufzuschwingen, großartiger verschriftlicht hat als Beckett. Er deckt auf, wie die Menschen noch die abseitigsten Gewohnheiten und kuriosesten Ticks als ihr Eigentum inventarisieren: »[D]ie Reihe von Molloy's Kieselsteinen, Murphys Keksen, Malones Besitzstücken, immer geht es darum, der Wiederholung der Elemente oder der Organisation der Fälle eine kleine Differenz, eine armselige Allgemeinheit zu entlocken« (DW, 110), die dann von einem aktiven Ich kapitalisiert werden kann. Aber noch die Lächerlichkeit dieser Anmaßung bezeugt die Existenz der passiven Mini- und Larven-Ichs, auf deren Empfindungen die handelnden Ichs basieren. Beckett öffnet die Gewohnheiten auf die Empfindungsfähigkeiten, aus denen sie hervorgegangen sind. Er zielt dabei auf die Grenzen der Synthesen, wenn die Gewohnheiten sich zu erschöpfen beginnen, die Müdigkeiten anheben, wenn man immer schlechter kontrahieren kann und die Sensibilitäten abnehmen, das Ich verrutscht, das Subjekt verfällt. Man wartet ab, die Probleme werden unscharf, die Antworten selten. Die Gegenwart hört auf, ihren Erwartungshorizont zu bedienen. In einem seiner letzten Texte unterscheidet Deleuze Erschöpfung von Müdigkeit. Sich erschöpfen, ja das Leben erschöpfen, heißt Gewohnheiten

M. David-Ménard, *Deleuze und die Psychoanalyse. Ein Streit*, Berlin, Zürich 2009; A. Schuster, *The Trouble with Pleasure. Deleuze and Psychoanalysis*, Cambridge, London 2016.

anzunehmen, aus denen sich nichts ergibt: »[M]an ist nicht untätig, man tut etwas, aber zu nichts.«³⁶ So wie Becketts Murphy, der mit seinen fünf Keksen alle Anordnungsvarianten durchspielt, um die Welt der Möglichkeiten samt ihrer wechselnden Vorlieben und Entscheidungen, ihrer ganzen Vorhaberei zu erschöpfen: »Von diesen Aussichten überwältigt, fiel Murphy vornüber ins Gras neben die Kekse, [...] die er jedoch nicht in ihrer Fülle genießen konnte, solange er nicht gelernt hatte, irgendeinen irgendeinem anderen nicht vorzuziehen.«³⁷

C. Die Paradoxa der Vergangenheit

Die Gewohnheitsbildung konstituiert die Zeit in einer Zeit, die selber unkonstituiert ist. Sie hat eine Gegenwart generiert, die als vorübergehende beständig in die Vergangenheit stürzt und die zukünftige Gegenwart qua Erwartung aufruft. Die Annahme aber, dass die Vergangenheit aus dem Vergehen der Gegenwart entsteht, ist Bergson zufolge irreführend. Wenn die Vergangenheit auf eine neue Gegenwart warten müsste, um Vergangenheit zu werden, könnte die alte Vergangenheit nicht vergehen und die neue nicht ankommen.³⁸ Statt die Vergangenheit zwischen zwei Gegenwarten vermitteln zu lassen und die Zeit als Sukzession von Gegenwarten zu denken, erklärt Bergson, dass die Vergangenheit der Gegenwart zeitgleich ist und mit ihr koexistiert. Das ist der Ausgangspunkt für Deleuzes Entwurf einer zweiten Synthese der Zeit: Neben die empirische Vergangenheit (als vorübergegangener Gegenwart) stellt er mit Bergson eine ontologische Vergangenheit, die in ihrer Inaktualität die Voraussetzung aller Zeit bildet. Im strengen Sinne hat sich diese Vergangenheit nie ereignet und ist nie vergangen. Sie existiert nicht, sondern insistiert. Als apriorisches Element aller Zeit präexistiert die reine Vergangenheit vor der vergehenden Gegenwart. Diese Sichtweise umfasst drei Paradoxa, die Deleuze für eine passive Synthese des Gedächtnisses fruchtbar macht, die alle einfachen Analogieschlüsse zwischen dem Vorher und Nachher durchkreuzt:

1. Die Gleichzeitigkeit der Vergangenheit mit der Gegenwart, die sie gewesen ist. 2. Die Koexistenz der Vergangenheit mit der Gegenwart, deren Vergangenheit sie ist. Da die Vergangenheit immer als Ganzes mit jedem Gegenwartsmoment koexistiert, erweist sich jede Gegenwart als der kontrahierteste Punkt der gesamten Vergangenheit. Daraus ergibt sich 3. die Prä-Existenz der Vergangenheit gegenüber der vorübergehenden Gegenwart.

Diese paradoxe Vergangenheit gründet die passive Synthese der Gewohnheit und bildet die Voraussetzung für eine aktive Synthese des Gedächtnisses. Sie umfasst auf unterschiedlichsten Ebenen und in unterschiedlichsten Spannungsgraden

die Totalität aller virtuellen Vergangenheitsbeziehungen: »Sie ist [immer] als ganze im Spiel und auf einmal im Vollzug, sie wiederholt sich gleichzeitig auf all den Stockwerken, die sie aufgetürmt hat«, schreibt Deleuze.³⁹ Diese Vergangenheit versorgt die Gegenwart mit der unausgedehnten Tiefe und dem Reichtum akkumulierter Zeitschichten, die in ihrer Differentialität unbestimmt, unentschieden und unaktualisiert sind.⁴⁰ Diese reine Vergangenheit ist an sich unrepräsentierbar und unerinnerbar. Unser aktives Gedächtnis dringt kaum in sie ein, denn im Bemühen das Vergehen der Gegenwart zu meistern, interpretiert das aktive Gedächtnis die gegenwärtige Gegenwart beständig entlang einer ähnlichen oder gegensätzlichen Erfahrung, die es in einer vergangenen Gegenwart gemacht hat. Das aktive Gedächtnis ist in dieser Hinsicht handlungsorientiert und intentional. Es gehört einem reflektierenden Selbst an und stiftet Vergleichsbeziehungen zwischen früher und heute, indem es Erinnerung und Reflexion, Gedächtnis und Verstand kombiniert. Die aktive Synthese des Gedächtnisses reproduziert eine frühere Gegenwart und reflektiert darin die aktuelle.⁴¹ Aber die virtuelle Vergangenheit, in der das Sein in verschiedenen Graden zeitlicher Entspannung und Kontraktion sich an sich selbst bewahrt, konfrontiert das Gedächtnis mit einer unbeherrschbaren Komplexität. Wie das Sein dieser Vergangenheit erleben? Einen Umweg über Marcel Proust einschlagend, nimmt Deleuze die kritische Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse wieder auf. Er konzipiert eine unpersönliche, passive, unwillentliche Erinnerung, die Fetzen aus der reinen Vergangenheit reißt, zeitliche Objekte, die mit Partialobjekten gleichzusetzen sind. Auf der konventionellen Zeitschiene sind diese Objekte verschoben. Sie durchkreuzen die subjektiven Repräsentationen, sie unterbrechen die interpretierenden Rückführungen des heute auf das gestern, der »heutigen Lieben auf [die] Kinderlieben« (DW, 118). Die Performativität dieser virtuellen Objekte widerspricht der Idee eines ersten, ursprünglichen oder unverdrängten Terms, der in der Psychoanalyse noch so zentral ist.⁴² Das passive Gedächtnis ist für Deleuze in einem triebtheoretischen Sinne erotisch und sexuell. Es besetzt wechselnde zeitliche Fragmente einer virtuellen Vergangenheit mit Libidoenergie, ohne sie in die geordneten Abfolgen eines nach imaginärem Sinn suchenden Gegenwartsbewusstseins einzufügen. Dieses Gedächtnis stört das aktive Ich, das seine Erinnerungen teleologischen Imperativen unterstellen will. Der unbewusste Strom der reinen Vergangenheit unterspült die sinnhaften Interpretationen und öffnet das Leben aus einer Vergangenheit heraus, die nie gegenwärtig war, auf »Fernwirkungen«, »nicht lokalisierbare Verbindungen«, »objektive Zufälle, Signale und Zeichen, Rollen, die die räumlichen Positionen und zeitlichen Abfolgen transzendieren« (DW, 115). Wenn Swann im ersten Band von *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Combray, den Ort seiner Kindheit wiedererinnert,

³⁶ G. Deleuze, »Erschöpft«, in: S. Beckett, *Quadrat, Geister-Trio, ...nur noch Gewölk..., Nacht und Träume. Stücke für das Fernsehen*, Frankfurt/M. 1996, 53.

³⁷ S. Beckett, *Murphy, Werke, Band 3*, Romane, Frankfurt/M. 1976, 75.

³⁸ Vgl. G. Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, Hamburg 21997, 77 f.

³⁹ Ebd., 80.

⁴⁰ Vgl. ebd., 79.

⁴¹ Vgl. Brassier, *Nihil Unbound*, 176.

⁴² Vgl. David-Ménard, *Deleuze und die Psychoanalyse*, 64.

taucht dieser Ort nicht auf, wie er in der vergangenen Gegenwart war oder heute sein könnte, sondern als »wunderbare Kontaktaufnahme mit einer anderen Welt«: »[U]nd diese Straßen von Combray«, schreibt Proust, »fristen ihr Dasein in einem so entlegenen Teil meines Gedächtnisses, der mit so anderen Farben getönt ist, als sie heute die Welt für mich trägt, daß sie mir in Wahrheit alle samt der Kirche, die den Platz beherrschte, noch unwirklicher erscheinen als die Projektionen der *Laterna magica* [...]«⁴³

Fassen wir zusammen: Die Gewohnheit basiert auf einer zeitlichen Sensibilisierung, die sich in der Wiederholung diskontinuierlicher Teile ereignet und als elementare Lust empfunden wird: »Wir alle sind Narziß in der Lust, die wir in der Betrachtung empfinden, obwohl wir etwas ganz anderes als uns selbst betrachten.« (DW, 104) Die Synthese des Gedächtnisses operiert hingegen nicht von räumlichen oder nackten Wiederholungen aus, sondern im Innern eines differentiellen, verkleideten Ganzen. Einmal bezieht sich die Synthese auf ausgedehnte Teile, denen sie eine zeitliche Differenz und eine narzisstische Befriedigung entlockt, das andere Mal auf intensive oder differentielle Totalitäten, denen sie zeitlich verrückte und verschobene Partialobjekte entnimmt. Einmal geht es um die Explikation räumlicher Elemente, das andere Mal um die Implikation in reiner unausgedehnter Virtualität. Die Bezugnahme beider Synthesen aufeinander zeigt, dass zeitliche oder intensive Differenzen für Deleuze gleichzeitig an sich impliziert sind und in der Ausdehnung expliziert oder aktualisiert werden. Die extensive Explikation gleicht die Differentialverhältnisse in der Virtualität reiner Vergangenheit nicht aus. Die unausgedehnten Intensitätsdifferenzen bleiben impliziert und implizierend, sie sind umhüllende Tiefen, aus denen die Beziehungen zwischen den Dingen emergieren (vgl. DW, 291f.). Das Verhältnis zwischen der Kontraktion der Gegenwart in der Gewohnheit und der Kontraktion der Vergangenheit im Gedächtnis zeigt, wie intensive Differenz in extensiver Wiederholung impliziert ist. Die passive Synthese des Gedächtnisses konstituiert die ursprünglichen, subrepräsentativen Tiefen intensiver Differenz, ohne die die kontrahierenden Sensibilisierungen in der Ausdehnung unmöglich wären. Das Gedächtnis ist also der Gewohnheit immanent, so wie umgekehrt der extensive Raum die Ausdifferenzierung und Aktualisierung intensiver Zeit bildet, ohne dass die Zeit dadurch aufgebraucht oder erschöpft würde. Deshalb kann Deleuze mit Bergson sagen, dass die Materie die Empfindung, den »Traum« beziehungsweise »die entspannteste Vergangenheit des Geistes« (DW, 117) bildet. Beide Synthesen, die der Gegenwart und die der Vergangenheit, sind von Ambivalenzen geprägt. Die Gewohnheit kommuniziert mit der Einsetzung des Lustprinzips, das Gedächtnis mit der Fiktion einer ursächlichen Verdrängung oder eines ersten Terms, dem wir noch bis in die Virtualitäten der reinen Vergangenheit nachstellen, um hinter allen Verschiebungen, Verkleidungen und Metamorphosen

⁴³ M. Proust, *Unterwegs zu Swann* (Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, Bd. 1), Frankfurt/M. 1994.

das Geheimnis unserer Geschichte, den vorgeblich verlorenen Sinn zu entdecken, wo doch hinter jeder Maske nur »weitere Masken« (DW, 141) stehen.

D. Die dritte Zeit: Gespaltenes Ego und Todestrieb

In der dritten Synthese der Zeit, der Synthese der Zukunft, entsteht mit dem Denken ein Vermögen, das noch die partialen Begehrensinhalte des Gedächtnisses aufgibt und sich desexualisiert. Es kommt ohne gegenständliche Inhalte aus. Deleuze verbindet an dieser Stelle den psychoanalytischen Begriff des Todestriebs mit dem Modell des gespaltenen *Cogito*, das er im Rahmen einer heterodoxen Kantlektüre entwickelt und der Rimbaud'schen Formel »Ich ist ein anderer« unterstellt. In den Paradoxa der reinen Vernunftideen und des inneren Sinns findet Deleuze Ressourcen für eine dekonstruktive Lektüre, in der er Kants immanente Vernunftkritik gegen ihre eigenen Grundlagen wendet.

Einer der Geniestreiche der *Kritik der reinen Vernunft* besteht Deleuze zufolge darin, die Vernunft immanent zu kritisieren, ohne ihren Irrtümern eine äußere Herkunft »aus dem Körper, den Sinnen oder Leidenschaften« anzuhängen. Indem Kant die Täuschungen und Fehlschlüsse aufdeckt, »die innerhalb der Vernunft selbst ihren Sitz und Ursprung«⁴⁴ haben, verschiebt er das Denken in den Bereich des Problematischen und entdeckt in der Vernunft das dilemmatische »Vermögen zum Aufwerfen von Problemen überhaupt« (DW, 217). Dieses Fragen und Hinterfragen, das auf das Nichtrepräsentierbare im Denken zielt, schreibt Kant den erfahrungsunabhängigen Objekten der Vernunft zu, also den ideellen Gegenständen oder metaphysischen Objekten der reinen Ideen, die keine empirischen Bezugsgrößen besitzen. Dennoch haben sie im Problematischen oder Dilemmatischen selbst einen realen, »zugleich objektiven wie unbestimmten Wert« (DW, 218). Sie drücken keinen »Mangel im Objekt«, keine »Unvollkommenheit in der Erkenntnis« (DW, 218) aus. Aber dieses Konzept eines positiv Unbestimmten, das weder limitativ noch negativ begriffen wird und der Idee von einer schöpferischen Bestimmbarkeit in der Zeit den Weg bahnt, wird von Kant sofort wieder verschlossen. Bei der Gründung der logischen Strukturen der Erfahrung in der transzendentalen Einheit der Apperzeption bezeichnet er das Unbestimmte der metaphysischen Objekte nur als einen ersten Aspekt der Ideen, der gleich um die Funktion der Systematisierung der Verstandesbegriffe ergänzt wird. Indem die Objekte der reinen Ideen den Verstandesbegriffen maximale Einheit verleihen, werden sie indirekt bestimmbar – nämlich in Analogie zu den Objekten der Verstandeshandlungen, deren Zusammenhang sie vereinheitlichen. Auf einer dritten Ebene drückt das Objekt der Vernunftidee schließlich das Ideal einer unendlichen und durchgängigen Bestimmung aus, indem es die »Spezifikation der Verstandesbegriffe gewährleistet, durch welche diese mehr und mehr Differenzen umfassen« (DW, 219) und in ein unendliches

⁴⁴ G. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, München 1976, 100.

Kontinuitätsfeld eingetragen werden können. Drei Aspekte prägen also die reine Idee: »unbestimmt in ihrem Objekt, bestimmbar im Verhältnis zu den Objekten der Erfahrung, Trägerin des Ideals einer unendlichen Bestimmung im Verhältnis zu den Verstandesbegriffen« (DW, 219). Deleuze betont, dass diese drei Aspekte – Unbestimmtes, Bestimmbares, Bestimmung – den drei Aspekten des kantischen *Cogito* entsprechen: die unbestimmte Existenz des »Ich bin«, die Zeit als Form, in der die Existenz des »Ich bin« bestimmbar wird, das »Ich denke« als Bestimmung. Deleuze will hier Kant gegen Kant in Anschlag bringen und die Äußerlichkeit aufheben, die den zweiten und dritten Aspekt der reinen Ideen prägen, die nur in einem externen Verhältnis zu den Objekten der Erfahrung bestimmbar sind und das Ideal der Bestimmung in einer allein äußeren Relation zu den Verstandesbegriffen mit sich führen. Der Weg dieser Berichtigung führt über Kants Kritik des cartesischen *Cogito*.

In den *Meditationen* hat Descartes ein Subjekt vorgestellt, das in einem langen Denkgang alles bezweifelt, selbst noch die Naturgesetze und die Logik. Nachdem es jede Wissenskonvention, jede intellektuelle Garantie entfernt hatte und quasi nackt und wahnsinnig im Denken stand, stößt das Ich auf eine letzte irreduzible Garantie – die augenblickliche Gewissheit, dass es selbst es ist, das hier zweifelnd denkt. Kant zufolge geht Descartes eindeutig zu schnell vor. Die Sicherheit, mit der er das bestimmende »Ich denke« und das unbestimmte »Ich bin« in der Formel »Ich bin ein denkendes Ding« zusammenfasst, übergehe den dritten logischen Wert dieser Formel – nämlich die Form der Bestimmung, d. h. die Zeit selbst. »Die gesamte kantische Kritik«, schreibt Deleuze, »läuft auf den Einwand gegen Descartes hinaus, daß die Bestimmung unmöglich direkt auf das Unbestimmte bezogen werden könne.« (DW, 118) Kant erklärt, dass die Zeit als »die Form der Anschauung nichts anderes sein kann als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen seiner Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird.«⁴⁵ Der Skandal dieser Einsicht liegt darin, dass vor aller aktiven Synthese, »vor aller Handlung, irgend etwas zu denken«,⁴⁶ sich das unbestimmt existierende Ich in der Zeit als veränderliches, phänomenales und notwendig rezeptives und sensibles Ich selbst affiziert. Ohne vorausgesetzte Ich-Identität erlebt das Subjekt eine immanente Genese, in der sich das »Ich denke« in der Selbstaffektion eines passiven Ichs erfährt, d. h. in der Zeit gegen sich selbst verschoben ist. Kant zufolge können wir uns »nur anschauen, wie wir innerlich affiziert werden [...], wenn wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten«.⁴⁷ Das denkende Subjekt ist ergo nicht, wie Descartes annimmt, ein substantielles, mit sich identisches Ding. Im Gegenteil, Kant kommt zu dem Schluss, dass das »denkende Ding [...] zunächst ein rezeptives und passives Ich [sein muss], das Veränderungen in der Zeit durchmacht. [...] Ich kann mich also nicht als ein einziges und aktives Subjekt konstituieren, sondern nur als

⁴⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1976, 89, B 68 f.

⁴⁶ Ebd., B 68.

⁴⁷ Ebd., B 152 f.

ein passives Ich, das sich die Aktivität seines eigenen Denkens vorstellt, das heißt, das Ich als ein anderer, der es affiziert. [...] Ich bin von mir selbst durch die Form der Zeit getrennt [...] Die zeitliche Form des Bestimmbaren führt dazu, dass das bestimmte Ich sich die Bestimmung als ein Anderer vorstellt [...]. So geht die Zeit ins Innere des Subjekts ein, um in ihm das Ich [*moi*] und das ich [*je*]⁴⁸ zu scheiden.«⁴⁹

Diese Einführung der Zeit ins Denken bringt unabsehbare Konsequenzen mit sich, die Deleuze gegen Kants eigene Denkentwicklung ausbaut: Die tätige Spontaneität, der sich das *Cogito* im Akt des Denkens bewusst wird, muss als Selbstaffektion und Selbstempfindung eines passiven Ichs verstanden werden, »das fühlt, daß sein eigenes Denken, seine eigene Intelligenz, dasjenige wodurch es ICH [*Je*] sagt in ihm und auf es – und nicht durch es – wirkt« (DW, 119). Das Denken wird in einen Akt verwandelt, der die Identität des Ichs zerbricht und die Ähnlichkeit des Selbst auflöst. Kant entdeckt hier eine innere Differenz, nicht die Differenz zwischen zwei Bestimmungen, sondern eine transzendente Differenz im Innern des Seins und des Denkens selbst, deren zeitlicher Dynamismus das Denken ins Sein zwingt im Zuge einer passiven und sinnlichen Synthese. Zwischen dem »Ich denke« und dem »Ich bin«, zwischen geistige Bestimmung und unbestimmte Existenz schiebt sich die Produktivität dessen, was Kant die Rezeptivität der Anschauung nennt und von Deleuze zu einer vollen passiven Synthese ausgebaut wird. Die Zeit als Form der Bestimmbarkeit führt in die Genese des Seins eine innere Differenz ein, die das Denken initiiert und das *ego cogito* von sich selbst entfremdet und zum Korrelat, ja zum Effekt eines passiven Ichs macht. Indem die Determination des passiven Ichs durch das *Cogito* in Form zeitlicher Bestimmbarkeit metonymisch, verschoben und nichtidentisch verläuft, wird die Bestimmung selbst zu einem Effekt innerzeitlicher Prozesse passiver Affektion, die das *Cogito* spaltet.⁵⁰

E. Das Leben des Todes

An dieser Stelle fügt Deleuze eine dritte Synthese der Zeit an, die das gespaltene *Cogito* und das passive Selbst mit dem Begriff des Todestribs in einer Zeit verbinden, die sich auf den Grund öffnet, aus dem nicht das Nichts, sondern die Differenz als das »Zu-Kommende« (DW, 125)⁵¹ wiederkehrt. Die dritte Zeit schafft eine ihr eigene Kohärenz, »die die des Ichs ausschließt [und] es in tausend Stücke auseinanderschleudert« (DW, 123). Mit der Bezugnahme auf den Freud'schen Todestrieb gerät Deleuze in ein punktuelles Nahverhältnis zu Lacan und gleichzeitig

⁴⁸ Das französische *moi* bezeichnet hier das phänomenale, rezeptive Ich, das *je* das tätige Ich der intellektuellen Synthese.

⁴⁹ G. Deleuze, *Kants kritische Philosophie*, Berlin 1990, 9–11.

⁵⁰ Vgl. ausführlich R. Krause, *Deleuze – Die Differenz im Denken*, Berlin 2011, 49–80.

⁵¹ Vgl. auch M. Rölli, »Phänomenologie der ewigen Wiederkehr. Deleuze liest Nietzsche«, in: *Deleuze online. International Deleuze Studies*, <https://deleuze.online/2011/05/29/deleuze-liest-nietzsche/>

in maximale Distanz zur Badiou'schen Dimension subjektiver Treue. Wie Lacan interessiert er sich für die partielle, derangierende, nichtökonomische Perspektive, die Freud an den Trieben erkennt. Er betont an ihnen nicht die bindenden und entladenden Funktionen, sondern das, was den Körper von innen stört, den Organismus desorientiert und fragmentiert, *ergo* über Nutzen, Befriedigung, Erhaltung oder Homöostase hinaustreibt. Mit Freud gegen Freud versteht Deleuze den Todestrieb nicht als Strebung zurück zum Anorganischen, zur desinteressierten und zweckfreien Dekontraktion des Leblosen, sondern zu einer Wiederholung, die nur Differenz wiederkehren lässt und daher jede Subjektivität übersteigt. Im Unterschied zu Lacan macht Deleuze den Todestrieb zu einer Potenz des Lebens jenseits von Kastration und Denaturierung. Es handelt sich um keinen persönlichen Tod, der das Ende des Lebens markiert, sondern um einen unpersönlichen Tod, der als freie Differenz organisierte Körper, geschlossene Arten, individualisierte Lebens- und Sinnformen übersteigt. Der Tod bildet »die letzte Form« (DW, 123) oder den Prototypen des Problematischen. Er ist die »Quelle von Problemen und Fragen, das Zeichen ihrer Beharrlichkeit jenseits jeder Antwort« (DW, 123).⁵² Der Todestrieb ist deshalb kein Vermögen der Negation, sondern »eröffnet sich an dritter Stelle als Ungrund« (DW, 152), d. h. jenseits des Grundes, den das erotische Gedächtnis der reinen Vergangenheit bildet, sowie jenseits der Gründung der Gewohnheit in der lebendigen Gegenwart der Sensibilisierungen. Frédéric Worms erläutert, dass Deleuze im Paradigma des Todes über die passiven Synthesen der Gewohnheit und des Gedächtnisses, der Empfindung und der libidinösen Besetzung hinausgreifend ein unpersönliches Leben entwirft, das »keinen Widerpart« besitzt, sondern sich als Extremwert immanenten Selbstüberstiegs präsentiert: »Dieser Vitalismus lässt jeden äußerlichen, aber auch innerlichen Gegensatz zum Tod hinter sich. Diese Bejahung der Differenz hat keine negative Rückseite und schon gar keine Negation, die sie aushöhlt und aufhebt.«⁵³ Diesem Prozess ordnet Deleuze in einer klassischen Geste das Höchste, das Denken zu, aber es handelt sich um ein radikal verwandeltes, keinem Subjekt gehörendes und keinem Objekt zugeordnetes Denken. Es prozessiert ohne Negation und ohne Begrensinhalte. Es lässt die Objekte fallen. Es bejaht die reine Differentialität. Die Lust, schreibt Deleuze, »besetzt nurmehr ein reines, kaltes, apathisches und eisiges Denken, wie man am Fall des Sadismus und Masochismus sieht« (DW, 152). Hier erreicht die Individuation von Materie, Sein und Denken eine äußerste Potentialisierung. Sie kommt Deleuze zufolge einer »Science Fiction« (DW, 23) und mit dem Ende des Menschlichen einer Apokalypse gleich. Affirmiert wird ein fragendes und problematisierendes Leben, das als *eventum tantum*, als bloßes Ereignishaftes, die subjektiven Grenzen der Lebensformen übersteigt und sich auf die Kräfte des Außen öffnet. Der Tod ist hier das höchste Paradigma einer passiv-aktiven Individuation, die von unpersönlichen, präqualitativen Potentialen getragen ist. Sie hebt damit an, dass Elemente der Materie sich

⁵² Vgl. auch David-Ménard, *Deleuze und die Psychoanalyse*, 72.

⁵³ F. Worms, *Über Leben*, 123.

qua Empfindung zusammenziehen und für ein passives, lokales, keimartiges Selbst sensibilisieren, das in Ummengen dem aktiven Ich unterliegt, um sich von hier aus in radikalen Sprüngen psycho-intellektuell auf die Potentiale zu öffnen, die diese Heterogenesen antreiben.

Deleuzes Denken des Ereignisses eskaliert in der Spannung zweier Perspektiven: Auf der einen Seite steht die Apokalypse, das Leben als Zerstörung objektiver und subjektiver Individualität. Auf der anderen Seite aber – und da liegt die eigentliche Herausforderung für ein Denken der Heterogenese, die alles weitere Schreiben Deleuzes motiviert – steht die Erfassung dieses unpersönlichen Nihilismus in den Lebensformen selbst, wo er eine Bahn reißt für nichtkonsensuelle ästhetische Empfindungen, wissenschaftliche oder begriffliche Neuschöpfungen, aber auch für eine politische Aktivität, die sich nicht mit ihrem Bild oder ihrem Sinn identifiziert und den Heroismus der Militanten verrät (oder vergisst).⁵⁴

F. Entidealisierung der Politik

Ihre letzte Zuspitzung erfährt die Kontroverse zwischen Deleuze und Badiou im Vorwurf, dass Deleuzes Denken jeder politische Charakter fehle. Badiou erklärt, dass Deleuze eine geschichtliche Analyse kapitalistischer Gesellschaftsformationen und eine ethische Maxime schöpferischen Lebens aufbiete, nie aber behandle er die Politik als Gegenstand eigenen Gewichts, »als etwas, das *per se* zu denken wäre.«⁵⁵ Badiou kann eine derartige Abwesenheit der Politik in der Philosophie von Deleuze (und Guattari) konstatieren, weil er alle biopsychischen Dimensionen der Sensibilisierung, Affizierung und Affektivität aus der Politik evakuiert, um sie an einem Ort zu fixieren, an dem die Politik Deleuze zufolge niemals zu finden ist: am Ort des »Konsequenzprinzip[s]« (LW, 44) und des existenzialen Voluntarismus, der die Zeit vor das »Tribunal der Alternative« (LW, 426) ruft, vor die Wahl zwischen Wahrheit und Verrat. Die Idee einer anarchischen, unwillentlichen, Subjekt, Bewusstsein und Ziel abweisenden Politik, die einer von Sensibilisierungs- und Affizierungsprozessen her einsetzenden Individuation angehört, fällt nicht nur bei Badiou unter Mystizismus-Verdacht, obwohl sie den Begriff der politischen Praxis in ungekannter Weise entidealisiert. So nimmt Deleuze in der postmarxistischen Debatte um die Neubestimmung der Politik eine gewisse Alleinstellung ein: Auch wenn die kontinentalen politischen Philosophien der Gegenwart ohne Rekurs auf erste Ursprünge und höhere Zwecke auskommen, sind sie durch die Tendenz zur Reinigung und Tautologisierung des Politischen ausgezeichnet. Denken wir an die Prinzipien der Untätigkeit bei Agamben, der Treue bei Badiou, der Freude bei Negri, des Streits und der Anteillosigkeit bei Rancière. Diese Prinzipien mögen

⁵⁴ Vgl. Worms, *Über Leben*, 122.

⁵⁵ A. Badiou, »Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?«, in: *Cités*, Heft 40, Paris 2009, 15.

rar oder selten sein, aber sie unterscheiden sich nicht in sich selbst, weichen nicht von sich ab, unterlaufen oder verkehren sich nicht. Gegenüber solch invarianten Konzepten der Politik fragt Deleuze, wie quantitative Veränderungen in den Empfindungs-, Begehrens- und Denkgraden qualitative Transformationen zwischen Unterwerfung und Befreiung anzeigen. Mit Spinoza und Nietzsche geht er davon aus, dass es dieselben Kräfte in unterschiedlichen Formen sind, die der Reaktion und der Emanzipation unterliegen. Da Befreiungen sich in neue Formen theologisch-politischer Herrschaft oder freiwilliger Knechtschaft, in Vernichtungs- oder Zerstörungsprojekte verwandeln können, wird Politik bei Deleuze als immanente Behandlung dieser Ambivalenz begriffen. Es geht um die exzessive Fähigkeit, die sinnlichen, affektiven und geistigen Genesen von innen unterbrechen zu können. In dieser Perspektive wird die Fähigkeit der Massen, imaginäre Stereotypisierungen der Gemeinschaft, identitäre Gruppenbilder und Zugehörigkeitsfiktionen zu überwinden, und zwar noch denen der politischen Gruppe und des Aufstands selbst, als primäre Manifestation der Politikmächtigkeit erkannt. Die Temporalisierung von Sensibilität, Erinnerung und Denken, die Deleuze in *Differenz und Wiederholung* entwirft, zielt in letzter Instanz auch auf die Entidentifizierung und Entstereotypisierung der Politik. Die unausgleichbare Unruhe der differentiellen Kräfte, die der Politik unterliegen, begründet einen minimalen Optimismus spinozistischer und nietzscheanischer Herkunft, der anzunehmen erlaubt, dass das Reaktionärwerden der Kräfteverhältnisse von den Kräften selbst überwunden werden kann. Dieser Optimismus ist aber deshalb minimal, weil hier zugleich zur Kenntnis genommen wird, dass die Emanzipation oder der Kommunismus, den Deleuze zu bejahen nie aufgehört hat, keine Ausnahmen vom Sein bilden, sondern einen seiner prekären chaosmotischen Prozesse, dem keine geschichtlichen Garantien und keine Heilsversprechen mitgegeben sind. Die Politik muss ohne sie auskommen und wird so erst im eigentlichen Sinne zur Politik. Die Radikalität dieser politischen Pragmatik ist schwer zu erkennen, da der berechtigte Hass auf das Bestehende rät, die schnelle Wiedererkennbarkeit der großen Losungen und sicheren Ziele, der höheren Normen und oberen Werte zu präferieren, d. h. die Revolution dem Revolutionärwerden vorzuziehen und das Politikmachen mit existenzialer Askese und heroischer Identifikation zu verwechseln.

<i>Katja Diefenbach</i> Über das Un/Sinnliche Ereignis- und Zeitbegriffe in Deleuzes und Badiou's Ontologien unendlicher Mannigfaltigkeit	151
<i>Dieter Mersch</i> Affekt und Gabe Zwei konkurrierende Paradigmen	177
<i>Andrew Haas</i> The Ambiguity of a Kiss	195
<i>Erik Vogt</i> Zu Mario Perniolas Durchquerung der sensologischen Gesellschaft	213
SINNLICH-POLITISCHE SENSIBILITÄT UND DIE SENSIBILITÄT DES POLITISCHEN	
<i>Kathrin Busch</i> Ästhetik des Fleisches Sensibilität bei Claire Denis & Jean-Luc Nancy	235
<i>Christian Grüny</i> Der sensibelste aller Sinne Das Hören als Hoffnungsträger	253
<i>Lisz Hirn</i> Zur politischen Stimmlichkeit Ästhetische Perspektiven aus der Dialogphilosophie Martin Bubers	281
<i>Bernhard H. F. Taurek</i> Sensibilität, Verständigung, Politik Überlegungen über moderne Sensibilität und Sophokles' Antigone	291
<i>Ludger Schwarte</i> Radikale Sensibilität Cornelius Castoriadis und die Begründung der Demokratie	305

Inhalt / Contents

Hans-Martin Schönherr-Mann
Die Wiederkehr von Weimar?
Linke Sensibilität gegenüber rechtspopulistischer Politik 323

AN GRENZEN POLITISCHER SENSIBILITÄT
KUNST, POLITIK, GEWALT

Maud Meyzaud
Kafka pfeift auf den Ursprung des Kunstwerks
Über *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse* 345

Brigitte Bargetz
Sensibilität und Sentimentalität
Überlegungen zu einer politischen Grammatik der Gefühle 359

Andreas Oberprauntacher
Von der Kunst, nicht so visualisiert zu werden
Interferenzen an der Grenze (der Sensibilität) 377

Burkhard Liebsch
Sensibilität und Gewalt heute
Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung 397

Namensregister 423

Zu den Autorinnen und Autoren 431