



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Analyse der Differenzen. Ein Versuch über den
Transzendentalen Empirismus und sein Verhältnis zur
Philosophie der Gegenwart.“

verfasst von

Nikolaus Kremen, BA

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, im November 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Philosophie

Betreut von:

ao. Univ. Prof. Dr. Richard Heinrich

Widmung

Für ADELE (1914-2003), meine Großmutter,
die viel mehr war...

Motto

“Hegel seems to me to be always wanting to say that things which look different are really the same. Whereas my interest is in showing that things which look the same are really different.”
(Wittgenstein 1984 [1948], 157)¹

¹ Der Hinweis auf diese Formulierung L. Wittgensteins findet sich unter anderem in: Wright (2003)

Inhaltsverzeichnis

1. Einführung: Bewegungen der Transformation von Philosophie	1
1.1 Vorbereitende Bemerkungen zum Anspruch und zur Aufgabe von Philosophie.....	5
1.2 Strukturen: Transformationen des Transzendentalen	12
1.2.1 Die Wiederentdeckung des Transzendentalen in der post-analytischen Philosophie.....	13
1.2.2 Der Poststrukturalismus und die ‚realen Bedingungen der Erfahrung‘ – Kritik an Immanuel Kant	19
1.3 Ontologie der Erkenntnis?	22
1.4 Differentialanalyse – Erläuterungen zur Methode	26
1.5 Elemente einer Heuristik.....	28
1.6 Rahmenerzählung.....	29
2. Darstellung: Differenzen und Wiederholungen	32
2.1 Transzendentaler Empirismus und die zweifelhafte Autonomie der Erkenntniskritik	32
2.2 Exkurs: Der ‚Differentialismus‘ J. Derridas	37
2.3 Resurrektion der Ontologie	39
2.4 Kritik der Repräsentation	42
2.4.1 Beginn der Kreisbewegung (Einleitung)	43
2.4.2 Identitätsdifferenzen.....	48
2.4.3 Wiederholungen des Selbst	52
2.4.4 Vielerlei Weisen zu denken: ein neues Bild.....	58
2.4.5 Ideen-Probleme (Synthesis I)	60
2.4.6 Intensive Sinnlichkeit (Synthesis II)	65
2.4.7 Wiederkunft (Schluss)	68
2.5 Ereignisontologie(n)	70
3. Zum Verhältnis von Epistemologie und Ontologie (Denken und Sein)	73
3.1 Die ‚Drehungen‘ des transzendentalen Empirismus	73
3.2 Begriffsschöpfungen.....	77
3.3 Zerfall der Erkenntnistheorie	80

4. Kritik.....	82
4.1 Das Differential.....	83
4.2 Was es heißt: etwas vorauszusetzen	84
4.3 Zwei Arten von Paradoxien	86
5. Vom Übergang	92
6. Perspektiven.....	94
6.1 Erfahrung: eine Sprache der Komplexionen	94
6.2 Theoretische Philosophie: Akte radikaler Intelligenz.....	97
7. Literaturverzeichnis	101
8. Anhang.....	111
8.1 Abstract	111
8.2 Lebenslauf	114

Vorbemerkung:

Ich erkläre, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst und nur die ausgewiesenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe. Der Text wurde weder in Teilen noch zur Gänze anderweitig verwendet.

Nikolaus Kremen

1. Einführung: Bewegungen der Transformation von Philosophie.

Die *Vielfalt* heterogener philosophischer Perspektiven, Methoden und Stile², die den Diskurs der Philosophie seit der Moderne immer stärker durchdringt, verlangte rückblickend nach einer Reflexion, in welcher sie sich selbst *als* philosophische Theorie zum Ausdruck bringt, wobei die *Modalität* der Analyse und deren *inhaltliche* Konzeption durch die Problemstellung nicht eindeutig festgelegt wird. Eine daraus abzuleitende Aufgabe in *formaler* Hinsicht bestünde darin, die Entwicklung der Philosophie so zum Gegenstand der Theorie zu machen, dass ihre historischen Ausdrucksformen nicht mehr zufällig nebeneinander bestehen, sondern in ihrem Zusammenhang sichtbar werden. Erst dann würde sie ihrer eigenen Geschichte nicht mehr nur blind folgen, sondern könnte sich deren Bedingungen in Freiheit aneignen. Damit wäre ein Schritt unternommen der Vernunft, sofern sie den zentralen Gegenstand der Philosophie darstellt, zum Bewusstsein ihrer selbst zu verhelfen – einen Weg, den vor allem G. W. F. Hegel in seiner spekulativen Dialektik gegangen ist: keine Gestalt von Philosophie dürfe isoliert betrachtet werden, erst in der ‚Totalität‘ enthülle jede ihren Beitrag zum „*Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit*“ (Hegel 1986 [1837], 32.), den die Geschichte insgesamt darstellt. Dadurch setzte Hegel allerdings die *Einheit* voneinander unterschiedener Gestalten voraus, die sich durch alle Widersprüche hindurch verwirklichen würde. Der oberste Satz der synthetischen Dialektik Hegels ist deshalb nicht zufällig jener der „*Identität der Identität und der Nichtidentität*“. (Hegel 1980 [1801], 96) Alle *Vielfalt* wäre demnach angesichts des ‚Absoluten‘ nur *Schein* und die Philosophie würde sie in ihrer zugrundeliegenden *Einheit* allererst zum Ausdruck bringen.

Nicht nur für Hegel gilt die (implizite) Annahme, dass die Philosophie sich selbst zum Gegenstand hat, weil sie, indem sie ‚aufs Ganze geht‘, darin ihrem eigenen Werden (bei Hegel: des Geistes) begegnet. In der Philosophie des 20. und 21. Jahrhunderts, zu deren wesentlichen Kennzeichen es gehört mit der *Neubestimmung* ihrer Aufgabe aufs engste verknüpft zu sein, nimmt Hegel und seine *Form* der Reflexion wieder eine zunehmend wichtige Position ein: nicht nur in der Kritischen Theorie der Frankfurter

² Zur Bedeutung des Stils in der Philosophie siehe: W. Benjamin (1980b).

Schule³, im Existentialismus (hier im Besonderen bei J. P. Sartre⁴), im Strukturalismus, vordringlich bei J. Lacan⁵ und L. Althusser (keine Marx-Rezeption kommt ohne die Dialektik Hegels aus⁶), sondern ebenso im Poststrukturalismus bei J. Derrida⁷ und – durchaus überraschend – in der sogenannten postanalytischen Philosophie bei J. McDowell und R. Brandom⁸. Gleichzeitig wird die Philosophie Hegels dabei einer – der jeweiligen Perspektive und dem Erkenntnisinteresse geschuldeten – *Transformation* unterzogen, bei gleichzeitiger Anerkennung der Komplexität seiner Theoriebildung als adäquaten Ausdruck der Moderne (Pippin 1989, 1997) und durchaus als Beitrag zu einem Selbstverständnis gegenwärtigen Philosophierens. Trotzdem sind es heute weniger die *Antworten*, die Hegel im Einzelnen, wie im System insgesamt gegeben hat, als die *Fragen*, die Problemstellungen und die Art und Weise ihrer Durchdringung, durch die seine Philosophie weiter wirkt. Wenn das Problem, in welcher *konkreten* Gestalt die *Vielfalt* zum Gegenstand philosophischer Theoriebildung werden könnte, aus der Aufgabe – auch unter Berücksichtigung einer Hegelschen Perspektive – *heute* nicht mehr einfach herzuleiten ist, dann bedarf es allererst der *inhaltlichen* Konfrontation mit der Sache und deren ‚Verwirklichungen‘, wie sie in der Thematisierung der *Differenz* vorliegen.

Sätze der Art, wie sie zu Beginn dieser Einführung formuliert wurden, in denen die spekulative Dialektik G. W. F. Hegels evoziert wird, nach dessen Auffassung die Philosophie bekanntermaßen zur Erkenntnis des Absoluten befähigt ist, setzen sich mit Recht dem Verdacht der Metaphysik aus. Die Bezugnahme auf Hegel bedient sich deshalb einiger seiner Denkfiguren nur unter *Ablösung* von der zugrundeliegenden *spekulativen* Dialektik – eine Strategie, die in der sprachanalytischen Philosophie von den bereits genannten Autoren (R. Brandom, J. McDowell, R. Pippin) erprobt wurde. Nicht den Geltungsanspruch, den Hegel mit seinem absoluten Idealismus verbindet

³ In der *Negativen Dialektik* (1966) Adornos ist das Verhältnis von Kant zu Hegel ein stets gegenwärtiges Thema.

⁴ Vgl. dazu seine späte *Kritik der dialektischen Vernunft* (1967)[1960].

⁵ Siehe bspw.: *Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse* (1991). Wenn es um das Wissen, um die Wahrheit des Analytikers geht greift J. Lacan auf G. W. Hegel zurück, den er als „*le plus sublime des hystériques*“ (38) bezeichnet. Vgl. dazu S. Žižek (2008).

⁶ Vgl. *Für Marx* (2011) [1965].

⁷ Vgl. seinen Aufsatz zu G. Bataille (1976) [1967].

⁸ Siehe: J. McDowell, der sein Buch *Geist und Welt* (1998)[1996] als Einführung in die *Phänomenologie* Hegels versteht. Vgl. auch den Aufsatz von R. Brandom (2004) und sein Hauptwerk (2000)[1994].

gilt es zu erneuern, sondern um jene Elemente seiner Dialektik, die dazu beitragen können, die philosophischen Anstrengungen der Gegenwart in ihrer Genese und in ihrer Geltung besser zu begreifen. Das gelingt Hegel (für seine Zeit), indem er die Philosophie in den historischen Prozess verwoben denkt und sie insofern auch im Bewusstsein ihrer Grenzen bestimmt⁹. In methodischer Hinsicht ist dadurch eine Form der reflexiven Distanz¹⁰ intendiert, um sich nicht in den gedanklichen ‚Fluchtlinien‘, den Überscheidungen und Bruchstellen jener Theorie zu ‚verlieren‘, die den Gegenstand der folgenden Auseinandersetzung bildet.

Als Theorie des Ereignisses in Gestalt einer *Resurrektion* von Ontologie, wie sie der *Transzendente Empirismus* vollzieht, stellt der Ansatz von Gilles Deleuze eine¹¹ Antwort auf die *Neuorientierung* der Philosophie im 20. Jahrhundert dar. Der *Transzendente Empirismus* kann insgesamt im Zusammenhang von *Vielfalt*¹² als Aufgabe der Philosophie und als der Versuch gelesen werden, der Herausforderung des Konzeptes der *Einheit* durch Hegel¹³ eine Alternative entgegen zu setzen. Es gälte aus der Perspektive von G. Deleuze in der Wiedergewinnung von *Ontologie* zu begreifen, worin die Grenzen der lange Zeit dominierenden Transzendentalphilosophie (deren Radikalisierung die Dialektik Hegels darstellt) liegen und wie die Philosophie ‚dem Sein‘ im Rahmen einer *Differenzphilosophie*¹⁴ gerecht werden kann, ohne sich in die Metatheorie, sei es in Form der Erkenntnistheorie oder der Sprachkritik, zurückzuziehen. Der *Transzendente Empirismus* würde die Zweifel – darin liegt trotz des offenen Anti-Hegelianismus von G. Deleuze auch eine (und nicht die einzige) Analogie zu Hegel¹⁵ – an der Beziehung des Denkens zum Sein überwinden, indem die Ideen als Mannigfaltigkeit und die Sinnlichkeit als Intensität in Prozessen differentieller Wiederholung dem Denken ein neues Bild seiner selbst ermöglichen,

⁹ Siehe Adorno (1966).

¹⁰ Zum Verhältnis von Distanz und immanenter Kritik siehe unten Abschnitt 1.4.

¹¹ Insofern wiederholt sich die *Vielfalt* in den Antworten, die auf sie gegeben werden, worunter die differentielle Ontologie von G. Deleuze eine eigentümliche Rolle einnimmt. Vgl. dazu Foucault (2002) [1970].

¹² Die von G. Deleuze favorisierten Begriffe der *Varietät* und der *Mannigfaltigkeit* werden in Kapitel 2.4.5 erläutert.

¹³ Vgl. Bruce Baugh (1996), der allerdings stärker die Konfrontation des Empirismus von G. Deleuze mit der Dialektik Hegels und weniger die Analogien betont. Siehe auch Somers-Hall (2012).

¹⁴ Siehe: *Differenz und Wiederholung* (1992)[1968], 220. – Im Folgenden häufig als: DW.

¹⁵ Entgegen der Interpretation von V. Descombes (1981) [1979], der die Beziehung von G. Deleuze zu I. Kant hervorhebt, betont M. Rölli (2012) ebenfalls die Bedeutung Hegels für dessen Theorie.

das sich in der Univozität des Seins zu einer Einheit¹⁶ verbindet. Insofern kämen verschiedene philosophische Perspektiven im *Transzendentalen Empirismus* ontologisch zu ihrem Recht, indem sie als Ausdruck für „ein einziges Gebrüll des Seins“ (DW 377) erscheinen, das in sich selbst differiert¹⁷.

Für die Erarbeitung eines kritischen Verständnisses des *Transzendentalen Empirismus* dient die Referenz auf Hegels Dialektik¹⁸ in Rahmen dieser Textes konkret dazu, Differenz, wie Identität gegenwärtigen Philosophierens, seine abweichenden Ansprüche und seine mögliche Aufgabe in ihrem wechselseitigen Verhältnis, sowie die spezifische Rolle der Theorie von G. Deleuze zu bestimmen. Ihre Legitimation erhält eine solche Strategie nicht nur durch die Verbindungslinien zwischen G. Deleuze und G. W. F. Hegel (wie zu zeigen sein wird), sondern ebenso durch den Versuch im Verlauf der Auseinandersetzung mit dem *Transzendentalen Empirismus* reflexive Distanz mit immanenter Kritik zu verbinden; ein Verfahren, das sich ebenso bei Hegel, wie bei Adorno findet.¹⁹ Den Blick zu schärfen für die *Transformationsbewegungen* in der Philosophie der Moderne, das Trennende und das Verbindende in Beziehung zur Tradition zu erkennen, um heutiges Philosophieren und seine ‚Kämpfe‘ verstehen zu können, zählt zu den die Untersuchung antreibenden Überlegungen.

Die Zurücknahme philosophischer *Wahrheitsansprüche*, die sich seit dem 20. Jahrhundert durchzusetzen beginnt und gegen die G. Deleuze ankämpft²⁰ (etwas, das ihn ebenfalls mit Hegel verbindet), bedarf ebenso als Teil eines veränderten Selbstverständnisses der kritischen Analyse, sofern sie nicht zufällig erfolgt, sondern das Resultat von inneren und äußeren *Grenzziehungen*, bzw. deren Verschiebungen darstellt, vermittels derer sich Philosophie unter veränderten Bedingungen ausdrückt. G. Deleuze beansprucht mittels seines *Transzendentalen Empirismus*, die Philosophie

¹⁶ Für G. Deleuze bildet die ‚Einheit des Seins‘, das als *Differenz* gedacht wird, hier im *Unterschied* zur Position Hegels, geradezu die Bedingung von Vielfalt, in der ‚das Sein‘ allererst *bestimmt* wird. Vgl. dazu Kap.2.4 dieser Arbeit.

¹⁷ Zu einer solchen Lesart und der Kritik an G. Deleuze vgl. A. Badiou (2003)[1997].

¹⁸ Natürlich müssen weitere Positionen, wie jene von D. Hume, I. Kant, H. Bergson etc. herangezogen werden, weil G. Deleuze selbst seine Theorie in Abgrenzung von und unter Bezugnahme auf zahlreiche Autoren der abendländischen Philosophiegeschichte formuliert.

¹⁹ Vgl. Hegel (1983)[1816], besonders der Abschnitt *Vom Begriff im allgemeinen* in der *subjektiven Logik* und Adorno (1966). Siehe dazu auch den Abschnitt 1.4 zur Methode.

²⁰ So kann die vielzitierte ‚Naivität‘ von G. Deleuze als Vertrauen in die Möglichkeiten philosophischer Erkenntnis interpretiert werden. Vgl. *Unterhandlungen* (1990)[1993], 129.

neu zu positionieren und er muss deshalb daran gemessen werden, ob die Differenzphilosophie in der Lage ist dieses Versprechen überzeugend in der Vielfalt der philosophischen Stimmen einzulösen. Deshalb wird sich eine Analyse des *Transzendentalen Empirismus* auch um den Begriff von Philosophie, wie er von G. Deleuze gedeutet wird, bemühen. Das Zentrum der Analyse wird dabei der Schlüsseltext *Differenz und Wiederholung* (1992)[1968] bilden, der die Grundlage für die weiteren Veröffentlichungen von G. Deleuze darstellt und dem die davor entstandenen stärker historisch orientierten Studien zuarbeiten.

1.1 Vorbereitende Bemerkungen zum Anspruch und zur Aufgabe von Philosophie

Beginnend mit der Philosophie der frühen Moderne verbindet sich die Suche nach einem *fundamentum inconcussum* (eine Bewegung die gemäß der Philosophiegeschichtsschreibung mit R. Descartes²¹ einsetzt, bis E. Husserl²² reicht und auch in der Gegenwart Vertreter findet²³) als Wende zum Subjekt mit der sukzessiven *Begrenzung* philosophischer Geltungsansprüche – deren erster Höhepunkt mit der *Kritik der reinen Vernunft* (1781)[1781] I. Kants vorliegt; eine Entwicklung allerdings, die von Anfang an durch eine sich immer wieder artikulierende *Gegenbewegung* begleitet wird. Hegels Kritik an der Möglichkeit von Erkenntnistheorie in der *Phänomenologie des Geistes* (1807)[1807] ist dafür ein berühmtes Beispiel. „In der Tat setzt sie [die Erkenntniskritik, N. K.] etwas, und zwar manches, als Wahrheit voraus und stützt darauf ihre Bedenklichkeiten und Konsequenzen, was selbst vorher zu prüfen ist, ob es Wahrheit sei. Sie setzt nämlich Vorstellungen von dem Erkennen als einem Werkzeuge und Medium, auch einen Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen voraus; vorzüglich aber dies, daß das Absolute auf einer Seite stehe und das Erkennen auf der anderen Seite.“ (Hegel (1807)[1807], 70) Für Hegel liegt die Konsequenz der Selbstkritik des ‚Erkenntnisvermögens‘ gerade nicht in der ‚Bescheidung‘ von Philosophie, bzw. in der Zurücknahme der Ansprüche der Vernunft, sondern im

²¹ Siehe seine *Meditationes de prima philosophia* (1641)[1641].

²² Vgl. dazu die ‚Krisisschrift‘ E. Husserls (1936)[1936].

²³ Siehe K. O. Apel (1990).

Gegenteil in der Überbietung der Transzendentalphilosophie I. Kants. Hegel nimmt seinerseits an, dass ‚das Absolute‘ in den Bereich der Erkenntnis fallen würde und versucht den Skeptizismus in der *Phänomenologie des Geistes* (51981)[1807] einer immanenten Kritik zu unterziehen.

Die Wende zur *Erkenntniskritik* ist deshalb bis in die Gegenwart ambivalent geblieben: sie bewegt sich zwischen Fundamentalismus, ‚neuer Bescheidenheit‘ und Versuchen, alternative philosophische Wege zu erkunden, die das kritische Potential von Philosophie mit *Sachhaltigkeit* zu versöhnen trachten. Durch die Verbesserung der Klarheit hinsichtlich der *Voraussetzungen* von Erkenntnis schwindet auch das Vertrauen in die Vernunft etwas *erkennen* zu können, dass nicht an *wissenschaftlichen* Standards gemessen werden kann. Das Selbstverständnis von Philosophie bildet sich seither (und vermehrt mit Beginn des vergangenen Jahrhunderts) in besonderer Weise in ihrem Verhältnis zur Wissenschaft²⁴. Der *Wiener Kreis*²⁵ und wiederum die *Phänomenologie* E. Husserls (1992)[1930] können als Beispiele für zwei entgegengesetzte Pole darauf zu antworten gesehen werden: die tendenzielle Überführung von Philosophie in Wissenschaft oder das Festhalten an ihr als unabhängige Grundlagendisziplin. Auch deshalb gehört es seit der Moderne ‚zum guten Ton‘ in der Philosophie mit dem Vorlegen einer Theorie zugleich einen Vorschlag für ihre Aufgabe, ihren Gegenstandsbereich, ihre Methode und ihre *Differenz* zu Wissenschaft (und Kunst)²⁶ zu präsentieren.

Zweifelhaft ist nach diesen Entwicklungen geworden, ob Philosophie immer noch als die „die höchste Wissenschaft [...] des im höchsten Sinne Erkennbaren“ (Aristoteles 1995, 5f., 982b) gelten kann, sofern damit *sachhaltige* Aussagen über ‚das Sein‘ insgesamt intendiert sind. Seit I. Kant wird sie sich verstärkt ihres prekären (wissenschaftlichen) Status bewusst. Er begreift in der transzendentalen Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* (72011)[1781] den Status von Philosophie – im Unterschied zu Mathematik (und Naturwissenschaft²⁷) – als problematisch, indem er argumentiert: „Die Gründlichkeit der Mathematik beruht auf Definitionen, Axiomen, Demonstrationen [...] keines dieser

²⁴ Für G. Deleuze fungiert hierbei H. Bergson als Vorbild. Vgl. dazu: D. Smith (2012).

²⁵ Vgl. dazu bspw. Neurath (1979).

²⁶ G. Deleuze entwickelt seine Unterscheidungen vor allem in: *Was ist Philosophie?* (2000) [1991].

²⁷ Siehe Kant (72011) [1781], 654ff., A 772, B 800ff.

Stücke [könne, N. K.] in dem Sinne, darin sie der Mathematiker nimmt, von der Philosophie [...] geleistet, noch nachgeahmet werden.“ (Kant 2011 [1781], 622, A 727) Das findet seinen Grund in der „Konstruktion der Begriffe in der Anschauung“ (A 732), die der Vernunft bei ihren Urteilen nicht zur Verfügung steht. Für Kant allerdings liegt darin nicht nur eine Schwäche, eine Begrenzung von Philosophie, sondern sie ist ebenso Ausdruck ihrer besonderen Aufgabe. Die Transzendentalphilosophie untersucht die Grundlagen von Erkenntnis *insgesamt* (d. h. nicht nur der Wissenschaft), wodurch sie einen klar unterschiedenen Forschungsbereich für sich festlegt und ihre Stellung als oberste der Wissenschaften erneut behauptet. Rückblickend erscheint dieser Anspruch als einer der letzten Versuche der Philosophie ihren besonderen Status aufrecht zu erhalten. Trotz des scheinbar unaufhaltsamen Verlustes dieser ‚Sonderrolle‘ wird – unter sich verändernden Konstellationen und sich ausbreitender Zweifel – bis in die Gegenwart an der Überzeugung festzuhalten versucht, Philosophie sei ein Forschungsgebiet eigener Dignität, denn sie würde (beispielsweise) als *theoretische* Fragen und Probleme diskutieren, die dort ansetzen, wo der *common sense* selbst der avanciertesten Wissenschaft die Geltung der eigenen Prämissen annehmen müsse²⁸, ohne jedoch selbst ein sicheres Fundament für wissenschaftliche Erkenntnis weiterhin ‚vorweisen‘ zu können. In der daraus resultierenden – indirekt erzwungenen – Bescheidenheit der Philosophie²⁹, die neben immanenten Faktoren besonders dem Aufstieg der modernen *Naturwissenschaften* geschuldet ist, entzieht sie sich zunehmend ihrer Rolle als gleichwertige Teilnehmerin am öffentlichen Diskurs und beschränkt sich auf die Funktion als „Platzhalter und Interpret“ (Habermas 1983, 22). Auch in dieser Hinsicht bezieht G. Deleuze Stellung, wenn er im Anschluss an den Mai

²⁸ Darin liegt keineswegs ein Mangel der Wissenschaften, denn die Philosophie bezahlt ihr Insistieren, noch die scheinbar evidentesten Voraussetzungen einer Aufklärung zuzuführen, mit ihrem epistemisch fragwürdigen Status. Der Mangel liegt deshalb – wenn es dieses Ausdrucks überhaupt bedarf – in unserem ‚Erkenntnisvermögen‘ (I. Kant) und nicht in einer seiner Gestalten.

²⁹ Nach dem Zerfall des Deutschen Idealismus beginnt bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die teilweise Zurücknahme philosophischer Erkenntnisansprüche. W. Dilthey unterscheidet bekanntlich zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, deren Grundlegung nunmehr die Aufgabe der Philosophie sei und fügt hinzu: „Aber sie *schränkt* [...] ihr Problem auf das Gebiet der Geisteswissenschaften ein.“ (Dilthey 1959 [1883], 116) Damit setzt W. Dilthey einen weiteren Schritt in der Rückbildung der Erkenntnistheorie, die es nunmehr mit dem Verstehen der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt und in weiterer Folge mit den ‚Weltanschauungen‘ zu tun hat – nicht weniger, aber auch nicht mehr.

1968 die *Differenzphilosophie* als Intervention im Raum des Politischen³⁰ und in Hinblick auf ihre *theoretische* Seite als die *Schaffung* neuer Begriffe denkt. Letzteres versteht er als die spezifische Leistung der Philosophie, deren *praktische* und *gesellschaftstheoretische* Implikationen in seinen späteren Schriften vermehrt zum Ausdruck kommen³¹.

Das methodische Selbstverständnis von Philosophie, ob *hermeneutisch*, *kritisch*, *skeptisch*, *transzendental*, *dialektisch* oder gar *analytisch*, ob als *System*, in Form von *Aphorismen* (F. Nietzsche) oder als Sammlung von ‚*Bemerkungen*‘ (L. Wittgenstein), sucht ihr Gemeinsames nicht zuletzt in der Auseinandersetzung um die *Differenz* von dem in der Wissenschaft, wie in der gesellschaftlichen Praxis ›Gegebenen‹³². Bei aller Heterogenität der Positionen und dem voneinander *abweichenden* Gehalt ihrer Philosophie haben sich Vertreter der philosophischen Moderne, wie D. Hume³³, H. Bergson³⁴, und F. Nietzsche³⁵ immer wieder an jener Differenz abgearbeitet. An allen drei genannten Autoren (und nicht nur an ihnen) hat G. Deleuze die Möglichkeit einer ‚anderen‘ Philosophie zu zeigen versucht³⁶. Für G. Deleuze bilden sie einen Gegenpol zum ‚Mainstream‘ der abendländischen Philosophie, vor allem durch ihr abweichendes Konzept von Rationalität und damit der Kritik an der *Repräsentation* als der dominierenden Vorstellung, die das Denken von sich selbst hat. Eine erste allgemeine Deutung von G. Deleuze’ Ansatz ist nach dem bisher Gesagten darin zu erkennen, dass er nicht so sehr auf der Seite jener zu finden ist, denen es um die Bestimmung der

³⁰ Vgl. dazu beispielsweise die Aufsatzsammlung: *Die einsame Insel* (2003)[2002], sowie die Gespräche in: *Unterhandlungen* (1993) [1990]. In der politischen Philosophie knüpfen unter anderem M. Hardt und A. Negri in ihrem Buch *Empire* (2002)[2000] an G. Deleuze an.

³¹ Vgl. *Anti-Ödipus* (1977)[1972].

³² Zum Problem des ‚Gegebenen‘ in der Erkenntnistheorie siehe: J. McDowell (1998)[1996], *Geist und Welt*.

³³ D. Humes Beitrag kann in diesem Zusammenhang unter anderem darin gesehen werden, dass er trotz, oder vielleicht gerade wegen seiner Skepsis, ein analytisches Instrumentarium entwickelt hat, dem wir einen Fortschritt zu mehr Transparenz und einen Abbau von Illusionen hinsichtlich der Leistungsfähigkeit menschlicher Vernunft verdanken. Vgl. beispielsweise die berühmte Unterscheidung von Sein und Sollen, die als Zuwachs an Differenzierung im Rahmen philosophischer Theoriebildung zu lesen wäre. Siehe D. Hume (1978)[1740] G. Deleuze (1997) [1953] entdeckt aber vor allem ein *Differenzprinzip* (in Kapitel 5: Empirismus und Subjektivität) in der Philosophie D. Humes.

³⁴ Vgl. dazu den Abschnitt 2.3 dieser Arbeit.

³⁵ Im 19. Jahrhundert war es vor allem F. Nietzsche, der wesentlich zur Kritik der Philosophie beigetragen, aber gleichzeitig an deren spezifisch kritischem Anspruch festgehalten und versucht hat, sie von ihren metaphysischen ‚Schlacken‘ zu befreien.

³⁶ Vgl. dazu Rölli (2012), Hardt (1993).

Grenzen von Philosophie geht (wie I. Kant und L. Wittgenstein³⁷ als zwei herausragenden Beispielen), sondern darum, ihre überlieferten *Ansprüche* auf neue Weise einzulösen und sich nicht (auch nicht von der Wissenschaft) von den ‚großen Themen‘ – und hier vor allem der Ontologie – abbringen zu lassen (letzteres stellt eine neuerliche Parallele zu Hegel dar).

Das Verhältnis von Philosophie zur Wissenschaft bleibt aber prekär. Adorno verweist in der *Negativen Dialektik* (1966) darauf, dass es angesichts der Entwicklung der abendländischen Rationalität ungewiss sei, ob es einen Ort für Philosophie jenseits wissenschaftlicher Methodik überhaupt geben könne. Die Philosophie scheint dabei in mancher Hinsicht zwischen (partieller) Selbstauflösung und der Behauptung absoluter Autonomie (beispielsweise bei Heidegger³⁸) zu changieren, die mit einer eigentümlichen Dialektik einhergeht. Bereits in der frühen Sprachanalyse am Beginn des 20. Jahrhunderts, im Wiener Kreis, bzw. im logischen Empirismus wird die Frage nach der Differenz zur Wissenschaft heftig diskutiert. Im Gegensatz zu den eigenen Beteuerungen – und wie *paradoxal*³⁹ auch immer – lässt sich auch in diesen Debatten der Anspruch ausmachen, über Probleme sprechen zu müssen, die erst virulent werden, wenn mit der stillschweigenden Übereinkunft, im Großen und Ganzen hätte schon alles seine Ordnung⁴⁰, gebrochen wird. Die scheinbare Alternativlosigkeit einer *bestimmten* Form (abendländischer) Rationalität zu widerlegen, sie nicht weiter verfestigen zu

³⁷ Siehe Kant (1781) [1781] und Wittgenstein (1984) [1922], TLP.

³⁸ Siehe Heidegger (1979) [1927] Zur Kritik vgl. Adorno (1966).

³⁹ Darin kann gerade eine der Stärken der *Sprachanalytischen Philosophie* gesehen werden, dass sie die philosophische Perspektive auf grundlegende Art und Weise einer Problematisierung unterzogen, sie als paradoxale fortgeführt und damit zum Bewusstsein ihrer eigenen Fragwürdigkeit gebracht hat. Hierunter ließe sich m. E. unter anderem L. Wittgensteins berühmtes Diktum am Ende des *Tractatus* subsumieren: „*Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist.*“ (Wittgenstein 1984 [1922], 85, 6.54) Darin verbirgt sich eine Paradoxie *in nuce*, die ihren Ausdruck, bzw. ihre Antwort in seiner späteren Schrift *Philosophische Untersuchungen* (1953) findet, indem er die für abgeschlossen gehaltenen Probleme auf genuin *philosophische* Weise wieder aufnimmt. Vertreter des logischen Empirismus, wie M. Schlick, oder R. Carnap, verfahren rückblickend insofern paradoxal in ihrer Ablehnung von Philosophie, als die *Norm* der Naturwissenschaft mit *philosophischen* Argumenten begründet werden muss, denn die Affirmation einer *bestimmten* Form von Erkenntnis setzt deren Deutung als ausgezeichnete Repräsentanz voraus, d. h. das Urteil über *Wissenschaft* (als Objekttheorie) erzwingt den Schritt in die nächst höhere Abstraktionsebene, in der diese erst selbst zum Gegenstand werden kann (Metatheorie). Vgl. dazu B. Stroud (2000).

⁴⁰ O. Neurath, H. Hahn u. a. sind Beispiele dafür, diese Überzeugung – trotz aller Affirmation wissenschaftlicher Rationalität – nicht zu teilen; vgl. dazu bereits ihr ‚Manifest‘: Wissenschaftliche Weltauffassung – der Wiener Kreis. In: O. Neurath (1979) [1929], S. 81-101. Insofern bleibt die Kritik Adornos am Positivismus in mancher Hinsicht zu pauschal.

lassen und auch gegen die *Verwissenschaftlichung* von Philosophie⁴¹ aufzutreten lässt sich als ein wesentliches Ziel des *Transzendentalen Empirismus* von G. Deleuze verstehen. Wie viel *Ungedachtes* noch darauf wartet nicht mehr bloß *virtuell* zu existieren, sondern *aktuell* zu werden⁴², könne nur durch insistierende begriffliche Arbeit einer sich als ‚unzeitgemäß‘⁴³ begreifenden Philosophie gezeigt werden. Am Anspruch philosophischen Denkens, Sprechens und Schreibens festzuhalten bedeutet nicht nur für G. Deleuze, sie als *differentiell* zu bestimmen auch in dem Sinn, dass sie – gemessen an der Entwicklung der empirischen Wissenschaften und deren Institutionalisierungsformen seit der Moderne – zwar eine Disziplin unter anderen, zugleich aber *mehr* intendiert als „eine tolerierte Enklave [zu sein, N. K.], die als solche bereits dem widerstreitet, was sie sein möchte: ein nicht Partikulares.“ (Adorno 1963, 12)⁴⁴ Erst die Einlösung dieser Aufgabe würde es der Philosophie ermöglichen, sowohl ihrem prekären Status, dessen sich auch G. Deleuze vor allem aus seiner Kenntnis H. Bergsons bewusst ist, als auch dem ‚Zwang‘ gerecht zu werden, jene *Unruhe* des Denkens, die sie antreibt und die ihren Erkenntnisanspruch *in nuce* enthält, zum Ausdruck zu bringen⁴⁵. Wozu aber diese ‚Ausschweifungen‘ zum Status von Philosophie insgesamt? Sie haben in diesem Zusammenhang insbesondere die Aufgabe, deutlich zu machen, welche Vorüberlegungen notwendig sind, um das Selbstverständnis und die Relevanz des *Transzendentalen Empirismus* angemessen begreifen, ihn als in der Gegenwart verankert denken zu können und sie möchten die *konkrete* Auseinandersetzung mit der Differenzphilosophie vorbereiten.

Wenn Philosophie nie ausschließlich als Faktum existiert, sondern als Bewegung von Gedanken, als Folge nicht abschließbarer und gleichwohl endlicher Denk- und Sprechakte, dann geht es in der Auseinandersetzung mit dem *Transzendentalen*

⁴¹ Vgl. dazu ebenfalls kritisch: P. Bieri (2009).

⁴² Siehe DW 264ff.

⁴³ Auch diesbezüglich hat F. Nietzsche der Philosophie einen Spiegel vorgehalten und sie als notwendig unzeitgemäß charakterisiert. Siehe: F. Nietzsche (1988)[1873-76]. Zur Wirksamkeit F. Nietzsches bemerkt Theodor W. Adorno: „*Nietzsches Befreiendes, wahrhaft eine Kehre des europäischen Denkens, [...] war, daß er derlei Mysterien [d.i. der spekulative Begriff Hegels etc., N. K.] aussprach.*“ (Adorno 1966, 34) Das hat freilich auch Adorno nicht daran gehindert an einer modifizierten *Dialektik* festzuhalten.

⁴⁴ G. Deleuze erkennt erst spät in *Was ist Philosophie?* (2000) [1991] die Parallelen zur Kritischen Theorie.

⁴⁵ In diesem Zusammenhang können die zahlreichen Referenzen auf die Psychoanalyse S. Freuds, wie auch besonders die Bezugnahme auf F. Nietzsche gedeutet werden.

Empirismus ebenso darum, seine gedanklichen Operationen so weit als möglich offen zu legen (siehe Abschnitt 1.4 und Kapitel 4 dieser Arbeit – zur Kritik). Wenn sich Philosophie stets bezogen auf eine durchaus als unverfügbar zu begreifende ‚Totalität‘ (G. W. F. Hegel) darstellt, deren Teil, respektive deren Moment sie selbst bildet, dann bedeutet es, dass auch die eigenen *Voraussetzungen* in ihren Aufgabenbereich fallen. Will Philosophie sich nicht vollständig in der ihr zugewiesenen institutionell-disziplinären Identität erschöpfen, muss sie – und jeder ihrer Bereiche – den Blick auf das Ganze (und sei es als ein zu destruierendes Phantasma) richten. F. W. J. Schelling⁴⁶ entwickelt in seinen frühen Texten folgende Denkfigur: „*Philosophie ist nicht etwas, was unserem Geiste ohne sein Zuthun, ursprünglich und von Natur beiwohnt. Sie ist durchaus ein Werk der Freiheit [...] und darum ist auch die Idee von Philosophie nur das Resultat der Philosophie selbst, welche als eine unendliche Wissenschaft zugleich die Wissenschaft von sich selbst ist.*“ (Schelling 1985 [1797], 249) Auch ohne die Emphase F. W. J. Schellings zu teilen, ist es unter diesen Prämissen plausibel der Philosophie, *sofern* sie sich nicht auf *eine* Perspektive oder *einen* Bereich der Wirklichkeit beschränken lassen will, die Aufgabe zuzuerkennen sich selbst jeweils in ihrer Zeit zu entwerfen und deshalb sich zum Gegenstand zu haben, weil ihre Identität nie isoliert von einem *differenziell* zu bestimmenden *Zusammenhang*, der ihr gleichwohl nicht als Tatsache zur Verfügung steht, gedacht werden kann. Weder ist damit ein Begründungsfundamentalismus zwingend verbunden, wie ihn F. W. J. Schelling vertreten hat, noch bedarf es dazu der Annahme, transzendente Subjektivität wäre der einzige Ort ihrer Verwirklichung. Beides wird von G. Deleuze angegriffen, der aber die Auffassung teilt, Philosophie müsse ‚gemacht‘ werden: sie ist Produktion, nicht ‚bloße‘ Reflexion⁴⁷. In großer Nähe zu Schelling heißt es dazu in *Proust und die Zeichen* (1993) [1964]: „*Der Akt des Denkens entspringt nicht einer einfachen natürlichen Möglichkeit. Er ist im Gegenteil die einzige wahrhafte Schöpfung. Die Schöpfung ist die Genese des Denkaktes im Denken selbst.*“ (Deleuze 1993 [1964], S. 80)

Wenn Philosophie schließlich sich in ihrer Differenz zu begreifen versucht und erkennt, nicht etwas sein zu müssen – nämlich Wissenschaft – , das sie (wie wir seit I. Kant

⁴⁶ Die Nähe von G. Deleuze zu Schelling hebt Rölli (2002) hervor. Vgl. DW 243, 291.

⁴⁷ Siehe: *Was ist Philosophie?* (2000) [1991].

wissen) nicht einlösen kann, ohne gleichzeitig ihre Berechtigung zu verlieren, so liegt es an ihr, obzwar prekär wie seit jeher, aber aus eigenem Anspruch, ihre *Bestimmung* vermittelt jener Differenz und in Auseinandersetzung mit den konkreten Bedingungen zu entfalten, indem sie ihren *Unterschied* als solchen selbst hervorbringt. Der Blick auf die Geschichte der Philosophie ermöglicht es heute – in erneuernder Relektüre – etwas sichtbar zu machen, nämlich ihren Versuch, die eigenen *Grenzen* des Erkennbaren und Sagbaren immer deutlicher zu begreifen *und* ebenso, die als solche *erkannten* Grenzen nicht völlig zu akzeptieren, sie beständig hinauszuschieben in der sich gleichzeitig vollziehenden Einsicht, dass jede Grenzziehung *auch* das Resultat ihrer selbst darstellt. Philosophie ist deshalb stets dem ‚Zwang‘⁴⁸ unterworfen sich in Auseinandersetzung mit ihrer Epoche und den ›anderen Künsten und Wissenschaften‹ (Nelson Goodman) der eigenen Position bewusst zu werden und ihre ‚unendliche‘ Aufgabe erneut in Angriff zu nehmen. Philosophieren als Tätigkeit bedeutet dann, in jedem Detail zugleich an der Philosophie insgesamt⁴⁹ zu arbeiten, damit sie nicht durch die Isolierung einzelner Momente die Möglichkeit zur Verwandlung ihrer selbst, ihrer Differenz und wenigstens ein Stück weit ihrer Bedingungen vergibt. Auch in dieser Hinsicht kann der *Transzendente Empirismus* als Versuch gedeutet werden, durch ein neues Konzept des Denkens, wie auch durch die Bezugnahme auf ‚das Sein‘ abermals eine Wende in der Philosophie zu vollziehen und sie auf diese Weise als *andere* wieder zu ‚erschaffen‘.

1.2 Strukturen: Transformationen des Transzendentalen. Zwischen Sprachanalyse und Poststrukturalismus.⁵⁰

Sowohl für Hegel, als auch für die nachfolgenden philosophischen Theorien bildet die Transzendentalphilosophie einen zentralen *Referenzpunkt* – sei es affirmativ, oder – wie im Fall von G. Deleuze – in Abgrenzung zu ihr. In den beiden folgenden Abschnitten dienen R. Brandom, M. Foucault und G. Deleuze beispielhaft als Ansätze, die für *Variationen* transzendentalphilosophischer Motive stehen. Bei aller Differenz

⁴⁸ Vgl. DW 130ff.

⁴⁹ D. h. ein *experimentum rationis* durchzuführen insofern als die Möglichkeiten von Rationalität selbst Gegenstand einer experimentellen Haltung werden, um ihre Grenzen neu bestimmen zu können.

⁵⁰ Natürliche wären auch noch andere Varianten zu untersuchen, wie die transzendente Phänomenologie E. Husserls, die Transzendentalpragmatik K. O. Apels, die Universalpragmatik J. Habermas' und die Gerechtigkeitstheorie J. Rawls', um nur einige bekannte Beispiele zu nennen.

zwischen den beiden Positionen scheint es bemerkenswert, dass bei R. Brandom und bei G. Deleuze (auf höchst unterschiedliche Weise) versucht wird die klassische Theorie der *Repräsentation* zu überwinden und durch ein Konzept des *Ausdrucks* zu ersetzen. Während sich aber Brandom an der Logik und deren Möglichkeit orientiert, Regeln der Begründung (des Schlussfolgerns oder der Inferenz) *explizit* zu machen, d. h. auszudrücken, greift Deleuze auf B. Spinoza⁵¹ zurück, in dessen rationalistischer Konzeption sich die *eine* Substanz (Gott) in den Formen und Wesen ausdrückt, sodass ein Immanenzzusammenhang entsteht, der durch kein ‚Jenseits‘ mehr begründet zu werden braucht.

Die folgende knappe Darstellung versucht auch die bis in die Gegenwart reichenden ‚Wirkungen‘ der Transzendentalphilosophie und die damit unvermeidlich einhergehenden Festlegungen darzustellen und deutlich zu machen, von denen G. Deleuze sich abheben möchte.

1.2.1 Die Wiederentdeckung des Transzendentalen in der post-analytischen Philosophie.

Vorbereitet wurde der Übergang zu einer Wiederentdeckung der Transzendentalphilosophie *mittelbar* durch W. Quine⁵², der in seinem Aufsatz *Zwei Dogmen des Empirismus* (1979)[1953] die beiden fundamentalen Annahmen des logischen Empirismus kritisiert: die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen und die Überzeugung, unsere Erkenntnis würde letztlich in der Bezugnahme auf unmittelbare Erfahrung gründen. Er kommt dabei zu folgendem Schluss: „*Direkter formuliert: das eine Dogma stützt das andere deutlich auf die folgende Weise: solange es als sinnvoll gilt, allgemein von der Bestätigung oder der Schwächung einer Aussage zu reden, scheint es ebenfalls sinnvoll zu sein, von einem Grenzfall einer Aussage zu reden, der ohne weiteres ipso facto, komme was da will, bestätigt ist; und eine solche Aussage ist analytisch.*“ (Quine 1979 [1953], 46) Wenn diese Problembeschreibung und die Kritik daran zutrifft, dann wäre auch die Vorstellung der *Verifikation* einzelner Aussagen nicht mehr zu halten und für W. O. Quine der

⁵¹ Vgl. Deleuze (1993) [1968].

⁵² Vgl. P. Hacker (1997)[1996], S. 363ff., S. 371ff.

Übergang zu einer holistischen Position unvermeidbar. Seine Kritik führt ihn schließlich zu einer „*Annäherung an den Pragmatismus*“ (Quine 1979[1953], 27), eine Entwicklung, die bis heute nichts an Attraktivität eingebüßt hat.⁵³

Nach der scharfen Kritik W. Quines an den beiden ‚Dogmen‘ des logischen Empirismus und an der problematischen Begründung der Methode der Analyse, zeigt P. F. Strawson in *Einzelding und logisches Subjekt* (1983)[1959], wie die von I. Kant entwickelte transzendente Methode auf eine Untersuchung zur ‚deskriptiven Metaphysik‘ angewendet werden kann. Damit war nicht nur die Rezeption des Idealismus in Gestalt Immanuel Kants zurückgekehrt, sondern darüber hinaus wurde die Metaphysik erneut zu einem Thema, das mit den – sprachphilosophisch modifizierten – Methoden der transzendentalen Analyse zu grundlegenden Einsichten in die menschliche Erkenntnisweise zu führen versprach. „*Deskriptive Metaphysik begnügt sich damit, die tatsächliche [Hervorhebung, N. K.] Struktur unseres Denkens über die Welt zu beschreiben.*“ (Strawson 1983 [1959], 9) Der Begriff der Metaphysik erfährt dadurch eine Veränderung seiner Bedeutung. Nicht mehr die Struktur des ‚Seins‘ ist ihr Gegenstand, sondern wie wir diese Struktur denken. Damit wird die ‚kopernikanische Wende‘ I. Kants, nämlich der Perspektivenwechsel von einer an den Gegenständen orientierten Theorie zu einer Theorie des nunmehr sprachlichen Subjekts, auf der Ebene der analytischen Philosophie erneuert. Der Anspruch, die ‚tatsächliche‘ Struktur zu erkennen löst dabei die „*Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen*“ (Kant 72011 [1781], A94, 132) ab. Die Aufgabe besteht darin, jene Voraussetzungen zu identifizieren, die erfüllt sein müssen, damit wir uns auf ‚die Welt‘ beziehen können. P. F. Strawson zielt auf eine Struktur, die plausibel machen kann, warum uns die Welt als aus materiellen Gegenständen mit Eigenschaften bestehend erscheint.

Das Verfahren, das P. F. Strawson in *Einzelding und logisches Subjekt* (1983)[1959] zur Anwendung bringt, versteht der Autor als transzendental, insofern er die allgemeinen Grundlagen unseres ‚Begriffssystems‘ zu rekonstruieren beansprucht, wodurch wir – wie erwähnt – auf materielle Gegenstände als basale Referenz festgelegt sind (vgl. Strawson 1983[1959], 47ff.). An entscheidender Stelle rekapituliert er zunächst seine

⁵³ Siehe R. Brandom (2000)[1994], *Expressive Vernunft*.

Argumentation wie folgt: „Nimmt man eine bestimmte allgemeine Beschaffenheit unseres Begriffssystems für Einzelding-Identifikation als gegeben an, so folgt, daß materielle Körper die grundlegenden Einzeldinge sein müssen.“ (Strawson 1983 [1959], 50) Indem wir Dinge in Raum und Zeit identifizieren, so argumentiert P. F. Strawson, setzen wir voraus, dass es materielle Einzeldinge sind, auf die wir uns primär beziehen. Alle weiteren Arten von Dingen können wir nur auf dieser Basis identifizieren. Das sei eine Konsequenz aus der Struktur unseres Begriffssystems⁵⁴. Die Schwierigkeit eines solchen Arguments besteht nun darin, dass wir keine von unserem Begriffssystem unabhängige Position einnehmen können. Die Rekonstruktion benutzt bereits jene Struktur, die sie zu rekonstruieren beansprucht. P. F. Strawson bringt dieses Problem selbst zum Ausdruck, wenn er bemerkt: „Es ist nicht etwa so, daß wir einerseits ein Begriffssystem besitzen, das uns vor ein bestimmtes Problem der Einzelding-Identifikation stellt, während andererseits materielle Objekte existieren, die hinreichend ergiebig und beständig sind, um die Lösung solcher Probleme zu ermöglichen. Das Problem existiert nur, weil eine Lösung möglich ist. [Hervorhebung, N. K.] Entsprechendes gilt für alle transzendentalen Argumente.“ (Strawson 1983 [1959], 50) Das Problem kann demnach nicht unter Bezugnahme auf ‚äußere‘ Objekte gelöst werden, sondern nur immanent, als Analyse unseres Begriffssystems und der ihm impliziten Voraussetzungen. Anders ausgedrückt: transzendente Argumente sind selbstreferentiell. Darin kehrt implizit der Einwand G. W. F. Hegels gegen I. Kant in modifizierter Form wieder, dass es eine durchaus problematische Voraussetzung sei, (zuerst) die Möglichkeit der (sprachlichen) Erkenntnis zu prüfen, bevor etwas Wahres erkannt werden könne, obwohl dabei die Erkenntnisfähigkeit bereits – nicht nur angenommen, sondern – vollzogen wird. Daraus folgt aber andererseits nicht unmittelbar die Sinnlosigkeit solcher Argumente, wie die an P. F. Strawson anknüpfenden Diskussionen um ‚transcendental arguments‘ zeigen, die mit sprachanalytischen Mitteln versuchen ein besseres inhaltliches, wie methodisches Verständnis der Geltungsbedingungen transzendentaler Analysen zu erreichen. P. F. Strawson verknüpft dabei die Bezugnahme auf den transzendentalen Idealismus I. Kants mit dem Festhalten an den Kriterien sprachanalytischer

⁵⁴ Zur Metakritik an dieser Position vgl. Davidson (1986)[1974].

Argumentation. Diese Interpretation seines Ansatzes findet ihre Bestätigung in P. F. Strawsons Kommentar von I. Kants *Kritik der reinen Vernunft* (72011) [1781], die er in seinem Buch *Die Grenzen des Sinns* (1992)[1966] vorgelegt hat. Darin unterscheidet der Autor hinsichtlich I. Kants Transzendentalphilosophie zwischen dem erkenntnistheoretisch-analytischen und dem metaphysischen Anteil in der *Kritik* (72011)[1781]. Die Aufgabe sieht er darin, die „beiden Gesichter der Kritik“ voneinander zu trennen, „so daß das zentrale Problem für ein Verständnis der Kritik genau dies ist, alles, was mit dieser Lehre [d. i. die Metaphysik des transzendentalen Idealismus, N. K.] zusammenhängt, zu lösen von dem analytischen Argument, das tatsächlich von ihr unabhängig ist.“ (Strawson 1992 [1966], 12)⁵⁵ Die Kriterien für diese Trennung entnimmt P. F. Strawson der Sprachanalyse. Die Transzendentalphilosophie I. Kants wird nicht in toto verworfen, sondern nur jene Aspekte, die sich der Intention der *Grenzziehung*, wie sie in der *Kritik* (72011)[1781] selbst bereits vorliegt, entgegen stellen. Gleichzeitig unterliegt auch die Sprachanalyse einer Transformation. Sie wird nicht nur durchlässig für die Fragen der Tradition, wie jene der Metaphysik, sondern die *Analyse* selbst verliert den Charakter eines die Sache der Philosophie präjudizierenden Verfahrens und wird zu einer Methode, deren Kapazität zur Lösung philosophischer Probleme selbst als begrenzt erkannt werden kann⁵⁶.

R. Brandom, der mit seinem systematischen Hauptwerk *Expressive Vernunft (Making it Explicit)* 2000 [1994] eine grundlegende Relektüre sowohl der analytischen wie der ‚kontinentalen‘ Tradition der *theoretischen* Philosophie vorgelegt hat, entwickelt einen *Inferentialismus*, der sowohl Semantik, wie auch Pragmatik und Logik in ein neues Licht rückt. In der *Semantik* kommt nicht mehr der Theorie der *Repräsentation* der Primat zu, sondern dem *Ausdruck (der Expression)*, weshalb Begriffe erst im Rahmen einer durch *Schlussfolgerungen* (Inferenzen) gegliederten Artikulation des *Austausches von Geltungsansprüchen* einen Gehalt zugewiesen bekommen. Damit wird ebenso die Rolle der *Pragmatik* verändert, insofern die soziale Praxis „als ein *Geben und Verlangen von Gründen*“ (Brandom 2000 [1994], 17) interpretiert wird, die *Normen* bereit hält mit

⁵⁵ Dabei verfolgt P. F. Strawson eine analoge Strategie, wie sie bspw. von R. Brandom in Bezug auf Hegel angewendet wird: die spekulativen von den erkenntniskritischen Momenten zu trennen.

⁵⁶ Vgl. Dummett (1993).

deren Hilfe die Berechtigung und gegebenenfalls die Einlösung eines Geltungsanspruchs beurteilt werden können. Semantik und Pragmatik greifen dabei auf eine Weise ineinander, dass der Autor auch die formale Logik in ihrer *expressiven* Rolle neu bestimmt⁵⁷, anstatt sie – wie üblich – auf ihre Funktion des Beweises festzulegen. R. Brandom nennt I. Kant⁵⁸, G. Frege, L. Wittgenstein und W. Sellars⁵⁹ als seine primären Referenzen. Dazu kommt auf besondere Weise G. W. F. Hegel, den R. Brandom bei der Entwicklung des Begriffs der *Inferenz* als entscheidenden Philosophen begreift, der die „Umkehrung der traditionellen Reihenfolge der semantischen Erklärung“ (Brandom 2000 [1994], 156) vollzogen hätte. Der Weg der Erklärung würde demnach nicht mehr von der Repräsentation zur Folgerungsbeziehung (der materialen Inferenz)⁶⁰ führen, sondern in entgegen gesetzter Richtung aus der Inferenz die Möglichkeit der Repräsentation zu erläutern versuchen. Die Schlüsselbegriffe Hegels sind für R. Brandom solche, die sich bereits inferentialistisch deuten lassen: „Die beiden semantischen Hauptbegriffe Hegels in der Phänomenologie [des Geistes, N. K.] sind inferentielle: »Vermittlung«, sein Terminus für inferentielle Gliederung, leitet sich von der Rolle des Mittelbegriffs im Syllogismus her. »Bestimmte Negation« ist sein Ausdruck für materiale Inkompatibilität, woraus für ihn der Begriff der formalen Negation abstrahiert ist.“ (Brandom 2000[1994], 156) R. Brandom versucht zu zeigen, dass Hegel sowohl einen Begriff für den *inferentiellen* Zusammenhang jenseits des einzelnen Urteils, als auch ein Konzept für die Entwicklung formaler Negation aus der *materialen* Entgegensetzung formuliert hatte. In Hegels Idealismus sieht er „eine Synthese von aufgeklärtem Inferentialismus und romantischem Expressivismus“ (Brandom 2000[1994], 157), womit der logische, wie der semantische Aspekt der Inferenz und die Ausdrucksbeziehung (die der Repräsentation vorgeordnet wird) sprachlicher *Praxis* bereits vorhanden gewesen wäre. Seine eigene Position sieht R. Brandom als Teil dieser „Tradition, der sich der hier verfolgte Ansatz [des Inferentialismus, N. K.] verpflichtet weiß“. (Brandom 2000[1994], 917, Fn. 38) Damit scheint G. W. F. Hegel nunmehr auch im Zentrum *gegenwärtigen*

⁵⁷ Vgl. R. Brandom (2000)[1994], Kapitel 2.4.2 – 2.4.4, S. 163-173.

⁵⁸ Die Bezugnahmen R. Brandoms (2000) [1994] auf I. Kant sind zahlreich, vgl. bspw. S. 41ff., 72ff., 147ff., 662ff., 851ff.

⁵⁹ Vgl. R. Brandom (2000)[1994], besonders die Kapitel 1.2 – 1.4, S. 41- 94.

⁶⁰ Vgl. R. Brandom (2000)[1994], Kapitel 2.3.5, S. 157f.

sprachanalytischen Philosophierens angekommen. Die Frage ist demnach, wie weit die Identifikation mit Hegel auf der Ebene der theoretischen Philosophie bei R. Brandom geht, bzw. ob die Trennung zwischen der erkenntnistheoretischen und der *metaphysischen* Seite des absoluten Idealismus durchgehalten werden kann? J. Habermas unternimmt es in seinem Aufsatz *Von Kant zu Hegel. Zu Robert Brandoms Sprachpragmatik* (1999) auf die Problematik einer Verbindung von Kant und Hegel in der Theorie R. Brandoms eine Antwort zu geben. Eine Schwierigkeit vor der der Inferentialismus R. Brandoms steht, ergibt sich aus dessen Position, die Praxis des *scorekeeping*⁶¹ miteinander kommunizierender Akteure in den Mittelpunkt zu stellen und gleichzeitig den *objektiven* Gehalt der ausgetauschten Argumente zu plausibilisieren. Die ‚Lösung‘, die der Autor aus der Sicht von J. Habermas vorschlägt, scheint einem „*metaphysischen Begriffsrealismus*“ (Habermas 1999, 166) nahe zu kommen. „*Brandom sieht nämlich die Objektivität unserer Begriffe und materialen Schlußregeln in einer an sich begrifflich strukturierten Welt verankert.*“ (Habermas 1999, 166) Demzufolge würde R. Brandom bei dem Versuch die *realistischen* Intentionen seines Ansatzes einzulösen einer ‚Dialektik‘ unterliegen, die ihn schließlich dazu führt die *Identität* von Begriff und Sache erneut zu präsupponieren. Als Beleg sei auf eine zentrale Passage verwiesen, die J. Habermas zur Untermauerung seiner These heranzieht: „*Diese Konzeption der Begriffe als inferentiell gegliedert erlaubt es, ein Bild vom Denken und von der Welt, auf die es sich richtet, zu zeichnen, in dem Denken und Welt als gleichermaßen und in den bevorzugten Fällen als identisch begrifflich gegliedert dargestellt werden. Tatsachen sind nichts anderes als wahre Behauptungen.*“⁶² (Brandom 2000[1994], 862) Wenn es demnach darum geht, welchen *Begriff* sich R. Brandom vom Begriff macht, scheint die Textpassage zu belegen, dass für den Autor ‚die Welt‘ als *identisch* mit ihrer begrifflichen Artikulation im Rahmen des Inferentialismus ‚dargestellt werden‘ (im Original: ‚conceptually articulated‘) könne. Demnach wäre die *Struktur* der Welt identisch mit jener, die unseren begrifflichen Artikulationen eigen ist,

⁶¹ Jeder Sprecher wird verstanden als jemand, der die erhobenen Geltungsansprüche anderer jeweils auf ein *Punktekonto* bezieht und hinsichtlich ihrer Berechtigung bewertet. Vgl. R. Brandom (2000) [1994], Kapitel 3.1.1, S. 219ff.

⁶² Im Original: “The conception of concepts as inferentially articulated permits a picture of thought and of the world that thought is about as *equally*, and in the favored cases *identically*, conceptually articulated. *Facts* are just true claims.” (Brandom 1994, 622)

nämlich einen inferentiell ausdrückbaren Zusammenhang zu bilden. Eine solche Position, die eine Synthese von Kant und Hegel anzustreben scheint und deren Überlegungen von R. Brandom als *transzendental*⁶³ verstanden werden, könnten auf einen erkenntnistheoretischen Fundamentalismus zulaufen, denn der Inferentialismus R. Brandoms intendiert, gemäß dem eigenen Anspruch, ein transzendentes Argument zu liefern, nachdem „die einzige Form, welche die Welt annehmen kann, über die wir reden und nachdenken, die einer Welt von Fakten über Einzeldinge und deren Eigenschaften und Relationen ist.“ (Brandom 2000 (1994), 30) Fraglich erscheint dabei nicht zuletzt, wie der Einfluss G. W. F. Hegels den von I. Kant vorgezeichneten ‚kritischen Weg‘, der „allein noch offen“ (Kant 1781 [1781], 712, B 884) sei, konterkariert. Demgegenüber nimmt die *Transzendentalphilosophie* bei M. Foucault und G. Deleuze eine völlig andere Gestalt an.

1.2.2 Der Poststrukturalismus und die ‚realen Bedingungen von Erfahrung‘ – Kritik an Immanuel Kant.

Die Transformationsbewegung in Bezug auf die Transzendentalphilosophie zeigt sich im ‚Poststrukturalismus‘ in verwandelter Form: die Intention liegt weniger darin, die Untersuchung der transzendental-logischen *Voraussetzungen* von Erkenntnis sprachphilosophisch zu erneuern, sondern die *Bedingungen* sichtbar zu machen, die das philosophische Denken bestimmen.

Es mag zunächst generell überraschen, Vertreter der postanalytischen Philosophie, wie jene des Poststrukturalismus im Zusammenhang der Transzendentalphilosophie (und G. W. F. Hegels) vorzufinden; bei etwas näherer Betrachtung zeigt sich allerdings, dass mindestens G. Deleuze und Michel Foucault von Überlegungen I. Kants beeinflusst sind, wiewohl sich beide nur in *Differenz* zu ihm bestimmen. Der Begriff des *a priori* erscheint stark verändert und zeigt nur mehr entfernte Ähnlichkeiten mit der Bestimmung, die er im Rahmen der Transzendentalphilosophie hat. M. Foucault benutzt den Ausdruck ‚historisches Apriori‘, um in seinen archäologischen Analysen der Geschichte der Humanwissenschaften, jene Strukturen zu kennzeichnen, die einem konkreten, historisch gegebenen Diskurs zugrunde liegen, indem sie seine ‚realen‘

⁶³ Vgl. R. Brandom (2000)[1994], Vorwort, S. 27ff.

Bedingungen bilden. „Ich will damit ein Apriori bezeichnen, das nicht Gültigkeitsbedingung für Urteile, sondern Realitätsbedingung für Aussagen ist. Es handelt sich nicht darum, das wiederzufinden, was eine Behauptung legitimieren könnte, sondern die Bedingungen des Auftauchens von Aussagen, das Gesetz ihrer Koexistenz mit anderen, die spezifische Form ihrer Seinsweise und die Prinzipien freizulegen, nach denen sie fortbestehen, sich transformieren und verschwinden.“ (Foucault 1981 [1969], 184) Nicht die *Geltungsebene* ist demnach entscheidend für die Archäologie M. Foucaults, sondern das Verstehen der Geschichte der Humanwissenschaften, d. h. wie bestimmte, historisch konkrete Sichtweisen sich in einzelnen Disziplinen und Forschungsfeldern etablieren, bzw. durchsetzen. Diese Art des *a priori* versteht sich selbst als veränderlich. *Darüber hinaus entgeht dieses Apriori nicht der Historizität [...] es definiert sich als die Gesamtheit der Regeln, die eine diskursive Praxis charakterisieren.*“ (Foucault 1981 [1969], 185) Ein solches *a priori* stellt demgemäß selbst etwas Gewordenes dar, es ist selbst das Resultat von historischen Prozessen, die dazu führen, dass bestimmte Annahmen innerhalb eines Diskurses jeweils als unbefragt gültig angenommen werden.

G. Deleuze nähert sich dem Problem des *a priori* im Rahmen seines *Transzendentalen Empirismus* auf andere, nämlich ontologische Weise. Seine Kritik an I. Kant beruht unter anderem auf dem Versuch den Primat der Identität zugunsten der Prozesse differentieller Wiederholung in Frage zu stellen. „Wir haben die Repräsentation einer Formation anderer Art gegenübergestellt. Die elementaren Begriffe der Repräsentation sind die Kategorien, die als Bedingungen möglicher Erfahrung definiert sind. Diese aber sind zu allgemein, zu weit für das Reale. Das Netz ist so weitmaschig, daß die größten Fische entweichen. [...] Alles wird anders, wenn wir Bedingungen realer Erfahrung bestimmen, die nicht weiter gefaßt sind als das Bedingte und sich wesentlich von den Kategorien unterscheiden.“ (DW 97) G. Deleuze greift den Begriff als ein Allgemeines, in seiner Subsumtionsfunktion, bzw. als eines *Abstraktums* an. Der *Transzendente Empirismus* versucht eine alternative Theorie des Begriffs, bzw. der Idee vorzulegen, der es gelingen soll das Einzelne, das Singuläre aufzuschließen. Generell zielt der *Transzendente Empirismus* damit auf eine Überwindung des kategorialen Denkens (vgl. unten 2.4.4). Analog zu M. Foucault, wenn auch auf der Basis unterschiedlicher Annahmen und mit anderem Anspruch, kommt G. Deleuze zu Überlegungen, die den

Möglichkeitsbedingungen I. Kants eine Analyse der ‚realen Bedingungen‘ von Erkenntnis entgegenstellen wollen. Diese sollen es erlauben, ein neues Bild des Denkens zu entwerfen, das nicht mehr den Begriff als Allgemeines forciert, sondern jede Form von Theorie als das Resultat der *konkreten* Auseinandersetzung mit dem ‚außen‘ zu begreifen sucht, als deren Teil sie sich versteht.

Die Auseinandersetzung mit I. Kant, die G. Deleuze zunächst in seinem Text *Kants kritische Philosophie* (1990) [1963] führt, hält eine Überraschung bereit: im Unterschied zu seinen anderen historisch orientierten Arbeiten, die er vor *Differenz und Wiederholung* (1992)[1968] verfasst hat, fehlt in diesem Text, bis auf die Herausarbeitung der *Nichtübereinstimmung* der ‚Vermögen‘, sowohl die *neue* Perspektive (wie bspw. der Begriff des *Ausdrucks* bei Spinoza⁶⁴), als auch die *Kritik* fast völlig. Vor allem letzteres wäre angesichts der Ablehnung der klassischen Transzendentalphilosophie durch G. Deleuze zu erwarten gewesen. Der Text enthält zwar Fragen und Formulierungen, die einen alternativen Weg anzudeuten scheinen, wie beispielsweise: „kann man wirklich sagen [...], daß die *Synthesis* ausreicht, um die *Erkenntnis* zu konstituieren?“ (Deleuze 1990 [1963], 44) Jedoch werden die angestellten Überlegungen nicht über die Rekonstruktion der Antworten I. Kants hinaus verfolgt, sondern die Abhandlung behält über weite Strecken den Charakter einer Text nahen Darstellung, die versucht dem ‚Gegenstand‘ möglichst wenig Eigenes hinzuzufügen. Die Möglichkeit der *negativen* Konkordanz der Vermögen bildet gleichsam nur das ‚Sprungbrett‘ die klassische Transzendentalphilosophie zukünftig zu verabschieden.

Die Abgrenzung von der Transzendentalphilosophie (und deren Konsequenzen) erfolgt hier nicht als Transformation, sondern als *Bruch*. Es gibt keinen Übergang von I. Kant zum *Transzendentalen Empirismus*, sondern nur einen *Perspektivenwechsel*, ein sich Losreißen von Kant, wie Nietzsche sich von der Tradition des Platonismus abkoppelt, ohne im *Einzelnen* zu zeigen, warum dies einen *notwendigen* Schritt darstellen würde. Es ist dieser Bruch, der als *Merkmale* dienen wird, um die nicht präsenten Paradoxien (vgl. Abschnitt 1.4 und Kapitel 4: Kritik) am Grund des *Transzendentalen Empirismus* zu entdecken. Im Unterschied zu seinem Text über I. Kant präsentiert *Differenz und*

⁶⁴ Siehe G. Deleuze (1993) [1968].

Wiederholung (1992) [1968] bereits eine selbständige Position, die sich (bei aller immer noch vorhandenen Referenz auf I. Kant) fast völlig von der klassischen Transzendentalphilosophie emanzipiert hat. Die *strukturellen* Festlegungen und zentralen Konzepte der Transzendentalphilosophie, wie die transzendente Einheit der Apperzeption, das deduktive Vorgehen im Zentrum der *Kritik*, das kategoriale Bild des Denkens, der Ausschluss der übrigen, empirischen Bedingungen der Erkenntnis, das ‚statische‘ Modell des Erkenntnisvermögens, das Erfahrung nur auf einer zeitlosen Grundlage zu denken erlaubt, das Verständnis von Philosophie als System (und nicht bloß als systematisch) – all diese Strukturmerkmale werden im *Transzendentalen Empirismus* durch alternative Begriffe und deren Relationen ersetzt.

1.3 Ontologie der Erkenntnis?

Auch im Blick auf die *ontologische* Wende, wie sie bereits von der *Phänomenologie* vollzogen wurde (besonders bei M. Merleau-Ponty – vorbereitet bei E. Husserl⁶⁵), kann die Dialektik Hegels zu einem besseren Verständnis des *Transzendentalen Empirismus* beitragen. Wie für Hegel ist auch für G. Deleuze das *Denken* ein, wenn nicht *der* zentrale Gegenstand der Philosophie – allerdings unter veränderten Voraussetzungen. Beide verbindet wiederum, Erkenntnistheorie mit Ontologie auf neue Weise zusammen zu denken, wobei Letztere den *Primat* erhält, insofern es darum geht, ‚das Sein‘ denkend zu erschließen. Bei Hegel, wie schon bei Platon und Aristoteles, ist es das Denken des Denkens, in dem sich die Aufgabe der Philosophie erfüllt. Nicht zufällig bildet das *Bild des Denkens* das Zentrum von *Differenz und Wiederholung* (1992)[1968]. Dabei versucht G. Deleuze ein de-zentriertes Bild dieses Denkens zu entwerfen. Es ist bei ihm Gegenstand auf besondere Weise: indem es zugleich als Moment von Prozessen der Natur⁶⁶, des Werdens erscheint und indem es auf die darin sich vollziehenden Ereignisse differentieller Wiederholung bezogen wird.

Eine Frage, die auch Deleuze umtreibt ist jene nach Art und Weise in der das Denken selbst *ist* und in welchem Verhältnis es zum ‚Sein‘ steht. Es ist besonders die Phänomenologie, die wieder einen privilegierten Zugang zum ‚Sein‘ behauptet. Bereits

⁶⁵ Vgl. B. Waldenfels (1987).

⁶⁶ Vgl. DW Kapitel 4.

Edmund Husserls *Ideen I* (1992)[1930] zeichnen ein sehr spezielles Bild der Transzendentalphilosophie. Weder gibt sich E. Husserl mit dem Überschreiten der Erkenntnis in Richtung ihrer ‚Möglichkeitsbedingungen‘ zufrieden, noch geht es ihm um die Ausrichtung auf eine (imaginäre) ‚Totalität‘, sondern vielmehr versucht er ins ‚Innere‘ der Bewusstseinsakte vorzustoßen, die allererst die Konstitution von ‚Gegenständen‘ erklären sollen, noch bevor das „*Ich denke*“ (Kant 72011 [1781], 136, B 131, 132) seine Ordnungsfunktion mittels eines kategorial arbeitenden Verstandes aufnehmen kann⁶⁷. Die Grenze zwischen Sein und Erscheinung wird erneut zu überwinden versucht. Der kritische Einspruch Kants soll nicht mehr gelten, weil erst die transzendente Phänomenologie jene konstitutiven Akte des Bewusstseins zu enthüllen vermag, die zuvor als bloß formale Möglichkeitsbedingungen erschienen waren. *Demgegenüber wird die reine oder transzendente Phänomenologie nicht als Tatsachenwissenschaft, sondern als Wesenswissenschaft (als „eidetische“ Wissenschaft) begründet werden.*“ (Husserl 1992 [1930], 6) Die Phänomenologie als ‚Wesenswissenschaft‘ zu positionieren bedeutet, sie besonders in *methodischer* Hinsicht von der klassischen Transzendentalphilosophie abzugrenzen. An die Stelle der transzendentalen *Deduktion* tritt eine Folge von *Reduktionen*, die dazu dienen, den eigentlichen Gegenstandsbereich der Phänomenologie, das reine Bewusstsein, zugänglich und in weiterer Folge in seiner konstitutiven Rolle beschreibbar zu machen. E. Husserl unterscheidet dabei zwischen einer transzendentalen und einer ‚eidetischen Reduktion‘, die er im Lauf der Entfaltung seines Ansatzes weiter differenziert. *„Ist für die eidetische Reduktion die Grunddifferenz zwischen Faktum und Wesen maßgeblich, so für sie [die transzendente Reduktion, N. K.] die ganz andere zwischen Faktum und seinem transzendentalen Phänomen.“* (Ströker 1987, 87) Wie in dieser Passage deutlich wird, sind die Differenzen E. Husserls zu I. Kant vielfältig; deren unterschiedliche Momente⁶⁸ bilden allerdings keinen zentralen Gegenstand dieser Untersuchung. Ein auch für die Auseinandersetzung mit G. Deleuze relevanter Aspekt kommt in der folgenden Passage aus den *Ideen I* zum Ausdruck: *„Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende*

⁶⁷ Zur Kritik an dieser Auffassung vgl. bspw. H. Putnam (1990)[1981].

⁶⁸ Vgl. Iso Kern (1964).

Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der „Intuition“ originär [...] darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.“ (Husserl 1992 [1930], 51) Es ist auch der ‚Formalismus‘ der Transzendentalphilosophie, wie sie E. Husserl versteht, die „einer konkret anschaulichen Erforschung des transzendentalen Bewusstseins“ (Kern 1964, 107) nicht gerecht werden könne. Die erkenntniskritische Intention der Transzendentalphilosophie gerät dadurch allerdings in die Defensive. Sie wird zugunsten der unmittelbaren *Gegebenheiten* des Bewusstseins aufgegeben, die eine Erschließung des ‚Wesens des Seins‘ zu erlauben scheinen. Darin liegt bereits ein Anknüpfungspunkt für die neuerliche Wende M. Merleau-Ponty’s, insofern die Komponente der *konkreten* Erfahrung des Bewusstseins mit sich selbst auf dessen leibliche Verfasstheit hindeutet.

Bei E. Husserl hat sich die Möglichkeit einer Wende bereits angedeutet, indem seine transzendente Phänomenologie die Hinwendung zu einem in der sinnlichen Erfahrung *situierten* Ich enthält. Gleichzeitig sind darin auch die Gründe für eine Kritik an E. Husserls Ansatz durch M. Merleau-Ponty implizit enthalten. Einige Elemente aus der *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1966)[1945], die m. E. das Zentrum der Abkehr von einer sich im traditionellen Sinn als ‚transzendental‘ verstehenden Phänomenologie bilden, können das illustrieren. Bereits E. Husserl hat die Transzendentalphilosophie I. Kants wegen ihrer formal-logischen Methode kritisiert, wodurch sie nicht in der Lage sei, den Prozess der *Konstitution* von Ich und Welt einzuholen. M. Merleau-Ponty geht nunmehr einen Schritt weiter und begreift die transzendente Phänomenologie E. Husserls als noch nicht weit genug fortgeschritten in Bezug auf die Einbettung des Ich in eine *sinnlich-leibliche Welt* als *Grundlage* unseres Weltbezugs und damit als die ‚wahrhafte Gestalt des Transzendentalen‘.⁶⁹ M. Merleau-Ponty wendet gewissermaßen Husserl gegen sich selbst: „*Merleau-Ponty spielt des späten gegen den frühen und mittleren Husserl aus, ohne eine strenge zeitliche Zäsur zu setzen. Sein Widerstand richtet sich gegen den Rekurs auf eine eigene Sphäre reiner Wesenheiten und gegen den*

⁶⁹ Siehe Merleau-Ponty (1966) [1945], 2. Teil, § 52, S. 417f.

Rückzug auf ein reines sinngebendes Bewusstsein.“ (Waldenfels 1987, 165) Das Bewusstsein bildet für M. Merleau-Ponty nicht mehr den Kern seiner Theorie, weil es selbst als leibliches und erst als solcherart situiertes überhaupt Bewusstsein von Welt sein kann. „Hier tritt die Transzendentalphilosophie in ihr Recht ein, allerdings eine neuartige Form der Transzendentalphilosophie, die sich nicht in ein unangreifbares Bewußtsein verschanzt, sondern ihre Herkunft mitbedenkt.“ (Waldenfels 1987, 162) Für Merleau-Ponty ist das Bewusstsein deshalb weder absoluter Ausgangspunkt, noch der formale Endpunkt im Sinne I. Kants ‚Ich denke‘, weil es vielmehr das inhaltliche *Resultat* einer vorgängigen Beziehung zur Welt darstellt. Die Phänomenologie ist demnach „Betrachtung des Erscheinens von Sein für das Bewußtsein, ohne zum voraus dessen Möglichkeit als gegeben zu unterstellen.“ (Merleau-Ponty 1966 [1945], 85) Wie in dieser Passage deutlich wird, klammert auch Merleau-Ponty unser alltägliches Bewusstsein ein, allerdings nicht, um es wie E. Husserl in seiner *ursprünglichen* Sinngebung allererst als solches zu entdecken, sondern um seine Grundlage im leiblichen, sinnlichen Eingebundensein aufzufinden, das es verbietet ihm eine Sonderstellung zuzuschreiben. Die leibliche Verfasstheit des Menschen führt M. Merleau-Ponty dazu, der *Wahrnehmung* eine spezielle Rolle in seinem Entwurf zuzuerkennen. Sie bildet den zweiten, mittleren Teil seines Buches und stellt in gewisser Hinsicht das Zentrum und den Drehpunkt des gesamten Textes dar. Gleichzeitig ist der Titel *Phänomenologie der Wahrnehmung* missverständlich, weil sich Merleau-Ponty keinesfalls darauf beschränkt die menschliche Fähigkeit zur Wahrnehmung zu analysieren, sondern vielmehr auf deren Grundlage ebenso versucht das ‚Für-sich-sein‘, also das Subjekt, und die Freiheit neu zu denken. „Wahrnehmung ist so gesehen kein bloßer Akt, sondern der Hintergrund und Untergrund (*fond*), von dem sich alle Akte abheben; ihr entspricht eine Welt, die kein Objekt ist, sondern das Feld all unserer Gedanken und ausdrücklichen Wahrnehmungen.“ (Waldenfels 1987, 160) Die Ebene der Wahrnehmung erschließt uns die Welt *bevor* ein Bewusstsein seine kategoriale Ordnungsfunktion aufnehmen und ‚die Wirklichkeit‘ in Subjekt und Objekt teilen kann⁷⁰. Deshalb muss diese unserem Bewusstsein vorgängige Welt erst in einem mühsamen Prozess der phänomenologischen Erschließung aus der

⁷⁰ Zur Kritik vgl. Castoriadis (1986).

scheinbar objektiven Welt rekonstruiert werden, denn nur auf diese Weise ließe sich die Grundlage unserer Welt entdecken. „Wahrnehmung ist nicht Wissenschaft von der Welt, ist nicht einmal ein Akt, wohlervogene Stellungnahme, doch ist sie der Untergrund, von dem überhaupt erst Akte sich abzuheben vermögen und den sie beständig voraussetzen.“ (Merleau-Ponty 1966 [1945], 7) Es geht M. Merleau-Ponty darum zu verstehen, wie wir immer schon bei der Welt sind, bevor wir sie rational erkennen können. Die *klassische Erkenntnistheorie* wird durch etwas anderes abgelöst, weil nur so unser primordialer Weltbezug erklärt werden kann, für den – aus der Perspektive der Phänomenologie – jede rationale Rekonstruktion unseres ‚Erkenntnisvermögens‘ bereits zu spät ansetzt. Daran schließt G. Deleuze an, wenn er versucht einen Bereich zu entdecken und zu beschreiben, der der klassischen Transzendentalphilosophie aufgrund ihrer rationalistischen Perspektive verschlossen bleiben müsse.

1.4 Differentialanalyse

Das *Differential*⁷¹ ist der Versuch jene Elemente/Momente/Figuren des *Denkens* der Differenz zu entdecken, in denen es sich gegen sich selbst wendet; in denen es sich selbst Grenzen setzt, die den eigenen *Intentionen* – gemäß einer zu argumentierenden Deutung – zuwiderlaufen. Das geschieht im Wesentlichen durch drei methodische Schritte:

- (a) die hermeneutisch rekonstruktive Darstellung des *Transzendentalen Empirismus*.
- (b) die immanente Kritik im Differential; die Analyse der *Denkbewegung* des *Transzendentalen Empirismus* bei gleichzeitiger Reflexion der Grenzen der Kritik als Immanenz.
- (c) die Analyse und Darstellung der *Konsequenzen* in Form nicht-präsenter Paradoxien.

Zu (a):

Dazu muss der Text von *Differenz und Wiederholung* (1992)[1968] zunächst im Zusammenhang seiner Referenzen gedeutet werden. Im Verlauf der Darstellung

⁷¹ Diese Verwendung unterscheidet sich naturgemäß von jener im Transzendentalen Empirismus. Vgl. G. Deleuze (1992) [1968], S. 220ff. Zur Verwendung in der Mathematik vgl. Meschkowski (²1983), sowie Courant/Robbins (⁴1992).

werden dabei die folgenden Schritte nicht immer als solche explizit benannt, deren Zweck in der Legitimation der hier vorgelegten Interpretation des *Transzendentalen Empirismus*, sowie dessen Kritik, besteht. Zu berücksichtigen und zu unterscheiden sind dabei (als Momente): die *Kritik an der Tradition* durch G. Deleuze, sein *Übergang* zu einer neuen Perspektive, die *Schlussfolgerungen*, die im Transzendentalen Empirismus zum Ausdruck kommen und schließlich die *Voraussetzungen*, die dem *Transzendentalen Empirismus* inhärent sind. Erst daran anschließend kann eine begründete Kritik an der Position von G. Deleuze formuliert werden.

Zu (b):

Um ein *Differential* ausmachen zu können, bedarf es des Versuchs, den der Theorie immanenten *Denkfiguren* (das Prozedieren von Erkenntnis) und deren Voraussetzungen so nahe zu kommen, dass ihre möglichen Bruchstellen deutlich werden können. Damit das möglich wird, müssen die gedanklichen Operationen herausgearbeitet werden, die den Sätzen, bzw. den argumentativen Ketten der Theorie inhärent sind und die sich erst erschließen, wenn der *Zusammenhang von Abstoßung* (durch Kritik an der Tradition), den begrifflich-inferentiellen *Begründungsstrategien* und der *Ausrichtung* (Intention) der Theorie, die in ihren Problemen⁷² zum Ausdruck kommt (und deren ‚Lösung‘ ein wesentliches Ziel darstellt), transparent gemacht werden können. Das wird vor allem in Kapitel 3 und 4 unternommen. Jedoch gilt: keine immanente Kritik kommt ohne Distanznahme aus. Jeder Versuch sich den gedanklichen Operationen einer philosophischen Theorie zu nähern, muss auf begriffliches Material und auf die Konstruktion von Argumenten zurückgreifen, die nicht mit jenen identisch sein können, deren Kritik sie intendieren.

Zu (c):

Die nicht-präsenten Paradoxien⁷³: Die *Paradoxie* ist der mögliche *Ausdruck* der Ambivalenz, die argumentative Zuspitzung der kritischen Analyse. Auch im Fall der Paradoxien geht es jedoch nicht um die Widerlegung des *Transzendentalen Empirismus*. Keine philosophische Theorie existiert, die sich nicht in Schwierigkeiten

⁷² Zur Auffassung von G. Deleuze vgl. DW Kapitel 4.

⁷³ Vgl. Abschnitt 4.3 dieser Arbeit.

verstrickt⁷⁴. Philosophie greift zu weit aus, um falsifizierbar⁷⁵ zu sein (wie die empirischen Wissenschaften) und sie beinhaltet sich selbst als einen ihrer Gegenstände. Selbstbezüglichkeit ist aber ein Merkmal von (einigen) Paradoxien, wie W. O. Quine (⁷1997) gezeigt hat. Umgekehrt wäre zu fragen: Wie sollte die Philosophie also *nicht* zu Paradoxien führen?

1.5 Elemente einer Heuristik

Der Ausdruck *Heuristik* wird hier nicht in seiner formalen, sondern in seiner inhaltlichen Bedeutung aufgefasst⁷⁶. Eine so verstandene Heuristik setzt die Kenntnis des Gegenstandes voraus, um in der Lage zu sein vielleicht bisher nicht oder kaum berücksichtigte Aspekte entdecken zu können.

In der Sprache Hegels ausgedrückt, besteht die Aufgabe von G. Deleuze darin, zu zeigen, wie das An sich, das zunächst als bloß für uns erscheint, als für sich selbst an sich seiend gerechtfertigt werden kann, d. h. wie durch die *Negation der Negation* als Prozess der *Vermittlung* die anfängliche Differenz zwischen Denken und Sein aufgehoben werden kann. Natürlich ist die Negation der Negation eine Denkfigur, die aus der Sicht von Deleuze der Repräsentation angehört, die es zu überwinden gilt. Der Anspruch einer differentiellen Ontologie zwingt Deleuze allerdings dazu, seine Lösung des ontologischen Problems so zu rechtfertigen, dass die Kritik der Repräsentation den Weg zum Sein plausibel machen kann (der dem Verstand verwehrt bleibt). Dabei kommt die ‚Lösung‘ der *Unmittelbarkeit*, wie sie beispielsweise von der Phänomenologie Husserls und Merleau-Ponty’s versucht wird, nicht in Betracht. Deleuze kritisiert bereits in seinem Buch über Hume (1997) [1953] das Konzept der unmittelbaren Gegebenheit der Sinneseindrücke und sieht auch bei Husserl und Merleau-Ponty keine befriedigende Antwort auf das Problem.

Wie Hegel muss auch Deleuze die Logik des Verstandes *voraussetzen*, die er gleichzeitig überwinden möchte. Deshalb wird eine weitere Aufgabe darin bestehen,

⁷⁴ Vgl. Henrich (1976).

⁷⁵ Auch der Falsifikationismus K. R. Poppers ist selbst nicht falsifizierbar (gemäß dem von ihm entwickelten Kriterium), weil er keine empirische Theorie darstellt, sondern einen Ansatz der die Wissenschaft zum *Gegenstand* hat. Siehe Popper (¹⁰2002).

⁷⁶ Siehe: Lorenz (²2008).

zu untersuchen, wie ihm das gelingt, bzw. wie es möglich sein könnte, die angenommene ‚Tatsache‘ der Repräsentation als Voraussetzung durch eine ‚tieferliegende‘ Annahme zu erklären und zu zeigen, dass die Repräsentation ihrerseits ein abgeleitetes Konzept darstellt, das aber die seltsame Eigenschaft hat nicht einfach ‚aufhebbar‘ mindestens zu erscheinen. (Deshalb versucht G. Deleuze zu erklären, wie sich die Differenz in der Identität verbergen müsse).

Insgesamt orientiert sich deshalb die Analyse von *Differenz und Wiederholung* (1992)[1968] daran, wie das Verhältnis von *Denken* und *Sein* konzipiert ist, d. h. welcher Erkenntnisbegriff in Anspruch genommen, wie die ontologische Wende plausibel gemacht wird und ob es gelingt ontologisch zu argumentieren, ohne hinter den erkenntniskritischen Vorbehalt zurückzufallen, denn es gibt m. E. weder die Möglichkeit die klassische Erkenntnistheorie, noch die Ontologie angesichts der Fortschritte philosophischen Bewusstseins einfach wiederherzustellen.

1.6 Rahmenerzählung

Die Auseinandersetzung mit dem *Transzendentalen Empirismus* fällt primär in die *theoretische* Philosophie. Der Rahmen ist ein mehrfacher: er bezieht das *Selbstverständnis* von Philosophie mit ein, insofern es prekär geworden ist und sich darin *gleichzeitig* die grundlegenden Annahmen einer philosophischen Theorie abzeichnen. Insofern sich die Arbeit auf der Seite der theoretischen Philosophie befindet, wird das Verhältnis von *Denken* und *Sein*, in Form erkenntnistheoretischer und ontologischer Überlegungen berücksichtigt, die für den Status und den Anspruch der Theorie des *Transzendentalen Empirismus* mitentscheidend sind, weil sich die Antworten darauf ebenfalls nicht mehr von selbst verstehen (falls das jemals der Fall war – siehe die bereits erwähnte (Abschnitt 1.1) Kritik Hegels an Kant) und die spezifische Position innerhalb der theoretischen Philosophie dadurch verdeutlicht werden kann. Die fragwürdige Autonomie der Erkenntniskritik begleitet deshalb die gesamte Untersuchung. Die erwähnten *Grenzziehungen* und die anschließenden Versuche sie zu überschreiten bilden nunmehr einen Teil der Überlegungen zur Identität der Philosophie und des Verhältnisses von Erkenntnistheorie und Ontologie.

Sie zielen ebenfalls darauf, den Ort des *Transzendentalen Empirismus* innerhalb der Gegenwartsphilosophie zu bestimmen.

Das *ursprüngliche* Konzept der *Grenzüberschreitung* als einer Perspektive, die das *Neue* als konstitutives Moment von Philosophie in der (erkenntnistheoretisch-ontologischen) *Dialektik*⁷⁷ von Grenzziehung und Überschreitung zu denken versuchte⁷⁸, bildete den Ansatzpunkt für die Entwicklung einer *Rahmenerzählung*⁷⁹, die den (zurückweichenden) *Horizont* verdeutlichen (und rechtfertigen) sollte, vor dem der *Transzendente Empirismus*, bzw. die Differenzphilosophie situiert worden wäre. In einer Doppelbewegung sollte dann unter zusätzlicher Berücksichtigung des von R. Descartes und im Besonderen von I. Kant inaugurierten *erkenntnistheoretischen Vorbehalts* versucht werden, sowohl das Potential als auch die nötige Kritik an G. Deleuze zu plausibilisieren. Bei diesem Versuch kamen allerdings die *immanente* Kritik (durch die Betonung des allgemeinen Horizonts der Analyse) und die *produktive* Wendung zu einem anderen Verständnis von Differenz (wegen einer allzu sehr am Ideal logischer Sprachanalyse orientierten Kritik⁸⁰) zu kurz. Deren kritischer Zweck bestand darin, nicht hinter die Einsichten der Sprachphilosophie zurückzufallen, bzw. eine ‚metaphysische Überdehnung‘ (d. h. eine Substantivierung der Differenz) zu vermeiden. Zum Verständnis der (Selbst-)Kritik an diesem geplanten Vorgehen sei auf D. Henrichs Vortragstext *Identität und Objektivität* (1976) hingewiesen, der dafür argumentiert in der Philosophie *nicht* aus dem Nachweis von (möglichen) Argumentationsfehlern die völlige Verwerfung/Ablehnung eines Ansatzes zu folgern.

Insgesamt verweist der Rahmen jetzt sowohl auf eine Position der Erneuerung (zunächst) der theoretischen Philosophie, die der *Transzendente Empirismus* auf spezifische Weise unternimmt, als auch auf den Versuch des Verfassers, in den

⁷⁷ Zu G. Deleuze' Auffassung von Dialektik: siehe DW 87ff. und passim.

⁷⁸ Siehe dazu bspw. die Entwicklungen von I. Kant zum Deutschen Idealismus (dessen Vertreter die Grenzbestimmung der Vernunft durch I. Kant nicht akzeptieren wollten oder konnten) oder die Grenzziehung L. Wittgensteins und deren Überschreitung z. B. durch P. F. Strawson aus sprachphilosophischer, bzw. durch J. F. Lyotard aus poststrukturalistischer Perspektive.

⁷⁹ Deren Aufgabe bestand in der Legitimation der ‚Grenze‘ als leitender Kategorie (und als Horizont) für die Analyse des *Transzendentalen Empirismus* von G. Deleuze auf der Grundlage einer Rekonstruktion, bzw. einer speziellen Lesart der Erkenntnistheorie seit R. Descartes. Vgl. Wolfram Högbe (2002).

⁸⁰ Dabei wurde vom Autor eine bestimmte Auffassung von logischer Exaktheit als Norm unterstellt, die L. Wittgenstein in seinen *Philosophischen Untersuchungen* (1984)[1953] gültig kritisiert und deren Voraussetzungen er offen gelegt hat.

Kapiteln 3-6 die zuvor erarbeiteten Orientierungspunkte in der Analyse und der Darstellung des *Transzendentalen Empirismus* für eine erweiterte Perspektive fruchtbar zu machen. Indem die Verschiebungen im Feld des Transzendentalen, die eine Neukonzeption von Denken und Sein implizieren, einer Kritik unterzogen werden, kann nach einem Übergang der Versuch gemacht werden eine andere Perspektive für die theoretische Philosophie vorzuschlagen, bzw. anzudeuten. Dabei werden der von G. Deleuze hinterlassene Problembestand und seine begrifflichen, theoretischen Innovationen ebenso berücksichtigt, wie die nicht-präsenten Paradoxien, die als Merkzeichen für eine Neuorientierung gedeutet werden. Die Entwicklungen der Wissenschaft als radikaler Intelligenz im 20. Jahrhundert erzwingen aus der Sicht des Verfassers einen neuerlichen philosophischen Perspektivenwechsel, wenn sie ihrer kritischen Rolle weiterhin gerecht werden will und sich nicht auf ihren überkommenen Status zurückziehen mag. Philosophie kann nur dann ihre genuine Aufgabe erfüllen, wenn sie sich besonders den Veränderungen in Wissenschaft (sowie in Kunst und Gesellschaft) umfassender aussetzt, als sie das in mancher Hinsicht zuletzt getan hat. Der historische Problembestand der Philosophie ist selbst der Veränderung unterworfen und bildet keinen Halt, der es erlauben würde, an der Illusion einer *philosophia perennis* festzuhalten.

2. Darstellung: Differenzen und Wiederholungen

Im Folgenden wird zunächst der Transzendente Empirismus allgemein im Zusammenhang des Problems von Differenz und Identität charakterisiert. Danach geht es um die spezifische Wende zur Ontologie, die G. Deleuze vollzieht (H. Bergson). Mit dem anschließenden Abschnitt beginnt der Versuch, den Schlüsseltext *Differenz und Wiederholung* (1992) [1968] so in seinen zentralen Passagen darzustellen, bzw. zu kommentieren, damit die Kritik und die Überlegungen zu einem Weg, der über den *Transzendentalen Empirismus* hinausführt plausibel gemacht werden können.

2.1 Transzendentaler Empirismus und die zweifelhafte Autonomie der Erkenntniskritik.

Differenz und *Identität* werden in ihrer diskursiven Relation, wie in ihrer theoretischen Funktion erst in jenem geschichtlichen Moment zu einem Gegenstand der Philosophie, als ihr Selbstverständnis *prima philosophia* zu sein bereits nachhaltig erschüttert und ihre Selbstaufhebung in Wissenschaft fragwürdig geworden waren⁸¹. Das Begreifen einer grundlegenden Transformation der Bedingungen von Philosophie mündet in den Versuchen eines Perspektivenwechsels, der sich *explizit* ebenso durch sie selbst vollzieht, wie er durch die Fortschritte in den Wissenschaften (und den Künsten) angetrieben wird. *Implizit* ist es eine veränderte Gesellschaftsformation, die die Begriffe und Theorien der Philosophie als zunehmend antiquiert⁸² erscheinen lässt und so eine dem *gegenwärtigen Bewusstsein* adäquate philosophische Ausdrucksform sucht (ohne sich ihm angleichen zu wollen). Das Jahr 1968 als Symbol einer Krise innerhalb der westlichen Gesellschaften, stellt auch in der Philosophie, und hier besonders im sogenannten Poststrukturalismus⁸³, einen Einschnitt dar. In diesem Jahr, bzw. in dessen Umkreis, erscheinen zahlreiche Texte⁸⁴ einer neuen Generation von

⁸¹ Vgl. dazu die Entwicklung von der frühen sprachanalytischen Philosophie, über den Wiener Kreis zu deren ‚Aufhebung‘ in der sogenannten postanalytischen Philosophie. Siehe Dummett (1993), Hacker (1997).

⁸² Vgl. Adorno (1966).

⁸³ Natürlich nicht ausschließlich: Siehe auch: Kritische Theorie (vgl. Wiggershaus 1988); die transzendente Wende der Sprachphilosophie (Strawson 1966) etc.

⁸⁴ Siehe bspw.: J. Derrida (1967), *Die Schrift und die Differenz*, *Grammatologie*, *Die Stimme und das Phänomen*; M. Foucault (1966), *Die Ordnung der Dinge*, *Archäologie des Wissens* (1969), G. Deleuze (1968), *Differenz und Wiederholung*, *Spinoza und Das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*.

Autorinnen und Autoren, die das philosophische Denken als post-metaphysisches *und* als politisches zu positionieren versuchen. Dabei zeigt sich ein neues Selbstverständnis im philosophischen Diskurs, das sogleich zum Gegenstand zahlreicher Debatten wird. Die Rolle der intellektuellen Avantgarde, den die Philosophie so lange unbezweifelt inne hatte, scheint endgültig verloren, nachdem sie in Gestalt der Transzendentalphilosophie, als Erbin der Metaphysik, nochmals diesen Anspruch zu erneuern versuchte. Die Philosophie als ‚Platzanweiser‘ und ‚obersten Richter‘⁸⁵ zu verstehen, vertraute auf die Fähigkeiten der Vernunft zu fundamentalistischer (Selbst-) Rechtfertigung und zeitloser Gültigkeit: ein Anspruch, der im 20. und 21. Jahrhundert trotz grundlegender Differenzen im Philosophieverständnis weder in der sprachanalytischen Philosophie, noch im Poststrukturalismus (als den beiden extremen Polen gegenwärtigen Philosophierens) erhoben wird.

Die Aufgabe, die Rolle der Philosophie neu zu bestimmen, könnte nunmehr bereits konkreter so verstanden werden, dass sie ohne Begründungsfundamentalismus, aber auf ‚das Ganze‘ (bei G. Deleuze auf ‚das Sein‘) bezogen ihre Konzepte entwickelt, d. h. versucht die Einsicht in die begrenzte Geltung ihrer Deutungen in sich aufzunehmen, sie zu reflektieren. Bei G. Deleuze führt das zur Entwicklung einer *experimentellen* Haltung im Versuch die Dignität der Ontologie wiederherzustellen. Der *Transzendente Empirismus* enthält die Reflexion auf die *Differenz* als erkenntnistheoretische *und* ontologische Dimension. So versucht G. Deleuze die erkenntnistheoretische Einsicht in die Bedingtheit auch einer auf ‚das Sein‘ zielenden Philosophie in sich ‚aufzuheben‘, indem er ihre Thesen als das Resultat differierender Prozesse, bzw. als *differierend* denkt. Die Philosophie der Differenz erhebt so Einspruch gegen einen Begründungsfundamentalismus, indem sie den Spuren der Differenz (und der Wiederholung) und deren ‚Verdrängung‘ in der Geschichte der Philosophie nachgeht⁸⁶. Die Entdeckung ‚der Differenz‘, die sich auch bei, Jacques Derrida (siehe Abschnitt 2.2), M. Foucault und J. F. Lyotard findet, bietet – so die These der poststrukturalistischen Bewegung – dafür eine Möglichkeit.

⁸⁵ Siehe Habermas (1983)

⁸⁶ Vgl. dazu die Theorie der ‚Verkleidung‘ der Wiederholung: DW 34f. und passim.

Wie die Zweifel an der Möglichkeit von Philosophie *allgemein* (Adorno 1966) und die daraus resultierenden Erprobungen eines neuen Selbstverständnisses (siehe Kap. 1) generell, stellt die Konzeption der *Differenz* einen *konkreten* Versuch der Philosophie dar, neuen Boden unter den Füßen zu gewinnen⁸⁷.

Als Reflexion auf die Entwicklungsgeschichte philosophischen Denkens indizieren die vorangegangenen Überlegungen ihrerseits zwar die Einsicht in die Bedingtheit ihrer Begriffe (siehe Hegel), Modelle und Theorien, aber ohne damit gleichzeitig das Recht der *theoretischen* Philosophie zu bestreiten, ihren *eigenen* Problemstellungen immanent folgen zu können. Diesbezügliche Zweifel sind allerdings besonders in der Philosophie des 20. Jahrhunderts weit verbreitet, wobei diese bereits im 19. Jahrhundert mit G. W. F. Hegel beginnen, der die Erkenntnistheorie⁸⁸ in seiner *Phänomenologie des Geistes* (1981) [1807] als Teil eines übergeordneten Bezugsrahmens versteht und sie dadurch als eigene Disziplin aufhebt, kaum dass sie durch I. Kant als neue Gestalt der Metaphysik begründet worden war. Die Frage danach, was wir wissen können, wird in der Folge auf unterschiedliche Weise substituiert: durch die Entfaltung des Geistes in Natur und Geschichte, einen universalen Deutungsprozess (Hermeneutik), durch die Gesellschaftstheorie, die menschliche Praxis oder – bei Gilles Deleuze – durch die wiederentdeckte Ontologie⁸⁹. In der Kritischen Theorie bei Theodor W. Adorno klingen diese Zweifel an, wenn es darum geht Erkenntnistheorie in Gesellschaftstheorie überzuführen.⁹⁰ Aber selbst unter der Voraussetzung einer nachgewiesenen Relation zwischen den Begriffsbildungen der Philosophie und den gesellschaftlichen Entwicklungsprozessen, erschöpfen sich die Versuche der *theoria* zu begreifen *nicht* in ihrem ‚Abbildverhältnis‘ zu dem, worauf sie sich beziehen – und sei es dadurch, in ihnen den Ausdruck des Leidens (an) der Gesellschaft zu entdecken. Dies wäre auch ein eklatanter (und völlig undialektischer) Widerspruch zu Adornos Auffassung, Begriff und Sache wären niemals ‚identisch‘ – außer in dem Fall, dass Erkenntnistheoretisches ‚in Wahrheit‘

⁸⁷ Auch wenn der dabei sich zeigende Grund als ‚Ungrund‘ *gedacht* werden wird. Siehe besonders DW 343ff.

⁸⁸ Die Bezeichnung stammt bekanntermaßen erst aus dem 19. Jahrhundert. Siehe: Sandkühler (1999).

⁸⁹ Ein Prozess, der bereits vor G. Deleuze seinen Anfang nimmt, bspw. bei H. Bergson, M. Merleau-Ponty etc. – siehe oben 1.3.

⁹⁰ Vgl. Adorno (1966).

Gesellschaftliches ausdrücken würde. Nur der Phänomenologe der Immanenz – E. Husserl – würde nach Adorno an ihr als Fundamentaldisziplin festhalten⁹¹. Darin käme auch bereits eine weitere Differenz im Philosophieverständnis von G. Deleuze implizit zum Ausdruck, der durch die *Affirmation* der Hervorbringung neuer Begriffe als der primären Leistung von Philosophie, diese keinesfalls auf die Tauschgesellschaft zurückführen würde. Obwohl, wie bereits bemerkt, G. Deleuze in *Was ist Philosophie?* (2000)[1991] auf die Parallelen zur Kritischen Theorie der Frankfurter Schule hinweist, bleibt seine Ablehnung der *Negation* als grundlegende philosophische Operation (die Adorno von Hegel übernimmt) bestehen. Gleichzeitig teilt er die Position Adornos insofern, als die Erkenntnistheorie (vor allem in ihrer transzendentalen Form) einer Kritik unterzogen werden müsse. Nicht nur in diesen beiden philosophischen Theorien hat die Erkenntnistheorie ihre Funktion als ‚erste Philosophie‘ verloren. In der Philosophie der logischen Analyse der Sprache wird zunächst eine Ausdrucksweise benutzt, die den strukturellen Abbildcharakter⁹² sprachlicher Konzepte betont. Der Begriff erscheint dabei in seiner *funktionalen* Eigenschaft als Teil eines Satzes ausreichend deutlich erfasst zu sein. Dadurch ist zunächst ein Anfangsproblem des *linguistic turn* mindestens genannt, insofern die erkenntniskritischen Einsichten seit I. Kant auf dem neuen Terrain der Sprache erst fruchtbar gemacht und methodisch reflektiert⁹³ werden mussten. Die Komplexität von Sprache wird zunächst *immanent* bearbeitet, bevor ihre Rolle bei der Erklärung von Erkenntnisprozessen weiter vertieft wird. Erst nach der transzendentalen und der pragmatischen Wende⁹⁴ in der Sprachphilosophie werden Theorien entworfen, die das Verhältnis der *Repräsentation* zu überwinden versuchen, um es, wie bei R. Brandom, durch den *Ausdruck* zu ersetzen; darin liegt eine (bereits genannte) Parallele zur poststrukturalistischen Denkbewegung⁹⁵ – bei aller Differenz im Einzelnen. Besonders ein Text, der versucht der Philosophie von Gilles Deleuze auf die Spur zu kommen, darf ein *lineares* Verhältnis zwischen Denken und Sein keinesfalls unterstellen und den Begriff auf seine

⁹¹ Siehe Adorno (21981).

⁹² Siehe Wittgenstein (1984) [1922] TLP; kritisch: Hacker (1997).

⁹³ Siehe R. Rorty (1992), *The Linguistic Turn*.

⁹⁴ Vgl. Bertram (2006).

⁹⁵ Siehe G. Deleuze (1993)[1968].

Subsumtionsfunktion, bzw. auf seine funktionale Rolle im Satz reduzieren. Die Konzepte der Philosophie implizieren differentiell gedacht Praktisches ebenso, wie sie jeweils mehr beinhalten als ihr *prima facie funktionaler* Charakter vermuten lässt. Darauf richtet der *Transzendente Empirismus* seinen Blick. Unter der Maske des Allgemeinen verbergen sich die *Differenzen*, denen sich die Philosophie, so sie eine transzendental-empirische sein will, zuwenden müsste, nicht zuletzt dann, wenn sie sich nicht mit der durchaus *auch* in ihr heimischen Wiederholung *desselben* zufrieden geben möchte. Mit einem derart angedeuteten Programm der Philosophie von Gilles Deleuze stellt sich dieser nicht nur selbst bereits in eine Tradition, die sich auf F. Nietzsche, H. Bergson und weitere Autoren zurückführen lässt, sondern er setzt auch die Abwendung von der Erkenntnistheorie fort, die bereits im 19. Jahrhundert begonnen hat. Dabei ist der Erkenntnisfortschritt, den die Präferenz für den Begriff der Differenz und die Erneuerung der Ontologie erbringen können soll, keineswegs auf den ersten Blick einleuchtend. Sowohl *Identität*, wie *Differenz* bezeichnen zunächst Allgemeinbegriffe, bzw. Reflexionsbegriffe, weshalb ein Ausweg aus der Abstraktion durch das Präferieren letzterer nicht ohne weiteres möglich erscheint. An den Schwierigkeiten, die Selbstkritik der Vernunft vermeintlich hinter sich lassen zu können, laboriert die Philosophie bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt, so auch der *Transzendente Empirismus* (wie noch zu zeigen sein wird). Ihre Geschichte seit I. Kant lässt sich lesen als eine Folge von Variationen über ihren transzendentalen ‚Kern‘, den sie nicht loswerden kann, aber loswerden möchte, nach dem sie sich aber zugleich verzehrt, weil er das Versprechen ihrer Sonderrolle als ‚oberste Richterin‘ in der Sphäre reinen Denkens beinhaltet, aus der sie sich nicht vertreiben lassen möchte, wie die Mathematik ihr Unendliches⁹⁶ seit Georg Cantor als das ihr angemessene Reich begreift.

Der *Transzendente Empirismus* stellt einen besonderen Versuch dar, der theoretischen Philosophie eine neue Gestalt zu verleihen und sie aus der ‚Umklammerung‘ der Erkenntniskritik zu lösen, die ihr den Weg zum ‚Sein‘ zu versperren trachtet und sie auf Erscheinungen beschränkt. Nur auf den ersten Blick

⁹⁶ Siehe Meschkowski (2019).

scheint die Fügung *Transzendentaler Empirismus* ein Paradoxon zu beinhalten. Dies setzt die klassische Deutung der beiden Begriffe voraus, wonach sich die Transzendentalphilosophie mit den „*Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen*“ (Kant 72011 [1781], 132, A 94) zu beschäftigen und der Empirismus sich auf die Sinneseindrücke zur Erklärung der Erkenntnisfähigkeit zu beschränken habe. Gegen beide Auffassungen versucht G. Deleuze zu argumentieren und alternative Interpretationen zu entwickeln. Es geht G. Deleuze deshalb nicht um das Paradoxon als solches (wenigstens nicht in diesem Zusammenhang)⁹⁷, sondern um einen anderen, neuen Zugang, der eine *Synthese* der beiden Positionen, der Transzendentalphilosophie und des Empirismus, erlauben würde.⁹⁸ Mit Hegel könnte von einer ‚Aufhebung‘ gesprochen werden, wenn damit nicht eine andere Art der Synthese impliziert wäre, als sie Deleuze zu denken beansprucht.

2.2 Exkurs: Der ‚Differentialismus‘ Jacques Derridas

Im Folgenden wird kurz auf die Rezeption J. Derridas in der neueren Debatte um den Holismus⁹⁹ Bezug genommen, um die vergleichbaren Schwierigkeiten poststrukturalistischer Theoriebildung zu veranschaulichen. In seinem Aufsatz *Holismus und Praxis* (2002) referiert Georg W. Bertram auf J. Derrida, um das Konzept des Holismus mittels der ‚*différance*‘ weiter zu konturieren. Dabei dient ihm der Ansatz J. Derridas genauer dazu, etwas „zur Klärung eines Beziehungen-Elemente-Holismus“ (Bertram 2002, 65) beizutragen. Dies gelinge ihm anhand von drei Momenten: (a) der Einsicht in *Abhängigkeit* der Elemente von den Relationen, in denen sie stehen, (b) der *konstitutiven* Bedeutung der Relationen und (c) der Betonung des Aspektes, dass der Zusammenhang der Elemente und Relationen *nicht* formal verstanden werden kann, sondern von einer „*Bestimmtheit der Beziehungen*“ (Bertram 2002, 66) ausgegangen werden muss. Diese Erkenntnisse nutzt Georg W. Bertram – nicht zuletzt unter Bezugnahme auf Robert Brandom – in weitere Folge dazu, um das Programm eines ‚*Übergangsholismus*‘ zu entwickeln, der bereits die These beinhaltet, dass „*der wechselseitige Zusammenhang von begrifflichem Gehalt und artikulierenden*

⁹⁷ Für seine Theorie des Paradoxons siehe Deleuze (1993) [1969], Logik des Sinns.

⁹⁸ Vgl. dazu unten Abschnitt 2.4.4.

⁹⁹ Siehe Bertram (2006).

[...] *Beziehungen immer an Praktiken mit sprachlichem Ausdrücken gebunden ist.*“ (Bertram 2002, 75) Demgegenüber enthält die Bezugnahme auf J. Derrida für Georg W. Bertram deutlicher als im Zusammenhang des Inferentialismus Momente, die problematisch erscheinen und die entweder korrigiert oder bei der Rezeption ausgeklammert werden müssen, um die eigene Position nicht damit zu ‚kontaminieren‘. *„Derrida hat in irritierender Weise die différance als unangreifbar, ja geradezu als ein Nicht-sein beschrieben.“* (Bertram 2002, 65) Diese Irritation hat allerdings den Charakter einer Aufgabe, die die Deutungsarbeit in Gang bringt und die Schärfung seiner inferentialistischen Position zur Folge hat. In einer ähnlichen Abgrenzungsbewegung hat Georg W. Bertram vermerkt, dass sich J. Derrida *„einer etwas substantialisierenden Sprache“* (Bertram 2006, S. 117) bedienen würde. Auch diese Metakritik kann als Abgrenzung und als eine stärkere Orientierung am Pragmatismus als an der Dekonstruktion gedeutet werden. Gleichzeitig versucht Georg W. Bertram dem *„Argwohn“* entgegenzutreten, mit dem die Dekonstruktion konfrontiert wird, weil sie *„wünschenswerten rationalen Standards“* (Bertram 2006, S. 14) nicht genügen würde. Die von Georg W. Bertram bemerkte ‚Substantivierung‘ begrifflicher Bestimmungen und die besondere Rolle der ‚différance‘ im Diskurs der Dekonstruktion findet sich bereits in der frühen *Grammatologie* (1983)[1967], in der es heißt: *„Seiend und Sein, ontisch und ontologisch [...] wären im Hinblick auf die Differenz in originaler Weise abgeleitet auch in bezug auf das, was wir später die Differenz (différance) nennen werden.“* (Derrida 1983 [1967], 44) J. Derrida geht aber noch weiter, indem er ‚der différance‘ zuschreibt, sie würde die *„Produktion des Differierens“* (Derrida 1983 [1967], 44) bezeichnen und demnach der ontologischen Differenz M. Heideggers noch vorhergehen. Darin kommt erneut ein Moment zum Ausdruck, das Georg W. Bertram bereits als ‚irritierend‘ bezeichnet hat. Die Einwände gegen den Diskurs der Dekonstruktion, wie er von J. Derrida geführt wird, sind vielfältiger Natur, ohne dass sie hier im Detail diskutiert werden könnten. Georg W. Bertram liest jedenfalls den ‚Differentialismus‘ von J. Derrida auf eine distanzierte Weise, indem er ihn auf die argumentative *Grundlage* des Inferentialismus bezieht: damit die ‚Untiefen‘ des Poststrukturalismus nicht den Holismus ‚mit in den Abgrund reißen‘ mögen. Die genannten Argumente machen eine solche Interpretation plausibel. Damit ist aber andererseits noch nichts über die

Fruchtbarkeit des Ansatzes von J. Derrida *in toto* gesagt, denn auch möglicherweise vorliegende Argumentationsfehler können, wie D. Henrich (1976) darlegt, nicht dazu dienen, um über eine philosophische Theorie insgesamt zu urteilen: „*Wir wissen noch nicht, wie philosophische Texte zu interpretieren sind. [...] Wenn ein Text mehrere Sachverhalte zugleich und in unbestimmter Beziehung zueinander thematisiert, so heißt das nicht, daß er sie nur vermengt und verwirrt. [...] So kann der Text schließlich auch zu Folgerungen ohne sichtbare Begründung kommen oder in Fehlschlüsse hineingezogen werden, ohne daß damit die gemeinte Sache und deren fundierende Bedeutung für eine Theorie in Wahrheit schon kompromittiert wären.*“ (Henrich 1976, 9, 11) Nicht zuletzt aufgrund der Komplexität philosophischer Theoriebildung und dem oftmals verschlungenen Ineinander von Momenten, Ansätzen und Erfahrungen, bedarf es mehr als den Verweis darauf, einen Philosophen bei einem ‚Denkfehler‘ erwischt zu haben, um den Blick abzuwenden, nach Sicherheit anderswo zu suchen und deshalb am Ende – wie paradox das auch scheinen mag – „*die Begeisterung zu verlieren*“. (Davidson 1990[1984], 261)

2.3 Resurrektion der Ontologie

Die Vorbereitung einer Resurrektion der Ontologie, wie sie oben (Abschnitt 1.3) dargestellt wurde, erhält nun bei G. Deleuze eine neue Ausdrucksform. Sie erscheint weder als eine Wende zum Unmittelbaren, wie bei E. Husserl oder bei M. Merleau-Ponty, noch als eine ‚Totalisierung‘ (J. P. Sartre) im Sinne Hegels, durch die ‚das Sein‘ als identisch mit dem Geist in der Dialektik von Natur und Geschichte erkennbar wird, sondern in Form einer *doppelten* Kritik: bereits in seiner Darstellung D. Humes (1997)[1953] distanziert sich Deleuze einerseits von der Möglichkeit das sinnlich ‚Gegebene‘ als Grundlage der Erkenntnis auszuzeichnen; andererseits wird Rationalität in Form des Verstandes (als Illusion der Repräsentation) und in Form einer sich absolut setzenden Vernunft (als transzendente Illusion) ebenfalls einer Kritik unterzogen. Beides erweist sich auf unterschiedliche Weise als bedingt und bedarf aus der Sicht des *Transzendentalen Empirismus* deshalb einer anderen Form des Denkens, das die kategoriale ‚Zurichtung‘ des Seins überwinden können soll. Eine Alternative,

ein neues Bild der Vernunft, findet G. Deleuze *in concreto* vor allem bereits bei H. Bergson (1991) [1896] und seinem Versuch den spezifischen Anspruch der Philosophie auch gegenüber den neuesten Entwicklungen der Physik zu behaupten. „*Aber näher besehen fordert Bergson, daß die Metaphysik ihrerseits eine Revolution vollziehe, die analog zu der des formalen Kalküls in der Wissenschaft wäre.*“ (Deleuze ²1997 [1966], 146, Fn. 14) Der Vitalismus gewinnt seine Inspiration, entgegen dem ersten Eindruck, ausdrücklich in seiner Auseinandersetzung mit der fortgeschrittenen Naturwissenschaft, die er mittels begrifflicher Operationen zu übertreffen sucht, deren Ursprung in der Geschichte der Metaphysik zu finden ist. Die wesentlichen gedanklichen Innovationen H. Bergsons¹⁰⁰, wie *Dauer*, *Gedächtnis* und *Elan vital* verweisen insgesamt auf eine Wende in der Konzeption des Vitalismus, mit deren Hilfe er versucht das Denken selbst in den Prozess ‚des Lebens‘ einzuschreiben und die Unterscheidungen der Wissenschaft, die er gleichwohl aufgreift, kritisch zu distanzieren, um ihnen ihren philosophischen Ort zuzuweisen (ein zutiefst an I. Kant angelehnter Gestus – bei aller Kritik an ihm, die H. Bergson immer wieder übt¹⁰¹).

Insofern vollzieht auch die Philosophie H. Bergsons mindestens eine *zweifache* Wende: in der *Intuition* (der Methode) übernimmt sie die Vorstellung einer *unmittelbaren*¹⁰² Beziehung zum ‚Sein‘; in der Lebensphilosophie, im Vitalismus wird das Denken als Teil des Lebensprozesses distanziert, *objektiviert* (unter dem Einfluss einer wissenschaftlichen Perspektive) und gleichzeitig metaphysisch ‚überhöht‘, indem es nicht bloß in seiner Erkenntnisfunktion, sondern als schöpferische Ausdrucksform ‚des Seins‘ *selbst* gedeutet wird.

Für G. Deleuze bildet dieser Ansatz *in nuce* das Vorbild für sein Konzept, wie er es in *Differenz und Wiederholung* (1992)[1968] entwirft. Deshalb sei hier auf eine zentrale Passage seines Buches zu H. Bergson (²1997) [1966] verwiesen: „*Das Absolute, sagt Bergson, hat zwei Seiten, den Geist, den die Metaphysik durchdringt, und die Materie, der sich die Wissenschaft zuwendet. Doch die Wissenschaft ist keine nur relativ gültige Erkenntnis [...]; die Wissenschaft gehört zur Ontologie, sie ist eine der beiden Hälften der*

¹⁰⁰ Zur Bedeutung H. Bergsons für G. Deleuze siehe auch: Sauvagnargues (2009), Chapitre V, pp.91-121.

¹⁰¹ Vgl. beispielsweise Bergson (1991) [1896], Vorwort, S. III.

¹⁰² Ein Aspekt, in dem G. Deleuze *nicht* mit H. Bergson übereinstimmt. Vgl. Deleuze ²1997 [1966], Kapitel 2.

Ontologie. Das Absolute ist die Differenz, aber die Differenz hat zwei Gesichter: den graduellen Unterschied und die Wesensdifferenz. [...] Die Wesensunterschiede, die sie [die Dauer, N. K.] uns liefert, entsprechen in letzter Instanz quantitativen Verhältnisdifferenzen, wie sie im Raum und schon in der Materie und der Ausdehnung erscheinen.“ (Deleuze 1997 [1966], 50f.) Eine wissenschaftlich informierte Philosophie (H. Bergson) erneuert den Anspruch ihrer ‚Sonderstellung‘, indem sie die Naturwissenschaft auf die Metaphysik hin überschreitet und dabei einerseits auf die philosophische Tradition zurückgreift, andererseits aber – in *Abhängigkeit* von den Begriffsbildungen der modernen Wissenschaft – diesen durch die Bezugnahme auf ‚das Sein‘ lediglich einen weiteren Abstraktionsschritt hinzufügt¹⁰³. Durch diese argumentative Operation verlässt H. Bergson allerdings den Weg der *Kritik* (I. Kant) und verfährt erkenntnistheoretisch insofern ‚naiv‘, als die Begriffsbildungen der Metaphysik im Unterschied zu jenen der Naturwissenschaft auf keine empirische Grundlage verweisen können. Die *erkenntniskritische* Reflexion auf die Voraussetzungen philosophischen Denkens und Schreibens wird – im erneuerten Vertrauen auf die Möglichkeit von Metaphysik – bei H. Bergson nicht mehr vollzogen, wodurch seine Argumentation im Sinne I. Kants einer ‚Logik des Scheins‘¹⁰⁴ zu verfallen droht. Die Konsequenzen aus der vermeintlichen ‚Überwindung‘ der Transzendentalphilosophie sind also durchaus ambivalent. Für G. Deleuze wird es eine entscheidende Frage sein, ob es ihm gelingt (wie beispielsweise durch seine Kritik der Unmittelbarkeit) sich nicht in die metaphysischen Fallstricke des Vitalismus zu verfangen, obwohl sein Konzept H. Bergson viele Anregungen verdankt, wie die Einführung einer *doppelten* Ontologie, in der die *qualitativ* verstandenen Differenzen als Gegenstand der Philosophie den *quantitativen* der Wissenschaft (die der Sphäre des Verstandes angehören) zugrunde liegen sollen¹⁰⁵.

¹⁰³ Als Beispiel dafür kann der zentrale Begriff der *Dauer* dienen: vgl. Bergson (1991) [1896], S. 200ff. und Deleuze 1997 [1966], besonders Kapitel 2 & 4.

¹⁰⁴ Vgl. Kant (2011) [1781], Die transzendente Dialektik.

¹⁰⁵ Siehe dazu die folgende Darstellung von *Differenz und Wiederholung* (1992) [1968] im anschließenden Kapitel 2.4.

2.4 Kritik der Repräsentation

Die Struktur von *Differenz und Wiederholung* (1992)[1968] stellt sich als ein ‚Kreis‘¹⁰⁶ aus ineinander verwobenen ‚Kreisen‘ dar, die sich F. Nietzsches Konzept der ‚ewigen Wiederkunft‘¹⁰⁷ verdankt. Der Text ist insofern bereits *strukturell* Ausdruck der Kritik der Repräsentation: er kehrt am Ende zu seinem (verschobenen) Anfang zurück, denn es gibt für den *Transzendentalen Empirismus* kein Abbild dessen Grund ein Urbild (Platon) wäre, das ein Beginnen ermöglichen würde, ohne schon Wiederholung zu sein.

Deleuze hat in seinen Texten zu Nietzsche¹⁰⁸ versucht zu zeigen, dass mit dem Gedanken der ‚ewigen Wiederkunft‘ eine Wiederholung der *Differenz* und keinesfalls des Identischen intendiert gewesen sei. Die Anordnung und die Benennung der Kapitel verweisen auf eine differentiell konzipierte ‚Kreisfigur‘: von der Einleitung ‚Wiederholung und Differenz‘ bis zum Schlusskapitel ‚Differenz und Wiederholung‘. Die (de-zentrierte) Mitte bildet das neue ‚Bild des Denkens‘, das die Gedanken selbst zum Kreisen bringen soll: um den unbestimmbaren Grund.

Das Konzept des *Transzendentalen Empirismus* ist gemäß der angesprochenen Struktur durchaus systematisch, ohne ein System im Sinn des deutschen Idealismus sein zu wollen. Gegen Hegel (aber auch gegen Kant) zielt das Systematische der Philosophie auf kein geschlossenes Ganzes mehr, das seinen Anfangs- oder seinen Endpunkt im ‚Ich denke‘ oder im absoluten Wissen finden würde, sondern bildet einen Zusammenhang, der ‚dem Sein‘ als Differenz entspringt und in der Wiederholung ‚jenseits von (linearer) Zeit und Ewigkeit‘ das Neue einer offenen Zukunft hervorbrächte.

Die anschließenden Abschnitte (2.3.1-2.3.7) versuchen dem Text von *Differenz und Wiederholung* (1992)[1968] soweit zu folgen, dass die argumentative Struktur, ihr Zusammenhang sichtbar werden kann. Wenn der Anspruch nicht zu hoch gegriffen wäre, ließe sich von dem Versuch eines Kommentars zu zentral erscheinenden

¹⁰⁶ Dabei ist zu beachten, dass *kein* geschlossener Kreis gemeint ist, denn dieses Bild würde eine Rückkehr zum Ausgangspunkt implizieren und so zu einer Wiederholung desselben statt der Differenz führen. Vgl. DW 169f.

¹⁰⁷ Vgl. Nietzsche (1980) [1883].

¹⁰⁸ Siehe G. Deleuze (1991)[1962].

Passagen sprechen, um damit wenigstens in Ansätzen den argumentativen *Zusammenhang* des Textes zu rekonstruieren. Dabei müssen notgedrungen viele Details übergangen werden, die einer genaueren Analyse nicht nur bedürften, sondern auch zu einer weiteren Vertiefung des Verständnisses des *Transzendentalen Empirismus* beitragen könnten. Das kann im Rahmen dieser Arbeit leider nicht geleistet werden. Beispielsweise wäre es wichtig, die Passagen zu den drei Synthesen der Zeit (Kapitel 2) genauer zu kommentieren, um den Begriff der Synthesis, den Subjektbegriff und die Verwendung der phänomenologischen Perspektive noch besser zu verstehen. Dagegen kommt es hier lediglich darauf an, den Beitrag des jeweiligen Kapitels in Hinblick auf die Gesamtkonzeption des *Transzendentalen Empirismus* zu betrachten. Dadurch kann hoffentlich verdeutlicht werden, worauf der *Transzendente Empirismus* zielt und wie er dieses Ziel zu erreichen trachtet, d. h. mit welchen gedanklichen Mitteln er versucht die Verbindung von Denken und Sein darzustellen und welche Rolle dabei der Philosophie zukommt. Deren Systematizität, die für G. Deleuze einen wichtigen Stellenwert hat¹⁰⁹, ein wenig aufzuhellen, dient nicht zuletzt auch dazu, die abschließenden Kapitel dieser Arbeit, die Kritik, den Übergang und die Perspektiven so vorzubereiten, dass sie Plausibilität beanspruchen können.

2.4.1 Beginn der ‚Kreisbewegung‘ (Einleitung)

Beide, Wiederholung und Differenz, werden in *zweierlei* Gestalt erscheinen. Der Grund dafür liegt in der Notwendigkeit, die Deleuze zugesteht und die bereits Hegel anerkannt hatte, beim *Verstand* beginnen zu müssen. Die Welt der Repräsentation ist diejenige, in der sich auch der Philosoph zunächst vorfindet. In I. Kants *Kritik der reinen Vernunft* (72011) [1781] ist es die Annahme, es gebe Erkenntnis, wie sie in der Mechanik I. Newtons beispielhaft vorliegt und zu klären ist, wie sie *möglich* sei. In Hegels *Phänomenologie des Geistes* (51981)[1807] findet diese Einsicht ihren Ausdruck bereits in der Einleitung und im Kapitel über ‚Sinnliche Gewissheit‘: Er bestimmt zunächst die Aufgabe einer dialektisch gedachten Phänomenologie als die

¹⁰⁹ Siehe bspw. *Unterhandlungen* (1993)[1990].

Rekonstruktion des Weges „der *Erfahrung*, die das Bewußtsein macht“ (Hegel ⁵¹⁹⁸¹ [1807], 38). Das konkrete Vorgehen im Zusammenhang der ‚sinnlichen Gewissheit‘ wird als eines bestimmt, das sich seinem Gegenstand mimetisch anzunähern habe: „*Wir haben uns ebenso unmittelbar oder aufnehmend zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern und vom Auffassen und Begreifen abzuhalten.*“ (Hegel ⁵¹⁹⁸¹ [1807], 82) Hegel beginnt demnach seinen Einstieg in das System des absoluten Idealismus damit, der *Logik des Verstandes* zu folgen, diese bildet die Voraussetzung dafür sie zu überschreiten und zum absoluten Wissen vorzustoßen; eine Aufgabe, die allein die spekulative Vernunft zu lösen in der Lage sei.

Auch für Deleuze gilt es beim Verstand zu beginnen, genauer bei dessen Weise *Differenz* und *Wiederholung* zu denken.

Der *erste* Schritt besteht in dem Versuch, das Konzept der Wiederholung aus der Repräsentation zu lösen, bzw. genauer zu zeigen, dass sie mit den Mitteln eines Denkens der Repräsentation nicht angemessen erfasst werden kann. G. Deleuze sieht dabei im Wesentlichen drei Varianten der ‚Fesselung‘ der Wiederholung durch das Allgemeine: Verhalten, Gesetzmäßigkeit und Begriff.

Die *Einleitung* beginnt mit einer *Negation* (sic!): „*Die Wiederholung ist nicht die Allgemeinheit.*“ (DW 15) D. h. die Auffassung der Wiederholung im Rahmen einer Logik des Verstandes, der Repräsentation, des allgemeinen *Begriffs* verfehlt ihre Dimension in Bezug zum Singulären, zum Einzigartigen, bei der es um die Wiederholung von etwas geht, das sich *nicht* identisch wiederholen lässt. G. Deleuze versucht zunächst zu zeigen, wie sich die Wiederholung im Verhalten (in den Verhaltensweisen) und in Bezug sowohl zu empirischen, als auch moralischen Gesetzen als deren Unverstandenes, ausgeschlossenes *Movens* deuten lässt. Gemäß der klassischen gedanklichen Ordnung der Ähnlichkeiten und der Äquivalenzen, d. h. der Perspektive einer allgemeinen Regel unter die sich beispielsweise das *Verhalten* des Einzelnen subsumieren lässt, weil es als vergleichbar, bzw. sogar als äquivalent zu Verhaltensweisen anderer begriffen wird, erscheint das Wiederholte stets als die Kopie des zu Wiederholenden. „*Ist der Tausch das Kriterium der Allgemeinheit, so sind Diebstahl und Gabe Kriterien der Wiederholung. Zwischen beiden besteht also eine ökonomische Differenz.*“ (DW 15) In der Logik ist es beispielsweise ein äquivalenter Ausdruck, der bei der Ersetzung denselben

Wahrheitswert ergibt und so auf die allgemeine Regel verweist. Weder die klassische Logik, noch die Lehre von den Analogien erfassen die Wiederholung, weil ihr jeweiliger Maßstab in der Ersetzbarkeit (der logischen Äquivalenz), bzw. in der Ähnlichkeit (gemessen an einem ‚Urbild‘) liegt.

Die Wiederholung des nicht Wiederholbaren müsse demnach zu einer anderen Ordnung gehören, die sich erst einer Ökonomie psychischer Prozesse erschließen würde. Die Anklänge an die klassische Psychoanalyse sind dabei keineswegs zufällig, wie sich im Verlauf der Einleitung noch herausstellen wird. Die Wiederholung findet aber ihren Ausdruck zunächst nur mittelbar, als Moment der Abweichung von der Logik des Verstandes. Diese Spur nimmt G. Deleuze in der Einleitung auf.

In Bezug auf die *Naturgesetze* erscheint die Wiederholung als unmöglich, weil sie einer beständigen Veränderung unterworfen ist, der sie sich nicht zu entziehen vermag. Die ‚Beharrlichkeit der Natur‘ firmiert dabei als allgemeiner Begriff. Die Wiederholung ist hier nur subjektiv und nicht produktiv. Ebenso im wissenschaftlichen Experiment: hier wird die Wiederholung zum bloßen *Übergang* von einer Anordnung zur nächsten (vgl. DW 18).

Im *Sittengesetz*¹¹⁰ wiederum, d. h. im kategorischen Imperativ als dessen höchster Form, wird die Wiederholung gar zum moralischen Kriterium einer Handlung, bzw. genauer von deren Maxime. Nur wenn sich die Maxime einer Handlung widerspruchsfrei verallgemeinern, also wiederholen lässt, kann sie als moralisch gerechtfertigt im Sinn des Sittengesetzes (der Vernunft) gelten (vgl. DW 18f.).

An den bisherigen Beispielen wird nunmehr konkret sichtbar, dass die Wiederholung immer in *zweifacher* Bedeutung erscheint: als entstellte (die ihr ‚wahres‘ Bild implizit enthält) und als dem jeweiligen Diskurs unterworfen: im Sittengesetz als Kriterium der Verallgemeinerung, im Naturgesetz als ihre eigene Unmöglichkeit im Wandel (nur ‚die Natur‘ bleibt konstant), im Verhalten als Regel der Vergleichbarkeit. Deshalb formuliert G. Deleuze: „Die Wiederholung ist in jeder Hinsicht Überschreitung.“ (DW 17) Damit liegt die erste, vorläufige Bestimmung der Wiederholung vor. Nach einer kurzen Bezugnahme auf F. Nietzsche und S. Kierkegaard (2000)[1843], die deren Beitrag zu

¹¹⁰ Siehe I. Kant (2011)[1783]: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

einer Theorie der nicht-entstellten Wiederholung würdigt, wendet sich G. Deleuze dem Begriff zu.

Der dritte Aspekt in der ‚Verfehlung‘ der Wiederholung ist der *Begriff*. Dieser war bereits in den ersten beiden Momenten (Verhalten, Gesetz) gegenwärtig, insofern die Regel eines Verhaltens, bzw. die Gesetzmäßigkeit (sei es in der Natur oder in der Moral) den Begriff als Form des Allgemeinen voraussetzt. G. Deleuze beginnt damit, die klassische Lehre vom Begriff¹¹¹ (wie sie in der Logik als Element der Trias ‚Begriff, Urteil, Schluss‘ bis ins 19. Jahrhundert gültig war, bevor G. Frege¹¹² den modernen Logikkalkül etablierte) darzustellen und sie mit teilweise ebenso klassischen Einwänden zu konfrontieren.

Bereits in der Logik von Port Royal (²1994)[1685] wird zwischen der *Extension* und der *Intension* eines Begriffs unterschieden. I. Kant verwendet dafür die Ausdrücke *Umfang* und *Inhalt* eines Begriffs. Eine zentrale Schwierigkeit ergibt sich dabei in Hinblick auf das Gesetz der Reziprozität. Wenn ein Begriff sich genau auf *ein* Individuum beziehen soll, wird dafür die Intension ‚unendlich‘ um ‚vollständig‘ zu sein. G. Deleuze bringt diese Schwierigkeit zum Ausdruck, indem er von einer „*künstlichen Blockierung*“¹¹³ spricht, d. h. einer Eingrenzung des Begriffsinhalts, wodurch allerdings umgekehrt der Umfang tendenziell zunimmt und so das Individuum, das Einzelne verfehlt.

Schwieriger wird das Problem aus der Sicht von G. Deleuze im Fall der von ihm so bezeichneten ‚*natürlichen Blockierung*‘¹¹⁴, weil dabei die Sphäre der Logik überschritten wird und Fragen der (Möglichkeit von) Metaphysik (‚des Seins‘), bzw. der Symbole und *Zeichen* einbezogen werden müssen. Wir befinden uns also mitten im semiotischen Dreieck¹¹⁵. Es geht um das Verhältnis von Begriff (als Zeichen) und Sache, von Denken und Sein; erkenntnistheoretisch gesprochen befindet sich G. Deleuze nunmehr auf der transzendentalen Ebene.

¹¹¹ Siehe Arnold; Nicole (²1994)[1685].

¹¹² Siehe G. Frege (²1988) [1879].

¹¹³ DW 28.

¹¹⁴ DW 29.

¹¹⁵ Siehe C. S. Peirce (2000). G. Deleuze entwickelt seine Zeichentheorie vor allem in *Proust und die Zeichen* (1993) [1964] und *Logik des Sinns* (1993) [1969].

Es sind innerhalb des Aspektes des Begriffs wiederum 3 Fälle¹¹⁶, die G. Deleuze analysiert: in Bezug auf die ‚Nominalbegriffe‘, die ‚Naturbegriffe‘ und die ‚Freiheitsbegriffe‘ (vgl. DW 29ff.). Damit bezieht sich G. Deleuze auf Begriffe mit *endlichem*, mit *unbestimmtem* und mit *unendlichem* Inhalt. Jedem Fall dieser der klassischen Begriffslogik entlehnten Beispiele ordnet G. Deleuze eine Form der ‚natürlichen Blockierung‘ zu, die dazu führen, dass die Wiederholung auf jeweils unterschiedliche Weise ‚entstellt‘ wird, d. h. nicht in der ihr angemessenen Form zum Ausdruck kommt. Für G. Deleuze zeigt sich in diesen Blockierungstypen die „*Ohnmacht oder seine[r] reale[n] Grenze*“ (DW 29), die den Begriff in seiner *Allgemeinheit* kennzeichnet. In jedem der Beispiele geht es darum den Begriff mit einem konkreten Seienden zu konfrontieren und die Differenz der beiden voneinander zu beschreiben.

Sofern das Einzelne im Begriff einen *endlichen* Inhalt hat (die abzählbare Summe der Prädikate), wird die Extension tendenziell größer als eins, d. h. es werden, so die Deutung von G. Deleuze, *viele* Einzelne gedacht, z. B. in der Theorie der Atome bei Epikur oder in der Sprache (den Wörtern), denn „*auch hier wird die Extension durch Verstreuung, durch Diskretheit wettgemacht.*“ DW 29f.). Insofern wäre der Atomismus das unverstandene Resultat der Voraussetzungen einer bestimmten Auffassung der Begriffslogik. Für G. Deleuze treibt die Logik des Verstandes über sich hinaus, weil sie sowohl ‚das Sein‘ wie auch das Einzelne durch deren kategoriale ‚Segmentierung‘ verfehlt.

Der zweite Fall ist jener des *unbestimmten* Inhalts. Hier zeigt sich die Grenze des Begriffs im „*Paradox der symmetrischen Objekte*“ (DW 30), wie im Beispiel der linken und der rechten Hand. Der Begriff reicht dabei nicht zur Unterscheidung aus, es bedarf der Bestimmung der Objekte in Raum und Zeit, um eine differenzierende Identifikation zu ermöglichen.

Den dritten Fall bildet schließlich das Vorliegen eines *unendlichen* Inhalts. Hier dient G. Deleuze das Unbewusste (die Psychoanalyse) als Beispiel, um zu zeigen, wie sich die Wiederholung im psychischen Prozess darstellt und wie sie sich ‚verkleidet‘ – bei S. Freud (¹¹2001) [1900] durch ‚Verdichtung‘ und ‚Verschiebung‘. (vgl. DW 33ff.) G. Deleuze

¹¹⁶ Der Kommentar von Hughes (2009) spricht an dieser Stelle irrtümlich von vier Fällen der Blockierung (p. 35).

fasst zusammen: „*Das Diskrete, das Entfremdete, das Verdrängte sind die drei Fälle von natürlicher Blockierung, die den Nominalbegriffen, den Naturbegriffen und den Freiheitsbegriffen entsprechen.*“ (DW 33) Insofern betrifft die Verfälschung der Wiederholung sowohl die theoretische, als auch die praktische Philosophie; sie durchzieht den gesamten Bereich des rationalen Denkens.

Um sich der Wiederholung zu nähern, muss mindestens zweierlei berücksichtigt werden: *erstens* geht es darum, zu verstehen, dass sie sich verbirgt, bzw. ‚verkleidet‘ und *zweitens* muss ihr zeichenhafter Charakter erkannt werden. „*Kurz, die Wiederholung ist in ihrem Wesen symbolisch, das Symbol, das Trugbild ist der Buchstabe der Wiederholung.*“ (DW 35) Die beiden Aspekte müssen darüber hinaus miteinander verbunden werden, d. h. die Wiederholung verweist in ihrem Zeichencharakter nicht auf ‚Etwas‘ (das wäre die ‚nackte‘ Wiederholung) als ihren Grund, sondern auf ein weiteres Zeichen, wie in der Psychoanalyse beispielsweise eine Zwangsneurose nicht auf ihre ‚Wahrheit‘ im Unbewussten zurückgeführt werden kann. (vgl. DW 35ff.) Deswegen schreibt G. Deleuze: „*Die Maske ist das wahre Subjekt der Wiederholung.*“ (DW 35)

G. Deleuze findet in der Einleitung einen ersten Ausdruck, ein erstes Bild für eine nicht den Begriffen des Verstandes gehorchende Wiederholung: sie ist Überschreitung, die sich als Symbol ausdrücken muss. Die *realen* Bedingungen, die der Transzendente Empirismus sucht, finden ebenso ihren ersten Halt in der Dynamik des Unbewussten, die im Blick der Differenzphilosophie Prozesse der ‚Verkleidung‘ beinhalten, in denen – vergleichbar der bereits erwähnten Traumlogik bei S. Freud¹¹⁷ – ihr jeweiliger ‚Grund‘ auf spezifische Weise entstellt wird (Verdichtung, Verschiebung). Das de-zentrierte Subjekt, das kündigt sich in der Einleitung an, wird nunmehr Träger der Erkenntnisfunktion.

2.4.2 Identitätsdifferenzen

Wie zunächst die Wiederholung aus der ‚Allgemeinheit‘, so wird nunmehr in einem *zweiten* Schritt die Differenz aus der kategorialen ‚Fesselung‘ zu lösen versucht. Hier liegt ein weiteres innovatives Moment des *Transzendentalen Empirismus*: der

¹¹⁷ Siehe S. Freud (¹¹2001) [1900]: Traumdeutung.

Anspruch den ‚Schematismus‘ eines kategorialen Denkens, einer kategorialen Erkenntnistheorie zu überwinden.

Wie die Wiederholung als psychodynamischer Prozess, als Überschreitung und als Symbol (siehe oben) erscheint, so tritt auch die Differenz als ein Ereignis ‚des Seins‘ wie auch als Akt des Denkens in Erscheinung. Der Vorbegriff von Differenz, den G. Deleuze am Beginn des zweiten Kapitels entfaltet, zielt auf eine Unterscheidung als Bestimmung des noch Unbestimmten und nicht auf eine Differenz zwischen bereits ‚gegebenen‘ Seienden. „*Von der Differenz muß also gesagt werden, daß man sie macht oder daß sie sich macht, entsprechend des Ausdrucks ‚einen Unterschied machen‘.*“ (DW 49)¹¹⁸ Die Differenz würde so auf das *Unbestimmte* verweisen und damit auf den ‚Schrecken‘, der im Denken der Repräsentation gerade gebannt werden soll, indem das differentielle Moment der Logik des Verstandes eingeschrieben wird. Das entspricht, wie schon in Bezug auf die Wiederholung in der Einleitung, der klassischen Theorie des *Begriffs*. G. Deleuze spricht in diesem Zusammenhang von der „*vierfachen Wurzel der Identität und des Gegensatzes, der Analogie und der Ähnlichkeit*“ (DW 51), die dem Verstand zur ‚Organisation‘ der sinnliche Eindrücke dienen und den Gedanken (wie auch den Dingen¹¹⁹) *Ordnung* verleihen.

In der Geschichte der Philosophie ist es vor allem Aristoteles, der das klassische Konzept der Differenz im Rahmen seiner Logik¹²⁰ entwickelt. Auch hier werden wieder die traditionellen Einwände aufgenommen: die (obere und untere) Grenze der Bestimmung im Falle des *Seins* wie des *Individuums* verweisen auf den Bruch in der Verstandeslogik, die nur innerhalb der Gattungen und Arten ihre Funktion erfüllen kann. „*Nur in bezug auf die vorausgesetzte Identität eines Begriffs wird die Artdifferenz die größte genannt.*“ (DW 54)

Dagegen enthält das Konzept der Univozität (Duns Scotus¹²¹) eine mögliche Alternative, wie Kierkegaard und Nietzsche im Fall der Wiederholung. G. Deleuze versucht zu zeigen, dass die kategoriale Teilung des Seins nicht das letzte Wort sein

¹¹⁸ Im Original: „*De la différence, il faut donc dire qu’on la fait, ou qu’elle se fait, comme dans l’expression «faire la différence».*“ (DR 43)

¹¹⁹ Vgl. Foucault (1974) [1966].

¹²⁰ Aristoteles (1995a).

¹²¹ Duns Scotus (2002).

muss. Während in der aristotelischen Logik der Differenz eine untergeordnete, *prädikative* Rolle zukommt, findet G. Deleuze bei Duns Scotus ein Moment, das die *individuierende* Funktion der Differenz zu denken erlaubt. Dabei wird die Differenz nicht mehr als „*Reflexionsbegriff*“ (DW 58) verstanden, sondern sie „*gewinnt einen wahrhaft realen Begriff [...] zurück*“ (DW 58), indem sie auf die *Brüche* im Denken verweist, die ihrerseits als Ausdruck des Seins als Differenz gedeutet werden.

„*Allerdings liegt das Wesentliche der Univozität nicht darin, daß sich das Sein in ein und derselben Bedeutung aussagt. Vielmehr darin, daß es sich in ein und derselben Bedeutung von all seinen individuierenden Differenzen oder innerlichen Modalitäten aussagt. Das Sein ist für all diese Modalitäten dasselbe, aber diese Modalitäten sind nicht dieselben.*“

(DW 59) Kurz: ‚das Sein‘ wird nicht durch den Verstand in hierarchischer Weise eingeteilt (das wäre ‚dem Sein‘ äußerlich), sondern innerlich als *different* gedeutet. ‚Das Sein‘ differenziert sich (in der Zeit), es ist als ein Werden zu verstehen. Es gibt demnach zwei Weisen ‚das Sein‘ einzuteilen; G. Deleuze spricht von „*Verteilungstyp[en]*“ (DW 59): dem ‚hierarchischen‘ und dem ‚nomadischen‘¹²². (vgl. DW 61ff.)

Nach einer kurzen Referenz auf das Konzept der Univozität bei Duns Scotus, B. Spinoza und F. Nietzsche, wendet sich G. Deleuze der von ihm so bezeichneten „*orgischen Repräsentation*“ (DW 68) zu, die sich von der „*organische[n] Repräsentation*“ (DW 67) unterscheidet. Die erstere, die G. Deleuze mit G. W. Leibniz und G. W. F. Hegel verbindet, ist die Erweiterung der letzteren, für die der Name Aristoteles steht. Verständlich wird diese Unterscheidung auf der Grundlage von I. Kants (72011) [1781] Differenzierung zwischen Verstand und Vernunft. „*Kurz, das Prinzip der orgischen Repräsentation ist der Grund und ihr Element das Unendliche – im Gegensatz zur organischen Repräsentation, die als Prinzip die Form und als Element das Endliche bewahrte.*“ (DW 68) Während sich demnach die ‚organische Repräsentation‘ mit dem Seienden auf der Ebene des Verstandes begnügt, weitet die ‚orgische Repräsentation‘ sich auf die Unendlichkeit, bzw. bei Hegel auf die ‚Totalität‘ des Seins aus und unterwirft so alles Denkbare dem Zugriff der Vernunft. In methodischer

¹²² Das Konzept der ‚nomadischen Verteilung‘ nimmt G. Deleuze unter anderem im *Anti-Ödipus* (1977) [1972] wieder auf.

Hinsicht unterscheidet G. Deleuze in diesem Zusammenhang zwischen dem *Widerspruch* (in der Dialektik) bei Hegel und der „*Vize-Diktion*“ (DW 71) bei Leibniz, die sich dessen Auseinandersetzung mit der Infinitesimalrechnung verdankt und wodurch er eine vollständige Bestimmung auch des ‚unendlich Kleinen‘ (der minimalen Differenz) zu erreichen versucht. Im Gegensatz zum Modell der Repräsentation gehe es dem *Transzendentalen Empirismus* um einen Begriff der Differenz, der diese nicht als „*begriffliche Differenz*“ (DW 47) missversteht, denn: „*Die Differenz kennt ihre kritische Erfahrung.*“ (DW 76) Die Differenz ist wesentlich Kritik der Negation. Erst als solche eröffnet sie den Blick auf ‚das Sein‘ in seiner Vielfalt, während die Dialektik eine „*falsche Bewegung*“ (DW 78) darstellt, die in der Abstraktion verharren würde. Das „*Gewimmel von Differenzen*“ (DW 76), d.h. deren individuierende ‚Kraft‘, möchte der *Transzendente Empirismus* dem Denken zugänglich machen. Er ist der Versuch das Werden, das Entstehen der Dinge zu begreifen, eine dynamische statt einer statischen Ontologie zu entwickeln. „*Überall ist die Tiefe der Differenz primär.*“ (DW 77) Die Differenz gilt es als den ‚Ungrund‘ der Identität nachzuweisen. Das Verhältnis zwischen Affirmation und Negation müsse umgekehrt werden, denn die „*Bejahung [ist, N. K.] ursprünglich.*“ (DW 81) Gegen Hegel und in diesem Fall auch gegen Spinoza wird ein Denken der ‚Negativität‘ kritisiert, das die *Hervorbringung* neuer Differenzen nicht zu begreifen in der Lage sei. Kritik ist deshalb im *Transzendentalen Empirismus* kein Prozess der (bestimmten) Negation, sondern der Affirmation (der Differenz), der allererst die ‚Logik des Verstandes‘ zu kritisieren erlaubt. Die Alternative, die G. Deleuze vorschlägt könnte im Unterschied zu ‚organisch‘ und ‚orgisch‘ ‚*orgiastisch*‘ genannt werden, indem sie versucht ‚das Sein‘ als Differenz (in der Wiederholung) zu affirmieren und es „*als Potenz eines einzigen Mals*“ (DW 18) zu verstehen.

Nach einer Rekapitulation (Vgl. DW 85-87) formuliert G. Deleuze die zentrale „*Aufgabe der modernen Philosophie [...] als Umkehrung des Platonismus.*“ (DW 87) Das bedeutet für G. Deleuze: „*das Primat eines Originals gegenüber dem Abbild, eines Urbildes gegenüber dem Bild anfechten.*“ (DW 95) In der Auseinandersetzung mit Platon beginnt G. Deleuze bereits seine Theorie des Problems (vgl. DW 92f.) zu entwickeln, die er in Kapitel 4 ausführen wird. Um den Platonismus zu überwinden

gilt es das Trugbild (frz. ‚simulacre‘) zu affirmieren: „*Das Trugbild ist die Instanz, die eine Differenz in sich schließt, als zumindest zwei divergente Reihen auf denen es sein Spiel treibt, ohne jede Ähnlichkeit, ohne daß man von nun an die Existenz eines Originals und eines Abbilds angeben kann.*“ (DW 98) Das Trugbild ist das Zeichen der Grundlosigkeit der Repräsentation; es darf nicht als Negation des ‚wahrhaften‘ oder des Urbildes verstanden werden, denn sonst würde es der wahr/falsch Distinktion unterliegen und eine bloße (logische) Paradoxie zum Ausdruck bringen. Vielmehr geht es darum, zu erkennen, das wir – auch wenn wir das *Phantasma* als solches ‚durchschauen‘ – nicht vermeiden können ihm ausgeliefert zu sein. Die *Identität* ist immer Resultat einer bestimmten Setzung durch den Verstand, sie ist niemals primordial. Rückblickend ist bereits deutlich geworden: während die Differenz eine Theorie des Begriffs (bzw. der *Idee* – in Kapitel 4) und dessen ‚Realität‘ erfordert, verlangt die folgende Bestimmung eine Theorie des inneren Sinns und des Subjekts.

2.4.3 Wiederholungen des Selbst

Das zweite Kapitel nimmt die vorhergehenden Überlegungen wieder auf und untersucht die Orte von Wiederholungen im Subjekt. G. Deleuze beginnt mit Bezugnahmen auf D. Hume und H. Bergson. Die Wiederholung werde so lange nicht in ihrem Bezug zur Differenz gedacht, als sie entweder auf ein *Objekt* oder auf ein *Subjekt* bezogen wird. „*Indem wir die Wiederholung im Objekt betrachteten, blieben wir diesseits der Bedingungen, die eine Idee der Wiederholung ermöglichen. Indem wir aber die Veränderung im Subjekt betrachten, sind wir bereits jenseits davon und mit der allgemeinen Form der Differenz konfrontiert.*“ (DW 100) *Subjekt* und *Objekt* kommen in dieser Perspektive immer schon zu spät, denn sie setzen den Verstand in seiner kategorialen Ordnung bereits voraus.

Das von der Phänomenologie übernommene Konzept der passiven Synthese¹²³ dient G. Deleuze – unter Einbeziehung von D. Hume und seiner Theorie der Gewohnheit und H. Bergsons Konzept der Wiederholung in der Dauer¹²⁴ – dazu, zu jenen *konstitutiven* Prozessen vorzudringen, die aus der Sicht des *Transzendentalen Empirismus* die

¹²³ Siehe E. Husserl (1985): Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins.

¹²⁴ Vgl. DW 99ff.

Bedingungen des Verstandes darstellen. „In der Ordnung der konstitutiven Passivität aber verweisen die perzeptiven Synthesen auf organische Synthesen, wie die Sinnlichkeit der Sinne auf eine primäre Sinnlichkeit, die wir sind.“ (DW 102) Demnach sind die Verstandestätigkeit (bei I. Kant durch ‚Spontaneität‘ gekennzeichnet) und die Wahrnehmung (Perzeption) immer sekundär gegenüber den zugrundeliegenden passiv-synthetischen Leistungen, die auf den Organismus als solchen zurückgehen (bei Merleau-Ponty der Leib – siehe oben Abschnitt 1.3). „All das bildet ein reichhaltiges Gebiet der Zeichen, die jedesmal das Heterogene umhüllen und das Verhalten anregen.“ (DW 103) Im Unterschied aber zur Phänomenologie verzichtet G. Deleuze nicht auf die Ebene der Symbole und Zeichen als Teil der Beziehung zum ‚Sein‘. Ziel ist es ein anderes Verständnis der Wiederholung zu entwickeln und sie mit der Differenz zusammen zu denken: „Die Gewohnheit entlockt der Wiederholung etwas Neues.“ (DW 103) Als solche bildet sie die „verborgene Basis“ (DW 105) des Allgemeinen. In ihrem Verhältnis zueinander bestimmt G. Deleuze Differenz und Wiederholung wie folgt: die „Differenz, die das Fürsich der Wiederholung“ (DW 106) bildet einerseits und „die Wiederholung als das Differenzierende der Differenz“ (DW 107) andererseits. D. h. die Wiederholung wird gedacht als ‚Für sich‘ nur durch die Differenz und die Differenz ist ‚an sich‘ nur als Wiederholung, sofern ihr diese durch die drei Zeitsynthesen Dauer verleiht.

Die drei Synthesen der Zeit können hier nur in einem groben Überblick dargestellt werden.¹²⁵ Die Grundlage dafür bildet allgemein, wie bereits erwähnt, die Theorie der ‚passiven Synthesis‘, die E. Husserl (1985) in seinen Analysen zur Konstitution des Zeitbewusstseins vorgelegt hat. Dessen Position wird durch die Bezugnahme auf H. Bergsons Theorie der Dauer (und des Gedächtnisses) modifiziert, wodurch ein Komplex aus drei Synthesen als ‚Grundlegung‘ der Zeit im Bewusstsein des (dezentrierten) Subjekts entsteht, der durch die Wiederholung als konstitutiv weiter vertieft wird.

Die erste Synthese bildet die „Zeit als Gegenwart“ (DW 110) durch ihre konstitutiven Elemente der Gewohnheit und des Gedächtnisses. „Die Gewohnheit ist die

¹²⁵ Vgl. dazu bspw. Hughes (2009) und Sauvagnargues (2009) ;

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.“ (DW 111) Beides ist ineinander verwoben zu denken; keines ist Begründung des anderen. D. h. die erste (‚Gewohnheit‘) und die zweite (‚Gedächtnis‘) Synthese konstituieren gemeinsam die Zeit als ‚vorübergehende Gegenwart‘, als ob „die Vergangenheit [...] zwischen zwei Gegenwarten eingekeilt [sei, N. K.]: derjenigen, die sie gewesen ist, und derjenigen, bezüglich welcher sie vergangen ist.“ (DW 111) Die dritte Synthese bezeichnet die „leere Form der Zeit.“ (DW 122) Sie drückt „formale und fixe Merkmale, die der Ordnung a priori entstammen, als eine statische Genese der Zeit“ (DW 122) aus. Diese letzte Synthese ist aber ohne die beiden anderen nicht denkbar, die sie ‚durchschneiden‘ und auf ein „gespaltene[s] Ego“ (DW 123) verweisen. „Was die dritte Zeit angeht, die die Zukunft offenbart – so bedeutet sie daß das Ereignis, die Tat eine geheime Kohärenz besitzen, die die des Ichs ausschließt.“ (DW 123) Deshalb wird der ‚wahre‘ Charakter der Zeit erst in der Wiederholung deutlich: „Die Wiederholung ist eine Bedingung der Tat, bevor sie zu einem Reflexionsbegriff wird.“ (DW 124) Das kann der ‚pragmatistische‘ Anteil in der Theorie des *Transzendentalen Empirismus* genannt werden, wenn darunter ein ‚Pragma‘ zu verstehen wäre, in der „die Wiederholung der Zukunft als ewige Wiederkunft“ (DW 124) gedacht wird. G. Deleuze rekapituliert¹²⁶ nunmehr die drei Zeitsynthesen wie folgt: „Die erste Synthese, die Synthese der Gewohnheit, bildete die Zeit als lebendige Gegenwart, und zwar in einer passiven Gründung, von der Vergangenheit und Zukunft abhängen. Die zweite Synthese, die Synthese des Gedächtnisses, bildete die Zeit als eine reine Vergangenheit, und zwar unter dem Gesichtspunkt eines Grundes, der die Gegenwart vergehen und eine andere heraufkommen läßt. In der dritten Synthese aber ist die Gegenwart nur mehr ein Akteur, ein Autor, ein zur Selbstausslöschung bestimmtes Handelndes.“ (DW 127) Im Sinne des *Transzendentalen Empirismus* wäre aber das Verständnis der Zeit noch unvollständig, solange nicht die Wiederholung in ihren Synthesen erscheint: „Durch die drei Synthesen hindurch offenbaren sich Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft als

¹²⁶ Zu den Paradoxien der Zeitsynthesen siehe DW 113ff.

Wiederholung, aber in drei sehr verschiedenen Modi. Die Gegenwart ist das Wiederholende, die Vergangenheit die Wiederholung selbst, die Zukunft aber ist das Wiederholte.“ (DW 127) Im Unterschied zur Phänomenologie bestimmt G. Deleuze die passiven Synthesen der Zeit nicht als Akte im Subjekt, sondern bezieht sie auf (unbewusste) und unverfügbare Prozesse der Wiederholung, denen ‚die Zeit (für uns) entspringt‘. Deshalb behandelt G. Deleuze anschließend das Verhältnis der Wiederholung zum Unbewussten, das bereits in der Einleitung thematisch war und das hier wieder aufgenommen wird. G. Deleuze argumentiert zunächst gegen Freud und dessen These vom ‚Lustprinzip‘, indem er eine Umkehrung vollzieht: *„Es mag sein, daß wir in empirischer Hinsicht die Wiederholung so erleben, als sei sie einer gewonnenen oder zu gewinnenden Lust untergeordnet. In der Reihenfolge der Bedingungen aber gilt das Umgekehrte. [...] Der wahre Gegenstand der Wiederholung der Erregung liegt in der Anhebung der passiven Synthese zu einer Potenz, der das Lustprinzip und seine künftigen und vergangenen Anwendungen entspringen.“* (DW 132) Diese Wendung scheint für G. Deleuze notwendig, weil in der Psychoanalyse S. Freuds die Wiederholung *„den Erfordernissen der einfachen Repräsentation untergeordnet“* (DW 139) würde. Anschließend versucht G. Deleuze nochmals das Phänomen der ‚Verkleidung‘ der Wiederholung zu verdeutlichen: *„Die Wiederholung konstituiert sich nur mit und in den Verkleidungen [...], weil sie vom virtuellen Objekt als einer immanenten Instanz abhängig ist, deren Eigenart zuerst in der Verschiebung besteht. [...] Weil die Wiederholung auf Grund der charakteristischen Verschiebung ihres bestimmenden Prinzips notwendig verkleidet ist, entsteht die Verdrängung.“* (DW 140) Insofern ist für G. Deleuze auch die Verdrängung, wie auch der Todestrieb¹²⁷, ein abgeleitetes Phänomen. Die Theorie der Wiederholung in ihrer Beziehung zum Unbewussten wird nun auch für das Verhältnis von Frage und Problem fruchtbar gemacht. *„Sie [die Fragen und Probleme; N. K.] sind lebendige Akte, die die speziellen Objektivitäten des Unbewußten besetzen. [...] Die Probleme „korrespondieren“ mit der wechselseitigen Verkleidung der Terme und Beziehungen, die die Reihen der Realität konstituieren.“* (DW 142) Darin bringt G. Deleuze ein Bild des Erkenntnisprozesses

¹²⁷ Vgl. DW 148ff.

zum Ausdruck, wie er im Rahmen von *Differenz* und *Wiederholung* gedacht werden muss. Die Erkenntnisakte, die sich auf Fragen und Probleme richten, die das Denken ‚betreffen‘, bringen Unbewusstes zum Ausdruck, das seinerseits in Beziehung zur ‚Realität‘ steht, welche stets aus mindestens zwei Reihen (Serien)¹²⁸, beispielsweise dem Virtuellen und dem Aktuellen, besteht. In Bezug auf das Unbewusste schlussfolgert G. Deleuze: „*Man muß wieder auf diese drei Synthesen als die konstitutiven Synthesen des Unbewußten zurückkommen. Sie entsprechen den Gestalten der Wiederholung.*“ (DW 152) Der *Transzendente Empirismus* beansprucht demnach nicht nur die Psychoanalyse auf ihre ‚Grundlagen‘¹²⁹ zurückzuführen, sondern entwickelt seinerseits eine Theorie des erkennenden Subjekts als dezentriert, das sich zum ‚Organ‘ von differentiellen Wiederholungen macht. Das Unbewusste reicht dabei auf die drei Synthesen der Zeit zurück, die selbst in der Wiederholung (für sich) ihren ‚Ungrund‘ finden.

Im folgenden Abschnitt untersucht G. Deleuze in *systematischer* Absicht die Frage nach den Bedingungen unter denen sich „*das Differente aufs Differente*“ (DW 155) bezieht; er sucht eine „*Differenzierung der Differenz [...] ein Ansich als Differenzierendes.*“ (DW 155) Diese Aufgabe ergibt sich aus der Forderung, die Differenz sei gegenüber der Identität primordial; wenn es nicht gelingt das zu zeigen, bliebe die Differenz auf die Identität zu ihrer Bestimmung bezogen und würde der Repräsentation wieder eingeschrieben werden. „*Einzig was sich ähnelt, unterscheidet sich; und: einzig die Unterschiede ähneln einander.*“ (DW 154) Die Unterscheidung, die darin zum Ausdruck kommt erscheint gering, sie ist aber für den *Transzendenten Empirismus* entscheidend, weil sie eine *Umkehrung* impliziert, die den Primat der Identität angreift.¹³⁰

In diesem Zusammenhang entwickelt G. Deleuze das Bild des „*dunkle[n] Vorstrom[s]*“ (DW 157)¹³¹. „*Wir nennen den dunklen Vorboten dispar, jene Differenz an sich, zweiten*

¹²⁸ Zum dem Begriff der Serie bei G. Deleuze vgl. die *Logik des Sinns* (1993) [1969].

¹²⁹ Vgl. DW 152. G. Deleuze spricht in diesem Zusammenhang von einem „*dreifache[n] Jenseits des Lustprinzips.*“

¹³⁰ G. Deleuze greift dieses Problem im letzten Kapitel wieder auf: vgl. DW 372f.

¹³¹ Im Original «*précurseur sombre*» (DR 158).

Grades, die die heterogenen oder disparaten Reihen selbst korreliert.“ (DW 158)¹³² Die „Identität eines Dritten“ sei bloß „Bedingung für ihre Repräsentation“ und nicht „für das Sein und das Denken der Differenz.“ (DW 158) Jedoch scheint G. Deleuze selbst im Zweifel zu sein, wenn er schreibt: „Identität und Ähnlichkeit wären dann nurmehr unvermeidliche Illusionen.“ (DW 157) Auch im französischen Original heißt es vorsichtig: «Identité et ressemblance ne seraient plus alors que des illusions inévitables». (DR 157)¹³³ Insofern hätte der Transzendente Empirismus seine ‚Bewährung‘ noch vor sich. Die anschließenden Kapitel sind der Versuch von G. Deleuze, den ‚Nachweis‘ zu führen. Wie im vorigen Kapitel schließt G. Deleuze mit Bemerkungen zum Trugbild (*simulacre*).¹³⁴

Bemerkenswert ist, dass beide, *Wiederholung* und *Differenz*, als *andere* nur erscheinen können, auf der Grundlage „winzige[r] Verschiebungen in der Sprache“ (DW 372). Sobald sie aus den Fesseln der Repräsentation befreit sind (falls es gelingt), wird ihre Rolle eine völlig andere geworden sein. Die *Wiederholung* ist als ‚befreite‘ (für sich) nicht mehr eine *desselben*, sondern eine Potenzierung, eine Überschreitung¹³⁵ ihres Ausgangspunktes. Immer noch wird ‚Etwas‘ wiederholt, aber dieses wird in der Wiederholung verändert: wie sich im Unbewussten durch die Wiederholung dessen Inhalte verändern, oder ‚objektiv‘ in der Natur sich jene Differenzen wiederholen (in veränderten Konstellationen), die in der *Idee* ihren Ausdruck finden und deren Aufgabe die ‚Lösung‘ gegebener Probleme darstellt.

Die *Differenz* ‚an sich‘ ist dann nicht mehr beschränkt auf die Funktion, die sie als *differentia specifica* erfüllt, sondern sie taucht an verschiedenen Stellen im Erkenntnisprozess auf, an denen sie auf die sich wiederholenden Akte verweist, die vergeblich versuchen beispielsweise einen kontinuierlichen Übergang zwischen Sinnlichkeit und Verstand herzustellen. Herausgelöst aus der Ordnung der Repräsentation und gedacht als solche, eine Differenz *als* Differenz, die nicht auf Gegenstände oder Eigenschaften bezogen zu werden braucht, deren Unterschied sie

¹³² Im Original: «Nous appelons dispar le sombre précurseur, cette différence en soi, au second degré, qui met en rapport les séries hétérogènes ou disparates elles-mêmes». (DR 157)

¹³³ Vgl. dazu Sauvagnargues (2009), pp. 311–315.

¹³⁴ Vgl. oben 2.4.2.

¹³⁵ Hier ergäben sich Parallelen zu G. Bataille und seinem Konzept der ‚Transgression‘. Siehe Bataille (1975).

wäre, bedeutet das ‚Zwischen‘, die reine Relation zu denken, ohne sie als ‚zwischen etwas‘ vorzustellen. Damit das gelingt muss das Denken sich erst darauf richten, allerdings ohne die ‚Logik des Verstandes‘ jemals gänzlich abstreifen zu können: das kann die ‚Dialektik‘ des *Transzendentalen Empirismus* genannt werden. *Differenz* und *Wiederholung* kommen nicht nur in zweierlei Gestalt vor, als entfremdete und als befreite, sondern sie haben auch immer eine doppelte Bedeutung: in erkenntnistheoretischer und in ontologischer Hinsicht. G. Deleuze macht das in diesem Kapitel explizit, wenn er formuliert, dass „es ja eher darum geht, den Unterscheid zu machen und die Differenz ins Innere des Seins und des Denkens einzuführen.“ (DW 119) Die Durchführung zur Einlösung Behauptung erfolgt in den Kapiteln vier & fünf.

2.4.4 Vielerlei Weisen zu denken: ein neues Bild

Das Bild des Denkens markiert das Zentrum und den Drehpunkt von *Differenz und Wiederholung* (1992) [1968]. Dieses Kapitel kann nach der vorhergehenden Darstellung knapp zusammengefasst werden, weil viele der darin angesprochenen Aspekte der Theorie bereits wenigstens *implizit* zur Sprache gekommen sind, die hier nochmals *explizit* gemacht werden. Zum besseren Verständnis kann wiederum eine Bezugnahme auf Hegel dienen, die sich seiner Theorie der Subjektivität verdankt. Wie Subjekte *sind*, so interpretiert R. Brandom (2004), hängt zu einem Teil davon ab, wie sie über sich selbst *denken*, d. h. ihr Sein und ihr Denken stehen in einem engen Zusammenhang zueinander. Ganz ähnlich verhält es sich in erkenntnistheoretisch-ontologischer Hinsicht in Bezug auf das *Bild*, das sich das Denken von sich selbst macht. Die Konzeption des Denkens, sein Selbstverständnis entscheidet mit darüber, *wie* gedacht wird und damit auch *was* erkannt werden kann. Deshalb greift G. Deleuze das traditionelle Bild so scharf an: um es zu verändern. Damit zeigt sich das Denken nochmals als der ‚eigentliche‘ Gegenstand der Philosophie auch bei G. Deleuze. Verstehbar wird das zusätzlich durch die vorangegangene konkrete Kritik an der Repräsentation: weder *Differenz*, noch *Wiederholung* würden auf der Ebene des Verstandes angemessen erfasst, weil sie der Repräsentation unterworfen blieben: sei es

in Form der *differentia specifica*, sei es in Form der Wiederholung *desselben*, wie dies beispielsweise in einem wissenschaftlichen Experiment geschieht.

G. Deleuze fasst die Repräsentation auf der Basis von *acht* Postulaten zusammen, deren *drei* erste er wie folgt verdichtet: „*Eine derartige Ausrichtung ist für die Philosophie fatal. Denn die Annahme der dreifachen Ebene eines von Natur aus richtigen Denkens, eines von Rechts wegen natürlichen Gemeinns, einer Rekognition als transzendentes Modell kann nur ein Orthodoxieideal ergeben.*“ (DW 175)

Zentral wird in diesem Kapitel die Auseinandersetzung mit I. Kant: der Verstand ist es, der als Vermittler der Erfahrung das transzendente Feld zu einem „Abklatsch“ (DW 186) des Empirischen werden lässt. Dadurch erreicht die Philosophie immer nur ‚Kopien‘ des ohnehin bereits Vorhandenen, ohne einen Zugang zum *Neuen* zu gewinnen. Deshalb muss nicht nur „*jedes Vermögen [...] an den äußersten Punkt seiner Störung getrieben werden*“ (DW 186), sondern es müssen auch die ‚realen Bedingungen‘ des Denkens zum Gegenstand der Erkenntnis werden. Darunter versteht G. Deleuze nicht die empirischen Bedingungen im Sinne der Wissenschaft (wie bspw. das Gehirn; hier wäre wieder nur die Ebene der Verstandeserkenntnis erreicht), sondern dessen Unbewusstes, die Nicht-Philosophie, das „*von dem es ausschließlich betroffen ist.*“ (DW 186) Hier wird auch deutlich, dass für G. Deleuze das Transzendente das Empirische ist. Wie bereits bei Merleau-Ponty (1966)[1945], der das transzendente Feld in der realen Gegenwart der leiblichen Erfahrung identifiziert, enthält aus der Perspektive der *Differenzphilosophie* die Erfahrung selbst ein transzendentes Moment, indem sie als zentrale Bedingung des Denkens fungiert. Im Unterschied zur Phänomenologie wird allerdings bei G. Deleuze nicht ein Unmittelbares behauptet, sondern die transzendental-empirischen Bedingungen des *Denkens* zeigen sich in der Erfahrung als differentielle Wiederholungen in dessen Akten.

Das ganze Kapitel ist dem ‚Kampf‘ gegen das „*dogmatische[n] Bild*“ (DW 192) des Denkens gewidmet, das in den weiteren Annahmen, die dem traditionellen Bild zugrunde liegen, zum Ausdruck kommt: dazu zählen ein Verständnis des Denkens als eines *Repräsentierens* im allgemeinen, die Unterscheidung zwischen *wahr* und *falsch* und die Möglichkeit des Irrtums als die *primäre* Gefährdung der Erkenntnisfähigkeit, die Privilegierung der Referenz vor dem *Ausdruck* (hier kommt die Parallele zu R.

Brandom zur Geltung), ein falsches Verständnis des Verhältnisses von Problem und Lösung (bei dem die Probleme vorgegeben scheinen) und die Orientierung am Wissen als Suche nach Übereinstimmung mit den ‚Tatsachen‘. (vgl. DW 179f., 192f., 199f., 205f., 214f.) Deshalb wird in den beiden folgenden Kapiteln der Verstand als das Mittlere, das es zu überschreiten gilt in zwei Richtungen zu überwinden gesucht: *einerseits* durch die intensiven Differenzen in der Sinnlichkeit und *andererseits* durch die Mannigfaltigkeit der Ideen.

2.4.5 Ideen-Probleme der Differenz (Synthesis I)

Die *Ideen* sind für den *Transzendentalen Empirismus* weder platonisch, noch transzendental (I. Kant), noch im Sinne Hegels die Einheit von Begriff und ‚Wirklichkeit‘¹³⁶, noch auch Vorstellungen (D. Hume: ‚Ideas‘¹³⁷).

Den Ausgangspunkt bildet I. Kant und seine Auffassung der Ideen in der *Kritik der reinen Vernunft* (72011) [1781], der allerdings diese einer ‚Logik des Scheins‘ zuordnet, weil sie die Philosophie in „*falsche Probleme stürzen*.“ (DW 217)

Für G. Deleuze sind die *Ideen* im Rahmen seiner Überlegungen einer Alternative zur Verstandeslogik und auf der Grundlage der Enthüllung von *Differenz* und *Wiederholung* als Prozessen des Werdens (und nicht bloß in ihrem Verständnis als Reflexionskategorien), sowie seiner Kritik des traditionellen Bildes des Denkens nicht bloß Aspekte subjektiver Vernunft, sondern sie haben als „*Probleme [...] einen objektiven Wert, die Ideen besitzen in gewisser Weise ein Objekt*.“ (DW 218) Den Perspektivenwechsel hinsichtlich der Ideen sieht G. Deleuze darin, „*daß das Problem als Problem das reale Objekt der Idee ist*.“ (DW 218) Ideen sind demnach nicht allein ‚im Kopf‘, sondern verweisen auf ‚objektive‘ Problemstellungen, die in ihnen zum Ausdruck kommen. Wieder unter Referenz auf I. Kant stellt G. Deleuze fest: „*Die Idee weist also drei Momente auf: unbestimmt in ihrem Objekt, bestimmbar in ihrem Verhältnis zu den Objekten der Erfahrung, Trägerin des Ideals einer unendlichen*

¹³⁶ Siehe Hegel (1983) [1816]: „[D]ie vorgefundene Wirklichkeit ist zugleich als der ausgeführte absolute Zweck bestimmt, aber nicht wie im suchenden Erkennen bloß als objektive Welt ohne die Subjektivität des Begriffs, sondern als objektive Welt, deren innerer Grund und wirkliches Bestehen der Begriff ist. Dies ist die absolute Idee.“ (548)

¹³⁷ Siehe Hume (1978)[1740]: Band I, S. 9.

Bestimmung im Verhältnis zu den Verstandesbegriffen.“ (DW 219) Diese Auffassung gilt es im Folgenden so zu wenden, dass der transzendental-empirische ‚Grund‘ der Idee sichtbar werden kann. Die ‚Bestimmung‘ der Idee wird deshalb zu ihrem transzendenten Gebrauch, zum Unbewussten und zur Mannigfaltigkeit als ihres wichtigsten Kennzeichens in Beziehung gesetzt.

Im folgenden Abschnitt bezieht sich G. Deleuze zunächst auf die historischen Debatten in der Mathematik um die Interpretation der Differentialrechnung, die um das Problem des ‚unendlich Kleinen‘ gekreist sind¹³⁸.

Parenthese: Eine dazu völlig entgegengesetzte Position vertritt B. Russell, der die *logische* Analyse als Methode der Philosophie propagiert, die er der Mathematik entlehnt, wie sie von K. Weierstraß, R. Dedekind und G. Cantor im neunzehnten Jahrhundert entwickelt und angewendet wurde¹³⁹. Im letzten Kapitel seines Buches *A History of Western Philosophy* (1945) bemerkt er hinsichtlich der Entwicklung einer neuen Philosophie, deren Ziel es ist „*to combine empiricism with an interest in the deductive parts of human knowledge*“ (p. 829): „*The origin of this philosophy is in the achievements of mathematicians who set to work to purge their subject of fallacies and slipshod reasoning.*“ (Russell 1945, 829) Die wichtigsten Leistungen der genannten Mathematiker sieht B. Russell – kurz zusammengefasst – in der Grundlegung der Infinitesimalrechnung (bzw. der Analysis) *ohne* auf ‚unendlich kleine Größen‘ Bezug zu nehmen, die Entwicklung einer modernen Zahlentheorie und die Klärung des Begriffs der ‚unendlichen Zahl‘. Durch die Überwindung von vielerlei „*mysticism and confusion*“ (Russell 1945, 830) im Feld der Mathematik wären die Voraussetzungen geschaffen, nicht nur deren logische Grundlegung weiter zu entwickeln, sondern die Methode der Analyse auch auf die Philosophie anzuwenden, um sie von der traditionellen Metaphysik zu befreien.

Für G. Deleuze geht es naturgemäß auch in diesem Kapitel wieder um eine ganz andere Perspektive: die Differenz als Gegenbegriff zur Negation zu positionieren und

¹³⁸ Diese Passagen haben G. Deleuze scharfe Kritik im Zusammenhang der Auseinandersetzung um wissenschaftliche Standards eingetragen, die allerdings ihrerseits von erstaunlicher Unkenntnis des philosophischen Diskurses (in diesem Fall des *ontologischen* Erkenntnisinteresses) gekennzeichnet war. Vgl. Sokal; Bricmont (1999).

¹³⁹ Vgl. Hacker (1997)[1996], S. 28ff. und S. 132ff.

um die *ontologische* Interpretation der Differentialrechnung, d. h. um die Frage der Ideen-Probleme innerhalb des sogenannten ‚Calculus‘. „Die *dialektische, problematische Idee ist ein System von Bindungen zwischen differentiellen Elementen, ein System von Differentialverhältnissen zwischen genetischen Elementen.*“ (DW 232) G. Deleuze deutet dabei die Analysis nicht im Sinn eines deduktiven Zusammenhangs, sondern versucht gerade jene differentiellen Momente herauszuarbeiten, die in *ontologischer* Hinsicht eine Abweichung von der Identität der logisch-mathematischen Begrifflichkeit darstellen. Um sich auch von I. Kants Auffassung der Ideen weiter abzugrenzen bestimmt G. Deleuze die Idee folgendermaßen: „Die *Ideen sind Mannigfaltigkeiten, jede Idee ist eine Mannigfaltigkeit, eine Varietät.*“ (DW 233) Im Unterschied zu I. Kant, der in der *Kritik der reinen Vernunft* (72011) [1781] von der „*Verbindung des Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung*“ (72011) [1781] 155, B 162) spricht, vermeidet G. Deleuze, wie schon mehrfach verdeutlicht, die Bezugnahme auf ein *Unmittelbares* als eines ‚Gegebenen‘. Sein Verständnis des Begriffs der Idee bezieht sich dabei auf Bernhard Riemann, der die Mannigfaltigkeit als „*kontinuierliche[r] Vielheit*“¹⁴⁰ bestimmt hat. G. Deleuze nennt drei Momente (Bedingungen) der Mannigfaltigkeit der Idee: *erstens* seien ihre Elemente ‚virtuell‘ statt ‚aktuell‘, *zweitens* müsse ihre Bestimmung durch „*reziproke Beziehungen*“ (DW 234) erfolgen und *drittens* müsse sich „*ein Differentialverhältnis [...] in verschiedenen raumzeitlichen Relationen aktualisieren, während sich zugleich seine Elemente aktualiter in Termen und verschiedenartigen Formen verkörpern.*“ (DW 234) Virtualität, Reziprozität und Aktualisierung gehören demnach wesentlich zur Bestimmung der Idee im *Transzendentalen Empirismus*.

G. Deleuze illustriert dieses Konzept anschließend an drei Beispielen (DW 235ff.): dem (antiken) Atomismus, dem Organismus (bzw. der Genetik) und an der Gesellschaftstheorie. (vgl. DW 235ff.)¹⁴¹ Ihr Gemeinsames ist jedenfalls: „Die Idee ist

¹⁴⁰ Vgl. DW 233, Fn. 10. Siehe auch: Mainzer (1995); Thiel (1984). Zum Begriff der *Vielheit* vgl. Deleuze (21997) [1966].

¹⁴¹ Die Beispiele bleiben allerdings merkwürdig im Ungefähren, sind wenig konkret und enthalten eher Setzungen, als einen Nachweis, wie in der Formulierung „*die Gene drücken differentielle Elemente aus*“ (DW 237) – ohne diese These weiter zu verfolgen. Hier wäre m. E. vielmehr eine detaillierte Argumentation zu führen (gewesen), die eine Interpretation der Theorie des Gens auf ihre ‚differentiellen Elemente‘ hin enthalten müsste – im Sinne einer modellhaften Erprobung der Theorie, wie sie beispielsweise Adorno (1966) und

keine Wesenheit. Als Objekt der Idee befindet sich das Problem auf der Seite der Ereignisse.“ (DW 239)¹⁴² G. Deleuze will sie verstanden wissen als „*dialektische Idee*“, (DW 242) die in jedem Bereich (der Wissenschaft) ihren Ausdruck findet, sofern sie „*all ihren Gebieten von Mannigfaltigkeit entsprechen*.“ (DW 242) Ideen sind wie die Probleme, auf die sie verweisen nicht bloß als subjektiv zu verstehen: *Es gibt eine Objektivität [...], die bedeutet, daß sich die Probleme ebensowenig wie die Ideen nur in unserem Kopf befinden, sondern hier und da sind, in der Produktion einer aktuellen historischen Welt.*“ (DW 242) Nicht das Subjekt ‚macht‘ deshalb die Probleme, sondern sie sind bereits in der Welt, bevor wir uns auf sie beziehen.

Anschließend stellt sich G. Deleuze die Frage des Verhältnisses der Ideen zu unserem ‚Erkenntnisvermögen‘. „*Indessen glauben wir nicht [...], daß die Ideen oder Strukturen auf ein besonderes Vermögen verweisen. Denn die Idee durchläuft und betrifft alle Vermögen.*“ (DW 245) Wie die Wiederholung selbst, steht auch die Idee in einem Naheverhältnis zum Unbewussten. „*In ebendiesem Sinn müssen die Ideen „Differentialie“ des Denkens, „Unbewußtes“ des reinen Denkens genannt werden.*“ (DW 247) Darauf habe der Verstand keinen Zugriff; wir können Ideen nur zu erfassen versuchen, wenn wir die Vermögen bis an ihre Grenzen treiben, ihr Unbewusstes zum Ausdruck bringen¹⁴³. „*Das Problematische unterscheidet sich wesentlich vom Hypothetischen.*“ (DW 251) Probleme im Sinne des *Transzendentalen Empirismus* sind nicht Gegenstand einer hypothetisch-deduktive Methode; sie erschließen sich einzig einem Denken der Differenz. Nicht nur die *Ideen*, sondern auch die *Fragen* und *Probleme* sind ontologisch zu verstehen: „*Die Imperative gehören zum Sein, jede Frage ist ontologisch und verteilt „das, was ist“, auf die Probleme.*“ (DW 253) Fragen sind demnach die Imperative des Seins. Deswegen ist es für G. Deleuze so wichtig die *richtigen* Fragen zu stellen (denen wir uns auch verschließen können). Die Ontologie ist für G. Deleuze insgesamt „*der Würfelwurf – Chaosmos, dem der Kosmos entspringt.*“ (DW 153) Das Bild

Brandom (2000) [1994] in anderen Zusammenhängen vorgelegt haben. Im letzten Kapitel gesteht G. Deleuze offene Fragen ein. (vgl. DW 346ff.)

¹⁴² Zum Verhältnis zwischen Problem und Lösung vgl. bspw. DW 240f.

¹⁴³ In diesem Zusammenhang diskutiert G. Deleuze auch die Frage einer „*Wiedergeburt der Ontologie*“ (DW 247) und deren Konsequenzen.

des ‚Würfelwurfs‘, dessen sich G. Deleuze hier bedient, geht auf F. Nietzsche¹⁴⁴ zurück. Es kann hier verstanden werden als Hinweis auf die *Unverfügbarkeit* der Fragen und Probleme für den ‚kalkulierenden‘ Verstand. Die *Ideen* selbst sind Teil der Prozesse differentieller Wiederholung. *„Das Differentielle der Idee ist selbst nicht vom Wiederholungsprozess trennbar, der bereits den Würfelwurf definiert.“* (DW 255) Nur als solche verweist sie auf die ‚wahren‘ Probleme, die durch die *Negation* verstellt werden. Nach einer neuerlichen Kritik der Negation als *„eine[r] Illusion“* (DW 257) wendet sich G. Deleuze nochmals dem ontologischen Status der Ideen zu. *„Die Ideen enthalten alle Varietäten von Differentialverhältnissen und alle Verteilungen singulärer Punkte, die in verschiedenen Ordnungen koexistieren und einander ‚perplizieren‘.“* (DW 261) Als Mannigfaltigkeiten, deren Elemente sich differentiell voneinander unterscheiden und die, ähnlich mathematischen Funktionen, ‚Singularitäten‘ aufweisen (können), sind sie ‚virtuell‘, aber nicht aktuell. Allerdings gilt: *„Das Virtuelle besitzt volle Realität, als Virtuelles.“* (DW 264) Deshalb lehnt G. Deleuze die klassische Unterscheidung zwischen ‚möglich‘ und ‚wirklich‘ ab, denn die Ideen sind zwar nicht aktuell, sie haben aber ‚Realität‘, sie bringen ein Potential zum Ausdruck, das Teil des ‚Realen‘ ist. Deshalb unterscheidet G. Deleuze auch in der Folge zwischen zwei Arten der Bestimmung der Ideen, die dem jeweiligen ontologischen Status entsprechen: *„Differentiation nennen wir die Bestimmung des virtuellen Teils der Idee; Differenzierung nennen wir die Aktualisierung dieser Virtualität in Arten und unterschiedenen Teilen.“* (DW 262) Dies ist die durchgehend doppelt konzipierte Ontologie des *Transzendentalen Empirismus*, die vermittels der Ideen (und der intensiven Sinnlichkeit im nächsten Kapitel) erfasst¹⁴⁵ werden kann: kein aktual Seiendes ohne seine virtuelle Seite. *„Die Differenzierung ist gleichsam der zweite Teil der Differenz, und man muß den komplexen Begriff Differentiation/zierung [différent/ciation] prägen, um die Integrität oder die Integralität des Objekts zu bezeichnen.“* (DW 265) Die Aktualisierung denkt G. Deleuze konkret innerhalb von *„raum-zeitlichen Dynamiken.“*

¹⁴⁴ Vgl. Nietzsche (1980)[1883].

¹⁴⁵ «Cela précise les rapports entre pensée et Idée: l’Idée force la pensée à créer; la question de la pensée actualise le problème de l’Idée». (Sauvagnargues 2009, 331) An dieser Stelle wird die Interpretation der Autorin allerdings problematisch, insofern die Aktualisierung der Idee bei G. Deleuze nicht (durchgehend) abhängig vom Denken konzipiert scheint.

(DW 271)¹⁴⁶ Auch am Schluss des Kapitels bleibt allerdings die Frage, wie die „*Differenz der Differenz*“ (DW 275) gedacht werden kann, ohne in einen Begründungsfundamentalismus zu verfallen. „*Es genügt nicht zu sagen, das Bewußtsein sei Bewußtsein von Etwas, es ist der Doppelgänger dieses Etwas, und jedes Ding ist Bewußtsein, weil es einen Doppelgänger besitzt.*“ (DW 278)¹⁴⁷ Die Metaphorik des Doppelgängers scheint dabei wenig hilfreich, weil sie eher die ‚Identität‘ von Bewusstsein und Gegenstand impliziert. Das würde aber den grundlegenden Intentionen des *Transzendentalen Empirismus* widersprechen.

2.4.6 Intensive Sinnlichkeit (Synthesis II)

Dieses Kapitel betrachtet nunmehr die Sinnlichkeit als jene Seite, die den Verstand ‚unterläuft‘, während die Ideen ihn ‚überschreiten‘. „*Die Differenz ist nicht das Verschiedene. Das Verschiedene ist gegeben. Die Differenz aber ist das, wodurch das Gegebene gegeben ist.*“ (DW 281) Wieder wird die These, etwas sei ‚gegeben‘ angegriffen und auf ihren ‚Grund‘ zurückgeführt. Verschiedene Seiende (als Dinge mit Eigenschaften) verweisen jeweils auf Differenzen (und deren Wiederholungen), die sie konstituieren. Die Gestalt, die die Differenz in der Sinnlichkeit annimmt, ist die „*Intensitätsdifferenz.*“ (DW 281) Genauer: „*Die Intensität ist die Form der Differenz als Grund des Sinnlichen.*“ (DW 382) Ein ‚Ding‘ enthüllt sich uns nur durch die Intensität, sie ist der „*zureichende Grund des Phänomens, die Bedingung dessen, was erscheint.*“ (DW 282) Es wird im Folgenden darauf ankommen den differentiellen Charakter genauer darzulegen und ihn, wie auch in den vorangegangenen Kapiteln von der ‚Logik des Verstandes‘ abzugrenzen. In ihr ist sie immer schon entstellt: „*Kurz, wir kennen Intensität nur als bereits in einer Ausdehnung entfaltete und von Qualitäten verdeckte.*“ (DW 283) Dies ist die Sphäre des ‚Gemeinsinns‘ und des ‚gesunden Menschenverstandes‘, die die Differenz entstellen und an die Identität binden.¹⁴⁸ Die *ontologische* Dimension der Differenz in der Sinnlichkeit zeigt sich zunächst in

¹⁴⁶ Für die genauere Analyse des Problems siehe den letzten Abschnitt des Kapitels (DW 271-279).

¹⁴⁷ «Il ne suffit pas que la conscience est la conscience de quelque chose, elle est le double de ce quelque chose.» (DR 284)

¹⁴⁸ Vgl. dazu DW 284ff.

Folgendem: „Sie [die Differenz, N. K.] tilgt sich, sofern sie außer sich gebracht wird, in die Ausdehnung und in die Qualität, die diese Ausdehnung ausfüllt.“ (DW 289) Sinnlichkeit, Intensität sind, ontologisch gedacht und ähnlich den Ideen, ebenfalls nicht bloß subjektiv zu verstehen. Insofern *entsprechen* der Verstand (und die Wahrnehmung) den Qualitäten, in denen sich die intensiven Differenzen verbergen. Es wäre ein Missverständnis vor allem an ‚Sinneseindrücke‘ zu denken, wenn G. Deleuze von intensiver Sinnlichkeit spricht. Die Fähigkeit des Menschen sinnliche Eindrücke zu empfangen, die Kant als ‚Rezeptivität‘ bezeichnet, ist für den *Transzendentalen Empirismus* nur eine Gestalt der Intensität in der Sinnlichkeit. Es geht dabei nicht primär um unsere Perspektive, wenn wir etwas wahrnehmen oder empfinden, sondern um die Konstitutionsbedingungen der Dinge selbst. Der *Transzendente Empirismus* beinhaltet ein Modell der ‚Genese‘ der Dinge, vor ihrer ‚Verfestigung‘ als Gegenständen unserer Verstandeserkenntnis. Die ontologische Dimension zeigt sich in „den Synthesen, die ihnen [den Empfindungen, Wahrnehmungen N. K.] entsprechen, angesichts dessen, was nur empfunden, oder dessen, was nur wahrgenommen werden kann.“ (DW 291) Etwas muss demnach eine bestimmte Form ‚des Seins‘ aufweisen, wenn es ausschließlich Gegenstand der Empfindung sein kann. Nach G. Deleuze weist die Intensität drei Merkmale auf: sie ist das „*Ungleiche an sich*“ (DW 294), sie „bejaht [...] die Differenz“ (DW 296) und sie ist eine „implizierte, umhüllte, „embryonierte“ Quantität.“ (DW 300) Wie bereits in den vorhergehenden Kapiteln verdeutlichen die Merkmale jene Momente, in diesem Fall der Intensität (im Unterschiede zur Extension oder Exteriorität), die sie dem Verstand entziehen.¹⁴⁹ Deswegen erscheint „das Sein des Sinnlichen“ (DW 299) als paradoxal, weil es „zugleich nicht empfunden (vom Standpunkt des empirischen Gebrauchs) und nur empfunden [...] werden kann.“ (DW 299) Die Intensität ist notwendig verhüllt: „Allein das transzendente Studium kann entdecken, daß die Intensität an sich selbst impliziert bleibt und weiter die Differenz umhüllt.“ (DW 304) Damit ist nach G. Deleuze auch eine typische *Illusion* verbunden, in der die Intensität in der Qualität verschwindet – diese gilt es zu entdecken. Denn die minimalen Differenzen in der Quantität intensiver

¹⁴⁹ Vgl. im Unterschied dazu das Konzept der ‚intensiven Größen‘ bei Kant (2011) [1783], 208, B 207.

Sinnlichkeit treten nur in verwandelter Gestalt auf, sie treten ins Bewusstsein als qualitative Bestimmungen.

Im Folgenden stellt sich G. Deleuze die Frage nach der *Aktualisierung* und damit nach dem Verhältnis zwischen der Mannigfaltigkeit der Ideen, die virtuell existieren und der Art und Weise ihres Werdens. *„Die Antwort wird eben durch die intensiven Quantitäten gegeben. Die Intensität ist es, die die Determinante im Aktualisierungsprozess darstellt. [...] Sie ist es, die sich unmittelbar in den raum-zeitlichen Basisdynamiken ausdrückt und ein in der Idee „nicht-distinktes“ Differentialverhältnis bestimmt, sich in einer distinkten Qualität und einer unterschiedlichen Ausdehnung zu verkörpern.“* (DW 310) Deshalb ‚verschwindet‘ die Intensitätsdifferenz in den Qualitäten, im Raum und in der Zeit, weil sie dazu bestimmt ist, die Ideen zu ‚realisieren‘. Dies geschieht nach G. Deleuze durch Prozesse der Individuation. *„Unter all diesen Gesichtspunkten sind wir der Meinung, daß die Individuation wesentlich intensiv ist, und daß das präindividuelle Feld ideel-virtuell ist oder aus Differentialverhältnissen besteht.“* (DW 311) Dies dürfe aber nicht so verstanden werden, dass die Individuation eine „Spezifikation“ (DW 312) im Sinne eines Prozesses der Begrenzung wäre. Vielmehr *„ruft sie [die Differenzierung, N. K.] hervor.“* (DW 312) Anschließend erläutert G. Deleuze seine Überlegungen am Beispiel der Evolutionstheorie.¹⁵⁰

Schließlich wendet sich G. Deleuze dem Problem der *„Beziehungen zwischen Explikation und Differenzierung zu.“* (DW 320) Indem die Intensität sich ausdrückt, bringt sie sich gleichzeitig, wie bereits bemerkt, zum ‚verschwinden‘. Dieses Prinzip gilt auch für ‚psychische Systeme‘, bei denen sich die Frage der Individuation in komplexer Form stellt. *„Die individuierenden Faktoren, die implizierten Individuationsfaktoren haben [...] weder die Form des Ego noch den Stoff des Ichs. Und zwar deswegen, weil das Ego nicht von einer Identitätsform trennbar ist, und das Ich nicht von einem Stoff, der durch eine Kontinuität von Ähnlichkeiten gebildet wird.“* (DW 323) Das Individuelle ist gerade nicht das Subjekt (als allgemeines Prinzip), sondern dessen differentielle ‚Alternative‘. Das Ich ist als Form immer mit der Identität verbunden. Insofern gibt G. Deleuze I. Kant recht. Allerdings kommt es darauf an,

¹⁵⁰ Vgl. DW 313ff.

diese ‚Identitätsform‘ zu überschreiten. Der *Transzendente Empirismus* möchte zeigen, dass das Individuelle ein Potential enthält, sich von den Zwängen der Subjektivität loszureißen. „*Das Individuum unterscheidet sich vom Ego und vom Ich, wie sich die intensive Ordnung der Implikationen von der extensiven und qualitativen Ordnung der Explikation unterscheidet. Unbestimmt, gleitend, fließend, kommunizierend, umhüllend-umhüllt – das sind die positiven Merkmale, die durch das Individuum bejaht werden.*“ (DW 324) Ebenso enthält für Theodor W. Adorno das Konzept des modernen Subjekts einen Zwang, den es aus seiner Sicht allerdings dialektisch zu überwinden gälte.¹⁵¹ G. Deleuze legt auch in diesem Zusammenhang ein Konzept vor, das insofern radikaler vorgeht als jede Form von Vermittlung, indem die Negation auf ihren ‚Ungrund‘ in der Differenz zurückgeführt wird, um sie hinter sich lassen zu können.

In erkenntnistheoretischer Hinsicht macht G. Deleuze deutlich, dass in beiden Fällen (Sinnlichkeit und Ideen) die Synthesis zunächst passiv und dann erst aktiv ist, d. h. die ‚Spontaneität‘ auf den passiven Synthesen gründet. In beiden ‚Vermögen‘ (Sinnlichkeit, Ideen) müssen jeweils Differenz und Wiederholung zur Geltung kommen, aber in unterschiedlicher Weise. Während die Wiederholung für die ‚rekursiven‘ Prozesse des dezentrierten Ich steht und als Konzept das ‚Für sich‘ der Differenzen zum Ausdruck bringt, steht die Differenz für das ‚einen Unterschied machen, ihn hervorbringen‘ und als Konzept bezeichnet sie jene freie Unterscheidung, die keiner Identität bedarf.

2.4.7 Wiederkunft (Schluss)

Das letzte Kapitel kann kurz zusammengefasst werden, weil es Vieles rekapituliert, und es bietet auch Verdichtungen von bereits behandelten Themen wie die Darstellung der vier Illusionen (Identität, Ähnlichkeit, Gegensatz, Analogie) der klassischen Transzendentalphilosophie, die ihr Zentrum in der Repräsentation haben: „*Die Repräsentation ist der Ort der transzendentalen Illusion.*“ (DW 333) Im anschließenden Abschnitt greift G. Deleuze nochmals die Begründung als Form der Repräsentation an: „*Begründen heißt bestimmen.*“ (DW 340) Die darin enthaltene

¹⁵¹ Vgl. Adorno (1966).

Dialektik wird vom Verstand allerdings ‚übergangen‘. Das Unbestimmte wird bestimmt, ohne den Prozess der Bestimmung selbst thematisch werden zu lassen. In großer Nähe dazu schreibt Theodor W. Adorno: *„Denken heißt identifizieren.“* (Adorno 1966, 17) Der Verstand muss auch gemäß der *negativen* Dialektik Adornos überwunden werden, um zu erkennen und das heißt über das hinauszugehen, was ohnehin ist. Das wäre aber für G. Deleuze noch nicht weit genug gedacht, sofern die Negation noch der ‚Logik‘ der Repräsentation gehorcht. Erst jenseits (oder eher: diesseits) davon eröffnet sich eine *„Welt unpersönlicher Individuationen und präindividueller Singularitäten.“* (DW 345) Dazu bedarf es aber eines ‚anderen‘ Ich: *„Das Ich als passives Ich jedoch ist nur ein Ereignis, das sich in vorgängigen Individuationsfeldern vollzieht.“* (DW 345) Diesem sich auszusetzen würde es erst ermöglichen ‚wahrhaft‘ zu denken. Dazu trägt die Affirmation des Trugbilds bei, die es erlaubt die *Kategorien* des Verstandes durch andere Begriffe¹⁵² zu ersetzen. *„Das Trugbild (simulacre) ist jenes System, in dem sich das Differente mittels der Differenz selbst auf das Differente bezieht. Derartige Systeme sind intensiv.“* (DW 346) Dies kann in zweifacher Hinsicht gesehen werden: die Intensitäten des Unbewussten (Ideen) einerseits und die Intensität, die dem Sinnlichen (‚Empfindung‘) eigen ist, andererseits. In äußerster Verdichtung lässt sich die Position des *Transzendentalen Empirismus* nunmehr so zusammenfassen: *„Es gibt also einen Empirismus der Idee.“* (DW 347) Erst wenn die Idee ihr subjektives, transzendental-logisches Sein abstreift, enthüllt sie ihren Charakter als Teil einer speziellen Erfahrung: der virtuellen Seite der ‚Dinge‘: *„Jedes Ding hat gleichsam zwei unpaarige, asymmetrische und unähnliche ‚Hälften‘.“* (DW 348)

Die beiden Wiederholungen¹⁵³ aber reichen nicht aus und auch die Differenz muss noch weiter getrieben werden. Erst wenn die *„ontologische Wiederholung“* (DW 364) sich mit der Differenz vereinigt: *„Dann verändert sich alles.“* (DW 373) Der Text kulminiert mit F. Nietzsche in der Affirmation der ‚ewigen Wiederkunft‘.¹⁵⁴ *„Die ewige Wiederkunft bejaht die Differenz, sie bejaht die Unähnlichkeit und das Disparse, den Zufall, das Viele und das Werden. Zarathustra ist der dunkle Vorbote der ewigen*

¹⁵² In diesem Abschnitt bringt G. Deleuze auch Beispiele alternativer Begriffe; für die Einzelheiten vgl. DW 346ff.

¹⁵³ Siehe oben 2.4.3.

¹⁵⁴ Vgl. Nietzsche (1980)[1883].

Wiederkunft.“ (DW 372) Dies ist die ‚tiefste‘ Botschaft der *Ontologie* des Transzendentalen Empirismus: „*Das Sein wird Formen zufolge ausgesagt, die die Einheit seines Sinns nicht brechen, es sagt sich in ein und demselben Sinn durch alle seine Formen hindurch aus – weswegen wir den Kategorien Begriffe anderer Art gegenübergestellt haben. Dasjenige aber, wovon es sich aussagt, differiert, ist die Differenz selbst.*“ (DW 376)¹⁵⁵ Sein muss als Differenz gedacht werden, nur dann lässt sich unbeschadet ein „*einziges Gebrüll des Seins*“ (DW 377) affirmieren. Der Text schließt mit der Formulierung: „*Wenn man nur für jedes Seiende, für jeden Tropfen und jeden Weg den Zustand es Exzesses erlangt hat, d.h. die Differenz, die sie verschiebt und verkleidet und wiederkehren lässt, auf ihrer schwankenden Spitze kreisend.*“ (DW 377)¹⁵⁶

2.5 Ereignisontologie(n)

„*Das Problem gehört zur Ordnung des Ereignisses.*“ (DW 240) Immer wieder stellt G. Deleuze dem statischen Konzept der Dinge und ihrer Eigenschaften die Dynamik des Ereignisses¹⁵⁷ gegenüber. Obwohl der Begriff des Ereignisses in *Differenz und Wiederholung* (1992 [1968]) noch eine untergeordnete Rolle spielt, verweist er doch auf eine zentrale Intention des *Transzendentalen Empirismus*: die Entwicklung einer Ereignisontologie, die in der Lage ist, die Dominanz der kategorialen Ontologie, wie sie von Aristoteles bis Kant (und darüber hinaus) präsent ist, zu überwinden. Erst in der *Logik des Sinns* (1993) [1969] wird G. Deleuze eine Theorie des Ereignisses entwickeln – wofür ihm der hier dargestellte Text als Grundlage dient.

Rückblickend sind dabei einige Aspekte zu berücksichtigen, um die Gesamtkonzeption nicht miss zu verstehen. Die Logik der *Ereignisse* stellt keine strenge Alternative zu den Dingen als Trägern von Eigenschaften dar, sondern beansprucht vielmehr den ‚Grund‘ freizulegen, auf dem der Verstand seine Welt konstituiert (vgl. aus ganz anderer Perspektive oben R. Brandom – Abschnitt 1.2.1). G. Deleuze eröffnet in

¹⁵⁵ Im Original: „*L’être se dit d’après des formes qui ne rompent pas l’unité de son sens, il se dit en un seul et même sens à travers toutes ses formes – c’est pourquoi nous avons opposé aux catégories des notions d’une autre nature. Mais ce dont il se dit diffère, ce dont il se dit est la différence elle-même.*“ (DR 388)

¹⁵⁶ Im Original: « *A condition d’avoir atteint pour chaque étant, pour chaque goutte et dans chaque voie, l’état d’excès, c’est à dire la différence qui les déplace et le déguise, et le fait revenir, en tournant sur sa point mobile.* » (DR 389)

¹⁵⁷Vgl. als Gegenposition die Auffassung des Ereignisses von D. Davidson (1988) [1980].

Differenz und Wiederholung (1992) [1968] ein neues Feld philosophischer Forschung, das den Bereich des *Transzendentalen* in Bezug auf Prozesse differentieller Wiederholung im ‚Sein‘, wie im Subjekt als Ereignisse zu begreifen sucht. Das ‚wahre‘ transzendente Feld stellt sich der Differenzphilosophie als eines der *Immanenz*¹⁵⁸ dar, das dem von ihr Bedingten nicht als transzendental-logisches in *unbedingter* Weise gegenübersteht, sondern nur im *Zusammenhang* von Bedingtem und Bedingendem zu begreifen ist. Erst der durch H. Bergson vermittelte Vitalismus erlaubt es G. Deleuze die Bedingungen des Denkens, die er in der Nicht-Philosophie aufzufinden sucht (und die dessen Unbewusstes darstellen), als *immanent* zu deuten, obwohl doch die transzendental-logischen Voraussetzungen im Sinne I. Kants dem Denken ‚näher‘ zu sein scheinen und gemäß der Tradition den genuinen Ort einer Selbstkritik der Vernunft darstellen. In ihrer formierenden Kraft werden die ‚realen Bedingungen‘ des Denkens nur dann sichtbar, wenn es gelingt die Rationalität nicht als homogene und autonome Sphäre zu verstehen, sondern sie in den Prozess des Werdens einzuschreiben. Wie die Konzepte der *Immanenz* und des *Ausdrucks*, die G. Deleuze von B. Spinoza gewinnt dazu beitragen, das Selbstverständnis des Denkens als *unbedingt* zu überwinden und Nietzsche die *Wiederholung* und das *Trugbild* zusammen zu denken erlauben, so verhilft H. Bergson dem *Transzendentalen Empirismus* zur Einschreibung des Denkens in ‚das Sein‘, das aus der Perspektive des Ereignisses als *Werden* in der Differenz erscheinen kann.

Bereits in Kapitel 1 spricht G. Deleuze von der *kritischen* Erfahrung der Differenz (siehe oben 2.4.2). *Differenz und Wiederholung* (1992)[1968] versucht insgesamt die Ontologie als kritisch zu positionieren: die ‚wahre‘ Kritik ist die Ontologie insofern, als sie den Blick auf die Grenzen des Verstandes richtet, der kategorial orientiert bloß die ‚fertigen‘ Dinge, ihre Eigenschaften und Relationen (als Kausalität) begreift und nicht die *Prozesse* zu deuten versteht, die den Gegenständen und unserer Perspektive darauf vorhergehen.

Gleichzeitig erscheint der *Transzendente Empirismus* von tiefen Ambivalenzen ‚durchfurcht‘, die ebenfalls berücksichtigt werden müssen, wenn das Bild, das diese

¹⁵⁸ Vgl. dazu Deleuze (1993) [1968]: Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie.

Arbeit von ihm zeichnet nicht unvollständig bleiben soll. Die anschließenden Fragen möchten die in den folgenden Kapiteln vorgetragene Kritik (und eine mögliche Alternative) vorbereiten:

Wie kann die *Ontologie* ihre kritische Funktion erfüllen und wo stößt sie an ihre Grenzen? Wie vermag der *Transzendente Empirismus* ‚das Sein‘ als Begründung für die eigene Argumentation zu verwenden? Wie kann das „*Sein selbst des Sinnlichen*“ (DW 84) zum Kriterium der Erkenntnis werden?

Wie verläuft die Linie der *Begründung* vom Versand zur „*Genitalität des Denkens*“ (DW 344)? Inwiefern bleibt die Logik der *Begründung* eine des Verstandes und widersteht so der Zurückführung auf *Differenz* und *Wiederholung*?

Erscheint nicht der „*dunkle[n] Vorstrom[s]*“ (DW 157) als das Resultat des Zwanges der Argumentationslogik, die den *Transzendentalen Empirismus* dazu führt in einen Begründungsfundamentalismus zu verfallen, den er gerade zu überwinden trachtet?

Wie kann die Philosophie der *Abstraktion* entgehen, wenn sie gleichzeitig die Ergebnisse der Wissenschaften als Eigenschaften ‚des Seins‘ umdeutet?

3. Zum Verhältnis von Epistemologie und Ontologie (Denken und Sein)

Die kopernikanische Wende I. Kants ermöglicht(e) der Philosophie eine erste *systematische* Klärung ihres eignen Status, der aber nunmehr – entgegen dem ursprünglichen Konzept – und beginnend mit G. W. F. Hegel als in den historischen Prozess verwoben und damit als veränderbar gedacht wird. Gleichzeitig bildet die Transzendentalphilosophie die Grundlage der verschiedenen Transformationen des Transzendentalen, auf die im Verlauf dieser Arbeit Bezug genommen wurde und in die sich auch der *Transzendente Empirismus* einschreibt, wenn er auch nicht auf die Abgrenzungsbewegung von I. Kant reduziert werden kann. Mit der *Kritik der reinen Vernunft* (72011) [1781] inauguriert I. Kant einen ‚*erkenntnistheoretische Vorbehalt*‘ als die systematische Entfaltung der Voraussetzungen und der Grenzen der Vernunft an deren Konsequenzen sich mindestens Teile auch der Gegenwartsphilosophie nach wie vor abarbeiten. Im Folgenden werden zunächst die ‚Drehungen‘ des *Transzendentalen Empirismus* beschrieben, daran anschließend werden einige bis jetzt implizit gebliebene gedankliche Operationen der Differenzphilosophie thematisiert, um schließlich die eigentümliche ‚Dialektik‘ darzustellen, die mit dem Zerfall der Erkenntnistheorie als philosophische Leitdisziplin einhergeht.

3.1 Die ‚Drehungen‘ des transzendentalen Empirismus

Die von I. Kant inaugurierte Wende in der Geschichte der abendländischen Philosophie stellt in mehrfacher Hinsicht einen radikalen *Bruch* mit der Tradition der Metaphysik dar. Nicht nur werden alle ‚substantiellen Formen‘ ihrer Geltung beraubt und die Annahme, ‚das Sein‘ würde den einzigen, wahrhaften Gegenstand der Metaphysik bilden, nachhaltig erschüttert, darüber hinaus wird dem Publikum der Philosophierenden ein Perspektivenwechsel zugemutet, der mit einem neuen methodischen Instrumentarium einhergeht, sodass insgesamt bei den Zeitgenossen der Eindruck des „*alles zermalmenden Kants*“¹⁵⁹ entsteht.

Der Perspektivenwechsel, den die *Kritik der reinen Vernunft* (72011)[1781] zum Ausdruck

¹⁵⁹ Siehe: Mendelssohn (1974)[1785], 3.

bringt, stellt sich als Abwendung der Analyse von jenen, den Gegenständen scheinbar inhärenten Wesenseigenschaften, dar. „*Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.*“ (Kant ⁷²⁰¹¹ [1781], 63, B 25) Nicht mehr die *Gegenstände*¹⁶⁰ unserer Erfahrung bilden demnach das Zentrum der Untersuchung, sondern die dem Subjekt selbst in seinem ‚Erkenntnisvermögen‘ eigenen Voraussetzungen müssen aufgeklärt werden, um zu entscheiden, ob unsere Ansprüche auf gültige Erkenntnis eingelöst werden können. Gefragt wird gemäß dem transzendentalen Verfahren nach den „*Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen*“ (Kant ⁷²⁰¹¹ [1781], 132, A 94) Dabei führt I. Kant die bekannten Unterscheidungen zwischen Erkenntnissen a priori (‚vor aller Erfahrung‘) und a posteriori (‚aus Erfahrung‘)¹⁶¹, bzw. zwischen analytischen und synthetischen Urteilen¹⁶² ein, um seine berühmte Frage, die der ganzen *Kritik* die Richtung gibt, formulieren zu können: „*Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*“ (Kant ⁷²⁰¹¹ [1781], 59, B 19) Es wird diese Frage gewesen sein, die im 20. Jahrhundert zu den heftigsten theoretischen Auseinandersetzungen führt und die bis heute nicht als abgeschlossen gelten können.¹⁶³ In dieser Frage verbirgt sich der ganze Anspruch der Transzendentalphilosophie: etwas Substantielles über ‚die Wirklichkeit‘ (wenn auch als Erscheinung) sagen zu können, ohne dabei auf Erfahrung zurückgreifen zu müssen. Nicht nur können wir gemäß der Einsicht I. Kants *a priori* Wissen über ‚die Welt‘ haben, wir können dieses Wissen auch darlegen, bzw. ‚explizit machen‘ und uns dieses ‚Faktum der Vernunft‘ selbst in Begriffen vergegenwärtigen. Retrospektiv scheint verständlich, warum gerade die ‚synthetischen Urteile a priori‘ zu derart intensiven Kontroversen geführt haben. Die *Möglichkeit* von ‚synthetischen Urteilen a priori‘ bildet bereits die Grundlage dafür, die *Metaphysik* in neuer Gestalt als Teil einer kritischen Philosophie begreifen zu können. Insofern enthält die *Kritik* durchaus mehr an Kontinuitäten mit der philosophischen Tradition, als für die Zeitgenossen I. Kants sichtbar gewesen sein

¹⁶⁰ Für den *Transzendentalen Empirismus* geht damit sozusagen eine Welt verloren; der Zugang zum Sein ist versperrt und die Philosophie behält die Erscheinungen, die bloßen ‚Abbilder‘ der Realität zurück.

¹⁶¹ Siehe I. Kant ⁷²⁰¹¹ [1781], 45, B 1, 2.

¹⁶² I. Kant nennt diese beiden Formen auch Erläuterungs- und Erweiterungsurteile. Siehe Kant ⁷²⁰¹¹ [1781], 52, B 11.

¹⁶³ Vgl. bspw. P. Boghossian (2000); siehe auch L. BonJour (1998).

mag. Peter F. Strawson (1992) [1966] hat deshalb zwischen den erkenntniskritischen und den metaphysischen Teilen der *Kritik* unterschieden. Dies stellt bereits den sprachlogisch geschulten, distanzierten Blick einer späteren Generation dar, die gleichwohl die Konzeption I. Kants für fruchtbar genug hält, um sie – sprachanalytisch ‚gereinigt‘ – wieder aufzunehmen.

Das von I. Kant entwickelte Verfahren der Transzendentalphilosophie, das in der transzendentalen Deduktion¹⁶⁴ der *Kritik* in seiner ganzen Komplexität sichtbar wird, enthält gleichzeitig grundlegende Entscheidungen über Ziel und Begriff von Philosophie *insgesamt*, sowie den Anspruch zweifelsfrei *zeigen* zu können, *worin* die notwendigen Bedingungen unserer Erfahrung bestehen (in den Formen der Anschauung und den Kategorien), *wie* sie die Gegenstände ‚für uns‘, d.h. als Erscheinungen konstituieren und *welches* das oberste Prinzip des Erkenntnisvermögens darstellt. „*Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte*“ (Kant 72011 [1781], 136, B 131, 132) Die transzendente Apperzeption als höchster Punkt der Einheit des Selbstbewusstseins gilt I. Kant als letzter Grund der Selbstkritik der Vernunft, der aber gleichzeitig in der Unbestimmtheit des ‚x‘ mündet.¹⁶⁵ „*Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können.*“ (Kant 72011 [1781], 344, B 405) Obwohl I. Kant das Problem durchschaut – nicht umsonst befindet sich der Abschnitt im Kapitel über die ‚Paralogismen der reinen Vernunft‘ – bleibt doch die transzendente Apperzeption ein bloßes ‚Gedankending‘,¹⁶⁶ das Resultat von Schlussfolgerungen, die selbst jene *Grenze* zu überschreiten drohen, die I. Kant gerade zu ziehen versucht.¹⁶⁷ Insofern sind es (natürlich) nicht nur die ‚synthetischen Urteile a priori‘, die in der Rezeption zu Differenzen geführt haben. Die *Grenzziehung*, die I. Kant versucht, bedurfte aus späterer Sicht einer weiteren ‚Purifizierung‘, wie sie L. Wittgenstein in seinem *Tractatus logico-philosophicus* (1984)

¹⁶⁴ Siehe: D. Henrich (1976).

¹⁶⁵ G. Deleuze bezieht sich ebenfalls auf diese Problematik. Vgl. bspw. DW 118f.

¹⁶⁶ Vgl. dazu Hegel (1986) [1817], §44, S. 120f.

¹⁶⁷ Vgl. P. F. Strawson (1992)[1966].

[1922] grundgelegt hat. „Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein.“ (Wittgenstein 1984 [1922], 9) Trotz dieses ‚Paradigmenwechsels‘ (vom Denken zur Sprache) blieb jedoch die Transzendentalphilosophie Gegenstand verschiedener Rezeptionsversuche, die als ‚Transformationen des Transzendentalen‘ begriffen werden können. I. Kant eröffnet offenbar im Rahmen der drei *Kritiken* einen systematischen Zusammenhang, der bis heute als beispielgebend in seiner Erschließungskraft in Hinblick auf beinahe alle Dimensionen menschlichen Selbst- und Weltbezugs betrachtet wird, auch wenn dessen Gültigkeit mit Gründen als problematisch erscheint.

Für G. Deleuze ist I. Kant *thematisch* von Bedeutung, weil es die Bedingungen der Erkenntnis sind, die der *Transzendentalen Empirismus* auf neue Weise und in enger Verbindung zur Ontologie zu erschließen beansprucht. Dagegen fungiert die *Denkbewegung* Hegels, wie mehrfach angedeutet, als *implizites* ‚Vorbild‘ des *Transzendentalen Empirismus* insofern auch G. Deleuze eine *zusätzliche* Perspektive einführt, die Denken und Sein *insgesamt* zum *Gegenstand* hat – ein Anspruch den I. Kant als antinomisch zurückgewiesen hätte. Die mehrfachen ‚Drehungen‘ des *Transzendentalen Empirismus* erschließen sich rückblickend vor allem aus seiner Bezugnahme auf die Phänomenologie und auf den Vitalismus von H. Bergson, deren gedankliche Operationen er rezipiert und weiterdenkt. Während vor allem M. Merleau-Ponty (1966)[1945] im transzendentalen Feld der leiblichen Erfahrung die Möglichkeit zur Ontologie wiederentdeckt, erweitert H. Bergson diesen Zugang durch eine Wissenschaftskritik, die erneut der metaphysischen Kraft der Philosophie vertraut. Die Bezugnahmen auf B. Spinoza und F. Nietzsche tragen ebenfalls entscheidend zur *erkenntnistheoretischen*, wie zur *ontologischen* Dimension des Ansatzes bei¹⁶⁸. Schließlich fügt allerdings G. W. Hegel noch eine gedankliche Bewegung hinzu, die für den *Transzendentalen Empirismus* entscheidend ist und die sich nicht zuletzt mit H. Bergsons Anspruch einer Sonderstellung der Philosophie verbindet. Der distanzierte Blick, den die naturwissenschaftlich inspirierte Position H. Bergsons zu ermöglichen scheint, gerät bei G. Deleuze deshalb in die Nähe Hegels, weil er beansprucht auch die

¹⁶⁸ Siehe Hardt (1993). Der Beitrag der beiden zuletzt genannten und von weiteren Autoren, wie bspw. David Hume, konnte im Rahmen dieser Arbeit leider nicht berücksichtigt werden.

Philosophie selbst als Teil von Prozessen zu begreifen, die Denken und Sein *insgesamt* einschließen und deren Zusammenhang einzig die *Philosophie der Differenz* zu enthüllen in der Lage sei.

3.2 Begriffsschöpfungen

G. Deleuze entdeckt auf einzigartige Weise die Fähigkeit der Philosophie zur Schaffung von Begriffen und trägt selbst wesentlich dazu bei neue Perspektiven philosophischer Theorieentwicklung zu eröffnen. Er erschließt ein Feld von *Erfahrungsbedingungen* als Untersuchungsgegenstand philosophischer Theoriebildung, das im Zusammenhang der klassischen Transzendentalphilosophie systematisch vernachlässigt wurde, weil Verstand und Vernunft als Orte ‚reinen Denkens‘ galten, zu deren Verständnis empirische Fragen keinen Beitrag leisten können. Damit gelingt es G. Deleuze auch ein neues ‚Bild des Denkens‘ zu entwerfen, das ein Selbstverständnis von Philosophie jenseits überkommener Vorstellungen ermöglicht. Nicht zuletzt vermag er der traditionellen Orientierung der Philosophie am Konzept der Identität Argumente entgegenzustellen, die es erlauben die Komplexität scheinbar transparenter, rationaler Prozesse differenzierter zu analysieren und tiefer zu begreifen. Dieser letzte Punkt verdankt sich auch der (impliziten) Methodik des *Transzendentalen Empirismus*, der versucht jene Momente der Rationalität offenzulegen, die sich hinter den Gewohnheiten des Verstandes verbergen. Gleichzeitig verbindet sich im *Transzendentalen Empirismus* eine kritische Intention (in Form der Affirmation der Differenz) mit einer Wiederentdeckung von Ontologie, die nur schwierig miteinander vereinbar scheinen.

Die beiden Perspektiven der Erkenntnistheorie und der Ontologie sind im *Transzendentalen Empirismus* im Unterschied zu I. Kant unentwirrbar ineinander verwoben. Während I. Kant klar den Standpunkt des erkennenden Subjekts einnimmt und aus dieser Perspektive zur Überzeugung gelangt, unsere Erkenntnisbemühungen hätten es immer nur mit *Erscheinungen* tun, blickt die Ontologie umgekehrt vom Sein zum Denken, distanziert damit das erkennende Subjekt, gerät aber immer in Gefahr, die eigenen Voraussetzungen zu vernachlässigen.

Der *Transzendente Empirismus* versucht, wie schon G. W. F. Hegel im Rahmen seines absoluten Idealismus, die beiden Perspektiven miteinander zu versöhnen, allerdings nicht durch ein Verfahren der Vermittlung, sondern durch die Zurückführung von Sein und Denken auf ihren ‚Grund‘, den G. Deleuze im Werden, d.h. in Prozessen differentieller Wiederholung erkennt. Dazu ist ein Denken notwendig, das sowohl Sinnlichkeit als auch Ideen in ihrer differentiellen Natur enthüllt und so versucht eine Welt diesseits (scheinbar) stabiler Gegenstände zu beschreiben, die zugleich die Bedingungen für Denken und Sein enthalten. Das Denken selbst wird in diese Prozesse eingeschrieben und auf diese Weise von seinem Thron reines Denken zu sein gestoßen. Insofern enthält der *Transzendente Empirismus* Elemente der *Erkenntniskritik*, die allerdings nicht als solche auftreten, sondern im Kontext ontologischer Überlegungen formuliert werden.

Ein weiteres *kritisches* Moment der *Ontologie* bei G. Deleuze kann darin gesehen werden, dass sie den Blick zu öffnen versucht für eine Alternative Sichtweise ‚des Seins‘ – nicht als Grundlage von Gegenständen mit Eigenschaften, sondern als ‚Ort‘ von *Ereignissen*. *Differenz* und *Wiederholung* als Konzepte in die Ontologie eingeführt zu haben, gehört jedenfalls zu den Verdiensten des *Transzendentalen Empirismus*.

Das *Werden* zu begreifen (eine Aufgabe, die sich bereits Heraklit gestellt hat) als Ziel einer Philosophie der Differenz hat allerdings eine doppelte Aufgabe zu bewältigen: die beiden Seiten von Denken und Sein auf eine Weise neu zu verbinden, so dass weder der Geist erneut absolut gesetzt wird, noch ‚das Sein‘ zu einem unerreichbaren anderen, das sich ‚hinter‘ bloßen Erscheinungen verbirgt, herabgestuft zu werden droht. Deshalb enthält *Differenz und Wiederholung* (1992[1968]) immer wieder eine scharfe Kritik an I. Kant und an G. W. F. Hegel, denen G. Deleuze vorwirft weder Sein noch Denken angemessen begriffen zu haben (wenn auch auf höchst unterschiedliche Weise).

Bei G. Deleuze wird aber – überraschend angesichts der Kritik an seiner Position¹⁶⁹ – durch die Vermittlung von H. Bergson im Blick auf das *Werden* eine (beinahe) *naturwissenschaftliche* Perspektive eingenommen, indem die Prozesse differentieller

¹⁶⁹ Vgl. Frank (1983).

Wiederholung nicht nur an Beispielen der (modernen) Physik, Biologie etc. illustriert werden (siehe oben 2.4.5), sondern mindestens den Eindruck entstehen lassen, ihnen (in differentieller Form) nachgebildet zu sein – unter Hinzufügung eines weiteren Abstraktionsschrittes (der ebenfalls die Theorie H. Bergsons zum Vorbild hat), wie er von der Ontologie verlangt wird. Dadurch aber gerät die Philosophie in Gefahr nur ‚leere Abstraktionen‘ zurückzubehalten, von den in der Wissenschaft geleisteten *konkreten* Erkenntnissen. Das würde der *ursprünglichen Intention widersprechen*, die er von H. Bergson gewinnt, sich dem *Konkreten* anzunähern durch neue Begriffe und andere Fragen. G. Deleuze versucht mit seiner ganzen Theorie dem entgegenzuwirken, indem er die individuierende Kraft der Differenz in einer neuen philosophischen Sprache auszudrücken unternimmt.

In *erkenntnistheoretischer* Hinsicht wird Denken distanziert, auf seine empirischen Bedingungen bezogen und auf diese Weise ebenfalls ein *kritisches* Moment zum Ausdruck gebracht. Die ‚realen Bedingungen‘ von Erfahrung, die der *Transzendente Empirismus* aufsucht, haben allerdings wenig mit Empirie im wissenschaftlichen Sinn zu tun, sondern zielen auf individuelle Prozesse intensiver Sinnlichkeit und der Erfassung von Ideen-Problemen im Raum differentieller Mannigfaltigkeiten. Dieses Moment hebt sich wiederum ab von der zuletzt genannten Problematik einer Abstraktheit des Begriffs, die der naturwissenschaftlichen Theoriebildung abgeschaut zu sein scheint.

Der *Transzendente Empirismus* versucht sich *insgesamt* dem kategorialen Denken zu entwinden: Denken wird deshalb zum *Ausdruck* lebendiger Prozesse (differentieller Wiederholung), in denen ‚das Sein‘ sich in Form von Differentiation und Differenzierung ‚zur Erscheinung bringt‘ als Seiendes mit Eigenschaften. Gleichzeitig ist es der *Transzendente Empirismus*, der dieses ‚Faktum‘ *begreift* und es in einer philosophischen Theorie verdichtet.

Hier scheint sich ein *Differential* anzukündigen, wie es in der Einführung (siehe oben 1.4) formuliert wurde. Das Problem ‚versteckt‘ sich in gewissem Sinn in der Metatheorie. Der Versuch des *Transzendentalen Empirismus* eine *allgemeine* Perspektive jenseits aller konkreten Bestimmungen einzunehmen (ein als ‚God’s Eye

View‘ bekannter Standpunkt)¹⁷⁰, die nicht nur die beiden Perspektiven von Sein und Denken zu versöhnen trachtet, indem sie deren *Einheit* in der Differenz denkt (ohne diesen Schritt erkenntnistheoretisch einzuholen, bzw. zu legitimieren), scheint darüber hinaus einer ‚Dialektik der Abstraktion‘ zu unterliegen, in der jenes ‚abstrakte Allgemeine‘ *wiederkehrt*, das es zu vermeiden galt.

Deshalb bleibt aber auch die Rolle der Begriffsschöpfungen im *Transzendentalen Empirismus* prekär, bzw. problematisch, weil sich hier die Implikationen einer ontologischen Wende durchzusetzen beginnen.

3.3 Zerfall der Erkenntnistheorie.

Ein wesentlicher Grund für die eben beschriebenen Problematiken kann im Zusammenhang mit den Veränderungen in den Teildisziplinen der Philosophie gesehen werden. Der Zerfall von *Erkenntnistheorie* als philosophischer Grundlagendisziplin setzt bereits mit dem deutschen Idealismus ein, nachdem diese erst von I. Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* (1781) als solche inauguriert und an die Stelle der klassischen Metaphysik getreten war. Die anschließende *Entwicklung* der Teildisziplin erfolgt in mehreren ›Schüben‹, zu deren Kennzeichen es gehört in wiederholten Versuchen dem Zerfall durch Neuorientierung entgegen zu wollen. Am Ende des 19. Jahrhunderts ist es der Neukantianismus, der die Erkenntnistheorie zu retten versucht, indem er sie erneut an die Wissenschaftsentwicklung (und an I. Kant) koppelt¹⁷¹. Gleichzeitig wendet sich die Lebensphilosophie, namentlich F. Nietzsche, A. Schopenhauer und der Existenzialismus (S. Kierkegaard) von ihr ab; unternimmt es W. Dilthey sie als Theorie des Verstehens von Geschichte und Gesellschaft zu bewahren, indem er die Naturwissenschaften sich selbst überlässt¹⁷²; reduziert sie der Positivismus (A. Comte) auf Wissenschaftstheorie; verlegt sich der Linkshegelianismus (K. Marx) auf Gesellschaftstheorie; vermeidet sie der amerikanische Pragmatismus durch die Negation von zweckfreien Wahrheitsansprüchen und entledigt sich die Romantik ihrer durch

¹⁷⁰ Vgl. Putnam (1990)[1981].

¹⁷¹ Siehe bspw. Cassirer, Ernst (2001): Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. In: Derselbe, Gesammelte Werke. Band 10. Hrsg. v. B. Recki. Hamburg: Meiner.

¹⁷² Vgl. dazu: Dilthey, Wilhelm (1959)[1883], Einleitung in die Geisteswissenschaften. In: Derselbe, Gesammelte Schriften. I. Band, Hrsg. v. B. Groethuysen. Stuttgart: Teubner.

„spekulativen Irrationalismus“. So ließe sich eine zugespitzte Zusammenfassung des Schicksals der Erkenntnistheorie zum Ausdruck bringen. Sie erscheint als Rückzug von den klassischen Ansprüchen der Philosophie, das Feld der Erkenntnis als ihr *genuines* Forschungsgebiet zu verstehen.

Der *Zerfall* der Erkenntnistheorie steht auch für eine *Krise* der Philosophie (die G. Deleuze nicht gesehen, bzw. nicht akzeptiert hat) und zwar in mehrfacher Hinsicht. Auch am Beispiel des *Transzendentalen Empirismus* könnte noch wesentlich ausführlicher gezeigt werden, wie die Transformation des Transzendentalen, wenn sie als *ontologische* Wende verstanden wird, in Rechtfertigungsprobleme gerät, indem sie die erkenntniskritischen Einsichten der klassischen Transzendentalphilosophie glaubt hinter sich lassen zu können. Bereits der Vitalismus H. Bergsons kann, wie oben (Abschnitt 2.3) zu zeigen versucht wurde, als Beispiel dafür gelten.

Die *Zurücknahme* von Erkenntnisansprüchen, wie sie sich beispielsweise bereits bei W. Dilthey (1959)[1883] findet, haben ihren Grund auch darin, dass Teile der wichtigsten philosophischen Strömungen (bis in die Gegenwart) sich von den Entwicklungen in den *Wissenschaften* abgekoppelt haben (im Unterschied beispielsweise zu I. Kant) und immer noch der Überzeugung sind, ausschließlich in Bezug auf den *historischen* Problembestand Philosophie betreiben zu können. Dieser ist aber der Veränderung unterworfen, die zwar auch das Resultat der *philosophischen* Tätigkeit selbst darstellt, deren Implikationen aber einer Reflexion bedürfen, wenn sie nicht zu einer Isolierung der Philosophie führen sollen.

Immer hat die Philosophie ihre Fühler ausgestreckt, wofür G. Deleuze ebenfalls ein großartiges Beispiel darstellt, um sich jenen Bedingungen auszusetzen, deren Widerhall noch in den abstraktesten Theoremen die Sachhaltigkeit ihres Denkens zu gewährleisten vermag.

4. Kritik

Das Erbe des *Transzendentalen Empirismus* ist, wie bei jeder bedeutenden Philosophie, vielgestaltig und ambivalent. Die Sehnsucht nach ‚dem Sein‘ artikuliert sich bei G. Deleuze als die Suche nach einem Ausdruck für das Einzelne, das Besondere, das Ephemere, d.h. nach der Differenz als Gegenmodell zu Abstraktion und Negation. Denken wird dementsprechend zu einem des individuellen Werdens, das die Genese der individuierenden Differenzen diesseits der Identität zu rekonstruieren versucht. Die *erkenntnistheoretische* Seite des Projektes von G. Deleuze, der Begriff des Begriffs, zielt auf die sich wiederholenden *Differenzen* auf allen Ebenen ‚des Seins‘, wie des Denkens. Der Begriff wird zu deren Ausdruck; die ihm immanenten Differenzen, die Diskontinuitäten und Brüche bilden gemäß dem *Transzendentalen Empirismus* ein ‚Gemeinsames zweiter Ordnung‘ (das Gemeinsame ist ein Differierendes) zwischen Denken und Sein, das sich erst einer Denkbewegung erschließt, dem sich die Identitäten, die Dinge und ihre Eigenschaften nicht als die *ultima ratio* darstellen, sondern als Resultat vor-begrifflicher (insofern der Begriff in seiner Subsumtionsfunktion gedeutet würde) Prozesse erkannt werden. In *ontologischer* Hinsicht erlaubt es die (verborgene) differentielle Natur des Begriffs, bzw. der *Idee* und die Intensität in der Sinnlichkeit den Prozessen der *Differentiation* und der *Differenzierung* auf die Spur zu kommen, indem (zuvor) die Wiederholung vom Allgemeinen und die Differenz aus der Teilung des Seins in Gattungen und Arten ‚befreit‘ und in ihrer eigenen Bestimmung als *asymmetrische* Differenz und als *verkleidete* Wiederholung gedacht werden. Eine solche Beschreibung der erkenntniskritischen und der ontologischen Seite des *Transzendentalen Empirismus* enthüllt zugleich dessen spezifische Dialektik: *Differenz* und *Wiederholung* erscheinen als jeweils andere, wenn sie erkenntnistheoretisch, bzw. ontologisch beschrieben werden (bzw. die Beschreibung mündet in ihre jeweils andere Seite: sie ‚zeigen‘ in diesem Sinn aufeinander). Sie erweisen sich als das jeweils andere aber selbst auf differentielle Weise, nicht als das Umschlagen eines Widerspruchs, wie in der Dialektik Hegels.

Die Kritik wird zunächst das Problem eines Differentials im *Transzendentalen*

Empirismus wieder aufnehmen. Daran anschließend wird die Frage der transzendentalen Voraussetzungen, bzw. der ‚realen Bedingungen‘ der Erfahrung diskutiert. Schließlich wird in Form nicht-präsenter Paradoxien die eigentliche Kritik an der Differenzphilosophie, wie sie G. Deleuze vorgelegt hat, formuliert.

4.1 Das Differential

Die Differentialanalyse soll die nicht-präsenten Paradoxien des *Transzendentalen Empirismus* vorbereiten, die sich bereits darin ankündigen, dass es er selbst ist, der zu sagen beansprucht: das Sein sei Differenz.

Das *Differential* (siehe 1.4, 2.3, 3.2) ist nach den bisherigen Überlegungen ein Zweifaches, es tritt doppelt auf: in der Objektebene und in der Metaebene der Theorie. Wenn es um den *Gehalt* geht, den der *Transzendente Empirismus* darzustellen versucht, so kommt ihm die *ontologische* Abstraktion (der Begriff als ein Allgemeines) in die Quere, die er nicht nur zu vermeiden sucht, sondern mit guten Argumenten angreift. Der Versuch der Differenzphilosophie dem Individuellen auf die Spur zu kommen, dem Werden in Prozessen differentieller Wiederholung zu einer Sprache zu verhelfen, bleibt gerade dort abstrakt, wo es darum ginge die *konkrete* Erschließungskraft an den Phänomenen zu zeigen (vgl. oben Abschnitt 2.4.5). Insofern steht die Erprobung des *Transzendentalen Empirismus* noch aus.

Mit Blick auf die *Perspektive*, die der *Transzendente Empirismus* einnimmt, findet sich ein Grund für das Differential, worin sich die Theorie verfängt, in der ontologischen *Wende*, bzw. in dem Versuch einer Synthese der erkenntnistheoretischen und der ontologischen Perspektive, die eher einer Konfundierung als einer Versöhnung der beiden ungleichen Teile entspricht. Denn die ‚Aufhebung‘ der *Differenz* zwischen Denken und Sein (deren *Gemeinsames* die Differenz *ist*), die sich in vielerlei Gestalten bereits bei Hegel findet, macht sowohl den Versuch der Ontologie, wie auch jenen der Erkenntnistheorie zunichte ihr Verhältnis *kritisch* zu bestimmen. Einzig das Unterfangen von G. Deleuze, das Moment der Differenz *auch* erkenntnistheoretisch fruchtbar zu machen, steht dem entgegen.

Inwiefern begrenzt der *Transzendente Empirismus* dadurch sich selbst? Die *kritische* Funktion der Ontologie im *Transzenten Empirismus*, wie auch die Distanzierung des *Denkens* als einer Funktion zur Hervorbringung des Neuen (siehe oben 3.2) im Strom des Werdens enthält ebenso ihre eigene Dialektik. Indem in der Differenzphilosophie das erkenntnistheoretische Argument immer zugleich eine ontologische Dimension aufweist, wird ‚dem Sein‘ selbst etwas zugesprochen, das doch dem Denken entstammt. Darin droht das Bewusstsein dafür verloren zu gehen – bei aller berechtigten Distanzierung vor allem des Verstandesdenkens – wie Denken seit langer Zeit in den ‚Dingen‘ etwas vorzufinden meint, das doch das Resultat gedanklicher Operationen darstellt.

4.2 Was es heißt: etwas vorauszusetzen

In der *klassischen* Transzendentalphilosophie erhält der Begriff der *Voraussetzung* eine spezifische Bedeutung, die über jene in der Logik¹⁷³ (beispielsweise in der materialen Implikation, den Axiomen oder den logischen Fehlern) und über die traditionelle Auffassung in der Erkenntnistheorie, bzw. der Wissenschaftstheorie hinausgeht und ihn präzisiert. Demnach ist die transzendente Voraussetzung keine Annahme und auch keine Setzung oder eine ‚versteckte‘ Prämisse, die erst zu explizieren wäre, sondern das *Resultat* der transzendentalen Deduktion, d. h. des Versuchs einen Beweis dafür zu finden, wie ‚synthetische Urteile a priori‘ möglich sind und worauf sie gründen (der transzendentalen Apperzeption)¹⁷⁴. Sie unterscheiden sich dadurch ebenso von formal-logischen Annahmen, wie von empirischen Bedingungen, wobei letztere im Sinne des transzendentalphilosophischen Ansatzes nicht *notwendig* gelten, sondern als kontingent beurteilt werden. In der Transzendentalphilosophie wird der Bereich der *empirischen* Bedingungen deshalb nicht untersucht, weil diese als dem Denken ‚äußerlich‘ aufgefasst werden. Letztere sind bis heute Gegenstand der empirischen Wissenschaften, wie der Psychologie oder der Kognitionsforschung.

¹⁷³ Siehe Mates (²1978) [1965].

¹⁷⁴ Vgl. Kant (⁷2011) [1781]: Transzendente Deduktion.

Während sich logische Annahmen nicht auf Gegenstände beziehen erheben transzendente Voraussetzungen den Anspruch für die Erfahrung *konstitutiv* zu sein und deshalb den *Gehalt* unserer Propositionen mitzubestimmen. I. Kant gewinnt die in jedem Erkenntnisakt *a priori* zur Anwendung kommenden kategorialen Strukturen aus den Urteilsformen, die gemäß der Tradition dem Denken *immanent* sind.

Diese Annahme wiederum wird im *Transzendentalen Empirismus* einer fundamentalen Kritik unterzogen. Nicht die transzendental-logischen Operationen sind dem Denken immanent, sondern, das Unbewusste, das ‚zu Denken zwingt‘¹⁷⁵; die lebendige Erfahrung gilt nunmehr als Bedingung des *Denkens*, weil letzteres selbst Teil eines Prozesses ist, der es bestimmt, dessen determinierende Kraft durch keine Reflexion eingeholt werden könne. *Immanenz* wird im *Transzendentalen Empirismus* nicht als logisches, sondern als ontologisches Konzept verstanden und den transzendentalen Voraussetzungen werden so Bedingungen der Erfahrung (von Differenz und Wiederholung) gegenüber gestellt.

Darin verbirgt sich nun eine weitere Schwierigkeit des *Transzendentalen Empirismus* in erkenntniskritischer Hinsicht. Die Konfundierung von transzendentalen und empirischen Bedingungen¹⁷⁶) führt in Umkehrung der klassischen Transzendentalphilosophie dazu, dass nunmehr die *logischen* Voraussetzungen unberücksichtigt bleiben.¹⁷⁷ Der *Transzendente Empirismus* scheint an dieser Stelle, bei aller Kunst der Differenzierung, die Analyse logischer oder argumentativer Annahmen pauschal aus der Untersuchung auszuschließen, weil sie vorgeblich der Sphäre des Verstandes angehören, die es zu überwinden gilt. Dabei wird allerdings eine Möglichkeit vertan: der Philosophie den Blick auf die *unterschiedlichen* Voraussetzungen *und* Bedingungen unter denen sie hervorgebracht wird zu ermöglichen. Denn nach der bisherigen Darstellung sind sie weder aufeinander reduzierbar, noch können sie aufeinander abgebildet werden, weil sie verschiedenen Ebenen des erkenntnistheoretischen Diskurses angehören.

¹⁷⁵ Vgl. oben Abschnitt 2.4.4.

¹⁷⁶ Die Unterscheidung, die G. Deleuze vollzieht steht allerdings quer zu jener zwischen *transzendental* und *empirisch*. Vgl. DW 169f.

¹⁷⁷ Dabei ist es nicht entscheidend, ob diese Voraussetzungen im strengen Sinne I. Kants *a priori* gelten, oder nicht.

4.3 Zwei Arten von Paradoxien

Die Paradoxien erscheinen zweifach: als jene des Sinns, wie sie G. Deleuze in seinem Text *Logik des Sinns* (1993) [1969] darstellt und jene, die sich ‚hinter dem Rücken‘ einer Theorie bilden und die nur in der Analyse auffindbar sind: die nicht-präsenten Paradoxien. Keine philosophische Theorie entkommt diesen Paradoxien, auch wenn sie sie zum Gegenstand der Untersuchung macht. Der paradoxe Charakter des *Transzendentalen Empirismus* führt deshalb auch nicht zu dessen pauschaler Ablehnung, sondern zu weiteren Fragen und zur Möglichkeit Denken und Rationalität besser zu verstehen, als es eine Philosophie vermag, die sich beinahe ausschließlich auf überkommene Rationalitätsstandards verlässt, deren schwankender Grund innerhalb des *linguistic turn* (bereits von L. Wittgenstein 1984 [1953]) sehr bald thematisiert wurde und auf dessen Einsichten in einer verengten Bezugnahme auf die Tradition der Sprachanalyse meist vergessen wird.

Die Rückkehr zur Ontologie setzt bereits mit Hegel ein, der durch die Kritik der Transzendentalphilosophie glaubte zeigen zu können, dass die Kluft zwischen Denken und Sein selbst nur Schein und ‚die Wahrheit‘ sich in den *Antinomien* der reinen Vernunft bereits ankündigte, wenn sie nur als Ausgangspunkt einer spekulativen Dialektik verstanden würden. In der Phänomenologie E. Husserls und M. Merleau-Pontys wird in einer zusätzlichen ‚Drehung‘, die ebenfalls eine fundamentale Kritik der Transzendentalphilosophie beinhaltet, und die sich gleichzeitig gegen Hegel *und* den Empirismus wendet, ein unmittelbarer Bezug zum Sein behauptet, der seinen Ausdruck im sinnlich ‚Gegebenen‘, bzw. bei Merleau-Ponty in unserer Leiblichkeit findet.

Der Perspektivenwechsel der Ontologie erlaubt zwar zunächst die Distanzierung, bzw. die De-zentrierung des Subjekts (wie schon bei Hegel, der den subjektiven Geist dem objektiven, bzw. dem absoluten Geist unterordnet¹⁷⁸), jedoch kehrt darin die Setzung eines absoluten Subjekts in dem Anspruch wieder, dem Denken wäre das Sein als solches und im Ganzen verfügbar. Natürlich versucht auch die Philosophie sachhaltiges darüber zu sagen, wie es sich verhält ‚mit der Welt‘ und insofern ist der

¹⁷⁸ Vgl. Hegel (1981)[1807].

Versuch die Ontologie zu erneuern berechtigt. Die Schwierigkeit besteht aber vor allem darin, welche Art von Ontologie intendiert ist und wie sie unter Berücksichtigung des ‚*erkenntniskritischen Vorbehalts*‘ gedacht werden kann. Wenn G. Deleuze *eine* Ontologie (des Seins als Differenz) auszuzeichnen versucht, so ist schwer zu sehen, wie das zu rechtfertigen wäre. Dass Ontologien relativ auf die gewählte Sprache konzipiert werden, (vgl. W. Quine 1979) zeigt die Problematik eines Begriffs von Sein, das vorgeblich mit *einer* Stimme (jener der Differenz) spricht. Nicht eine kategoriale Aufteilung des Seins steht der Ontologie der Differenz entgegen, sondern die erkenntniskritische Einsicht in die Unmöglichkeit eine ontologische Position vor allen anderen zu privilegieren. Allerdings gibt es bei G. Deleuze Elemente, die es nahelegen, eher einen an F. Nietzsche orientierten Perspektivismus in der Differenzphilosophie zu erkennen, als die Privilegierung des Seins, das nur den *einen* Ruf der Differenz zu kennen scheint.

Die *Differenz* verlöre dann auch ihre scheinbar geheimnisvolle Aura, wenn sie erkenntnistheoretisch als jene Form von Unterschied gedeutet würde, die auf allen Ebenen das Denken vom Sein, die Vermögen voneinander und die Sprache von der Welt trennt (die sich nicht kategorial bändigen lässt), weil das diskursive Verfahren der Philosophie ohne Unterschiede zu machen, nichts begreifen könnte und *deshalb* jeder Diskurs der Identität etwas zu verbinden versucht, das er selbst getrennt hat. Insofern *sind* die Differenzen Teil unserer Welt als erkennbarer, nicht jedoch als Aspekte des *einen* Seins, das uns vor jeder Reflexion – trotz aller gegenteiligen Beteuerungen – ‚gegeben‘ zu sein scheint. Darin würde die Problematik des Idealismus von H. Bergson oder später der Phänomenologie wiederkehren, die einer Unmittelbarkeit nachjagt, um in der Intuition des Seins die eigenen begrifflichen Operationen zu verdecken. Obwohl G. Deleuze der Falle der Unmittelbarkeit zu entgehen versucht, indem er den Empirismus der Sinneseindrücke transzendentalphilosophisch kritisiert, kehrt das Problem in verwandelter Form wieder, weil er an dessen Stelle Reflexionsbegriffe ontologisch denkt, um im Sein erneut den Geist, wenn auch als wilden und vorgeblich nicht-diskursiven zu entdecken. Dabei spielt die Tradition der Phänomenologie, vor allem von M. Merleau-

Ponty, eine problematische Rolle, die mit ihrer ‚Drehung‘ der Erkenntniskritik anstatt reale Bedingungen und logische Voraussetzungen des Denkens zu unterscheiden, die einen gegen die anderen ausspielt und so den vermeintlichen Ausweg der Unmittelbarkeit blind wiederholen muss. Eine der Stärken des *Transzendentalen Empirismus* läge gerade darin, die Statik einer sich kategorial begreifenden Erkenntniskritik hinter sich zu lassen. Dazu müssten aber ebenso die Sehnsucht nach Metaphysik, nach dem Sein als Differenz, kritisch gebändigt und andere Wege gesucht werden, die es der Philosophie erlauben könnten, etwas über die *Welt* zu sagen, ohne den Weg der Erkenntniskritik zu verlassen, aber ebenso wenig der Verführung zu erliegen, sie würde über einen privilegierten Zugang zur ‚Wahrheit‘ (des Seins) verfügen.

Gegen Schluss seines Textes findet G. Deleuze folgende Formulierung: „*Dasjenige aber, wovon es sich aussagt [das Sein, N. K.], differiert, ist die Differenz selbst.*“ (Deleuze 1992 [1968], 376) Die ganze Ambivalenz des Ansatzes von Deleuze kommt in dieser Passage zum Ausdruck: die Differenz als ontologische, die Funktion der Einheit, bzw. der Univozität als Voraussetzung des Vielen und das erkenntnistheoretische Moment, das darin deutlich wird, dass in jeder Behauptung eines Seins, die reine Relation zum Vorschein kommt, d. h. der Unterschied, der als gesetzter (d. h. als einer der im Denken, bzw. in der Sprache ausgedrückt wird) das vermeintliche Sein zugleich verfehlt, aber gerade dadurch – Ironie der ‚ewigen Wiederkunft‘¹⁷⁹ – etwas Neues entstehen lässt. Die beiden Seiten der Differenz, ihr ontologischer und ihr erkenntnistheoretischer Sinn, sind stets gleichzeitig präsent, wie das Bild der beiden Reihen (DW 158), die nie zur Deckung kommen (insofern sind sie aber in der Differenz verbunden).

Die zwei Gesichter des *Transzendentalen Empirismus*: Differenz und Wiederholung, an sich *und* für sich Sein, die Repräsentation *und* deren Subversion, Sein *und* Werden als dessen ‚Grund‘, Differentiation *und* Differenzierung, Denken *und* Sein. Wiederholt sich hier nicht der so heftig kritisierte Dualismus von Subjekt und Objekt? Kommt dem *Transzendentalen Empirismus* nicht ständig der erkenntnistheoretische Vorbehalt in

¹⁷⁹ Vgl. Nietzsche (1980)[1883].

die Quere, den er nicht loswerden kann? Die Differenz als ontologische verweist auf ‚das Sein‘ als ein Werden, aber als erkenntnistheoretische bringt sie das Trugbild ins Spiel, denn es kann kein Erstes geben, das nicht schon Wiederholung wäre. Die beiden Seiten des *Transzendentalen Empirismus* geraten nicht nur manchmal durcheinander, sie widerstreiten einander auch, wenn ‚das Sein‘ als Differenz (ontologisch) *bestimmt* wird, obwohl es erkenntnistheoretisch differiert, d. h. sich der Bestimmung, die ein Moment der Identität enthält, zugleich entzieht. Als differentes Sein ist es aber *als solches* bestimmt, auch wenn ihm gleichzeitig die Bestimmung in der Form der Identität abgesprochen wird. Statt der Hegelschen Formel „*Identität der Identität und der Nichtidentität*“ (Hegel 1980 [1801], 96) würde deren Umkehrung bei G. Deleuze naheliegen, die ‚Nichtidentität von Identität und Nichtidentität‘, die Adorno (1966) sich in seinem Begriff des Nicht-Identischen zu Eigen gemacht hat. Dadurch würde der *Transzendente Empirismus* aber einer Logik des Widerspruchs unterworfen, die er gerade überwinden möchte; besser wäre deshalb von der ‚*Differenz von Identität und Nichtidentität*‘ zu sprechen, d. h. dem Versuch dem virtuell existierenden Vielen zwischen den Polen von Identität und Nichtidentität eine Stimme zu verleihen.

Die *Grenze*, die der *Transzendente Empirismus* nicht überschreiten kann, findet nach dem bisher gesagten ihren Grund in der ontologischen Wende und den daraus resultierenden Konsequenzen. Die Philosophie der Differenz ist m. E. nicht in der Lage, die *erkenntniskritischen* Einsichten, die die Tradition bereit hält, auf eine Weise zu integrieren, dass die Benennung des Seins, bzw. der neuerliche Versuch es *als solches* zu bestimmen einen Sinn erhält, der zugleich die Logik der Repräsentation hinter sich lassen würde und zeigen könnte, dass und wie dem Denken ‚das Sein‘ zugänglich ist, ohne beide (implizit) in eins zu setzen.

Anders ausgedrückt: die vielen Differenzen zwischen den Gliedern der beiden Reihen, zwischen den Vermögen etc. müssen *als* Differenzen erkannt werden und das setzt voraus, sie als solche zu *identifizieren*. Der *Transzendente Empirismus* versucht aber zu zeigen, dass die Identifikation stets scheitert, weil die Differenz ihr zugrunde läge. Die Schwierigkeit ergibt sich daraus, dass G. Deleuze eine *Alternative* sieht zwischen den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Denkens und dessen ‚realen

Bedingungen‘ und gleichzeitig die Logik des Verstandes anerkennt (als Ausgangspunkt), weshalb umgekehrt der Diskurs der Identität sich ebenso zu wiederholen scheint, wie jener der Differenz. Wie wäre zu entscheiden, welcher Diskurs der ‚ursprüngliche‘ ist? Würde nicht der Zwang des Arguments dazu führen, jeweils etwas anderes als ‚vorhergehend‘ betrachten zu müssen, auch wenn, wie bei G. Deleuze, dieses als ‚Ungrund‘ erscheint? Damit wäre die begründungslogische Dimension einer Kritik an der *Differenzphilosophie* mindestens angedeutet.

Die Kritik von V. Descombes (1981) [1979], diese würde selbstwidersprüchlich einen *Begriff* der Differenz beanspruchen, greift allerdings zu kurz, weil G. Deleuze einen anderen Begriff des Begriffs hat, als der Autor annimmt. Trotzdem verweist dieser Einwand auf ein Problem: Wie verhalten sich die Sphären der Identität und der Differenz zueinander, wenn die Erschließung der Differenz erst den Panzer der Identität durchstoßen muss und deshalb letztere eine Voraussetzung der ersteren zu sein scheint? Wäre ein kritischer Diskurs der Differenz überhaupt denkbar, ohne die Identifikation der zu kritisierenden Begriffe? Und wenn dem so wäre, wie kann ‚die Differenz‘ als das ‚wahrhafte Transzendente‘ gelten, wenn sie gleichzeitig die Identität voraussetzen muss?

Wie weit sich die Philosophie der Differenz dem absoluten Idealismus insgesamt anzunähern scheint kann nunmehr nochmals verdeutlicht werden. G. W. F. Hegel blickt in der *Phänomenologie des Geistes* (1981)[1807] aus der Sicht der spekulativen Dialektik auf das Leben: „Das Wesen [des Lebens, N. K.] ist die Unendlichkeit als das Aufgehobensein aller Unterschiede, die reine achsendrehende Bewegung, die Ruhe ihrer selbst als absolut unruhiger Unendlichkeit; die Selbstständigkeit selbst, in welcher die Unterschiede der Bewegung aufgelöst sind; das einfache Wesen der Zeit, das in dieser Sichselbstgleichheit die gediegene Gestalt des Raumes hat. Die Unterschiede sind aber in diesem einfachen allgemeinen Medium ebenso sehr als Unterschiede; [...] Eben diese Flüssigkeit [als Aufheben der Unterschiede, N. K.] ist als die sichselbstgleiche Selbstständigkeit selbst das Bestehen oder die Substanz derselben. [...] Das Sein hat nicht mehr die Bedeutung der Abstraktion des Seins noch ihre Wesenheit [die] der Abstraktion der Allgemeinheit; sondern ihr Sein ist eben jene flüssige Substanz der reinen Bewegung in sich selbst.“ (Hegel 1981 [1807], 140) Wiederum ist die Analogie zu

H. Bergson und zu G. Deleuze verblüffend. Natürlich stellt Hegel die operationalen Begriffe der Dialektik, wie ‚Aufgehobensein‘, ‚Selbständigkeit‘, ‚Unterschied‘ etc., das *kategoriale* Instrumentarium, das er in der *Logik* entfalten wird, in den Mittelpunkt; allerdings enthält die Passage – mindestens auf der Ebene des Selbstbewusstseins, an der sich Hegel gerade befindet – auch eine ‚Ode an das Leben‘ und verbindet diese mit einer wenigstens *impliziten* Kritik an den Abstraktionen des Verstandes, dem die Dynamik lebendiger Prozesse, die Bewegung (und der Primat der Zeit gegenüber dem Raum¹⁸⁰) gegenübergestellt wird: „*Das Leben in dem allgemeinen flüssigen Medium, ein ruhiges Auseinanderlegen der Gestalten wird eben dadurch zur Bewegung derselben oder zum Leben als Prozess.*“ (Hegel ⁵1981 [1807], 141) Insofern der Vitalismus H. Bergsons, wie die Differenzphilosophie das Leben feiert, scheint der Gegner Hegel zum Freund zu werden und der *Transzendente Empirismus* nahe an einen *Idealismus* zu gelangen, denn ist es nicht schon bei H. Bergson (1991)[1896] der Geist, der die Natur zu sich selbst kommen lässt und sie vollendet? Bei G. Deleuze ist es das Denken der Differenz (und der Wiederholung), das die Gedanken ‚in Bewegung‘ bringt und den ‚Grund‘ der Existenz der Dinge und Lebewesen *erkennt*. Endet G. Deleuze dadurch nicht bei der *Identität* (des Geistes), die ihm als das zu Überwindende erschien? Demgemäß wäre die Identität nicht nur in Form der ‚Logik des Verstandes‘ eine Voraussetzung (vgl. DW 158), an die der *Transzendentale Empirismus* anschließt, um sie als bedingt zu entlarven, sondern sie würde wiederkehren als nicht-präsente Paradoxie am *Grund* des *Transzendentale Empirismus*. Denn es ist der *Transzendente Empirismus*, der im *Sein* selbst die Intensität der Sinnlichkeit, die Mannigfaltigkeit der Ideen als Prozesse zu erkennen glaubt und es schließlich mit der Differenz *identifiziert*.

Insofern könnte die Rezeption der Differenzphilosophie, wie bei I. Kant und G. W. F. Hegel, die Trennung der metaphysischen von der erkenntniskritischen Ebene der Theoriebildung erfordern. Schließlich: ließe sich vielleicht gar aus den nicht-präsenten Paradoxien der Differenzphilosophie eine ähnliche *Serie* von Paradoxien konstruieren, wie jene, die dieser bezüglich des Sinns vorstellt? Und die Frage müsste dann sein: welche Konsequenz wäre daraus zu ziehen?

¹⁸⁰ Das findet seinen Grund bereits in der Unterscheidung I. Kants zwischen dem ‚äußeren‘ und dem ‚inneren‘ Sinn (Raum und Zeit) in der *Kritik* (2011) [1781].

5. Vom Übergang

Philosophie ist stets eine des *Übergangs*. Denken existiert nie nur als sein eigenes Resultat (als Gedachtes), sondern auch als Prozess, als *Akt*, in dem beständigen, Versuch einen adäquaten Ausdruck für einen *Gehalt* zu finden. Es ist eine Bewegung, die im wiederholten Scheitern zugleich ihren wesentlichen Antrieb hat. (Das wäre ein anderer Modus die scheinbare ‚Wirkung‘ der Differenz zu beschreiben). Deshalb wurde versucht den *Transzendentalen Empirismus* nicht nur darzustellen, sondern in der Kritik einige seiner *Denkbewegungen* sichtbar zu machen. Die Schwierigkeiten einer Theorie kommen immer in ihren *Denkbewegungen* und nicht zuerst in ihren Resultaten, ihren Thesen oder Behauptungen zum Ausdruck. Insofern trifft die Kritik von G. Deleuze an der Analyse von Sätzen (Propositionen) zu, wenn sich diese auf die Vermeidung logischer Fehler beschränkt. Zugleich ist sie unvollständig, denn die logische Analyse kann *einen* Aspekt der Bewegung des Gedankens erhellen, indem sie Voraussetzungen explizit macht, die über den Sinn von Sätzen mit-entscheiden und die auch für Überlegungen zur Ontologie von Bedeutung sind. In den Bewegungen, in ihrem *Prozedieren* werden die Konnexionen, die Inferenzen, die Setzungen etc. deutlich, an denen jede philosophische Theorie, das ihr eigentümliche Scheitern gleichzeitig mit ihrer besonderen Leistung produziert. Es sind die Brüche, die Differentiale, die Paradoxien etc., an denen die Kritik zugleich jene Punkte identifizieren kann, die Teil eines neuen Anlaufs im Begreifen der ‚Wirklichkeit‘, der ‚Welt‘ werden können. Deswegen auch ist das „*Graben unter unseren Füßen*“¹⁸¹ für die Philosophie so entscheidend; deshalb kommt es auch darauf an, nicht beim Nachweis von „Denkfehlern“ stehen zu bleiben, wie Adorno (1981) argumentiert, aber sie – gegen Adorno – auch nicht als bloß falsche Alternative philosophischer Kritik auszuschließen, denn ihr Nachweis kann Teil des Weges sein, der zu verstehen hilft, wie weitergedacht werden könnte, wie die alten Illusionen vermieden werden können, zugunsten neuer, verschobener, die aber einen tieferen Blick auf die Abenteuer des Denkens zu erlauben versprechen.

¹⁸¹ Foucault (1987)[1969], S. 12.

Den nicht-präsenten Paradoxien, die jeder philosophischen Theorie immanent sind, entgeht auch ein Konzept nicht, das sie explizit zum Gegenstand macht, wie der *Transzendente Empirismus* in der Formulierung einer *Logik des Sinns* (1993)[1969]; sowenig, wie der dialektische Widerspruch verhindern kann, dass er als einfacher sich hinter dem Rücken der Theorie bemerkbar macht; sowenig auch wie das Bewusstsein für die Untiefen der Sprache und ihrer für den Sprechenden nur implizit vorhandenen Regeln davor schützt in eben jene Fallen zu geraten, die L. Wittgenstein als „*die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache*“ (Wittgenstein (1984)[1953], § 109, 299) bezeichnet hat.

Die Problematiken, die G. Deleuze der Philosophie hinterlässt, verweisen auch (neben der ungeklärten Beziehung zwischen Erkenntnistheorie und Ontologie) auf das unzureichend bestimmte Verhältnis zu den *Wissenschaften*. Weder scheint es zielführend, wie der Wiener Kreis es versucht hat, Philosophie in Wissenschaft aufzulösen, noch sie auf ein Denken festlegen zu wollen, das von jenem der Wissenschaft so radikal unterschieden zu sein hat, dass an seiner Rationalität überhaupt gezweifelt werden muss.

Der *neue wissenschaftliche Geist*¹⁸² beinhaltet nicht nur eine tiefe Ambivalenz, wie jede menschliche Tätigkeit (so auch die Philosophie), sondern enthüllt auch ein Potential, dessen sich die Philosophie versichern *sollte*, gerade wenn sie versuchen will einen Begriff und ein Selbstverständnis von *philosophischer* Rationalität zu entwickeln, das nicht mit Wissenschaft zusammenfällt.

¹⁸² Vgl. Bachelard (1988) [1934].

6. Perspektiven

Abschließend wird nunmehr versucht kurz eine Perspektive wenigstens anzudeuten, die sich nicht zuletzt der Auseinandersetzung mit dem *Transzendentalen Empirismus* verdankt und deren Ziel es unter anderem ist, die daraus gewonnen Erkenntnisse gerade in jener Epistemologie fruchtbar zu machen, die G. Deleuze als zu überwindenden Bereich betrachtet hat.

6.1 Erfahrung: eine Sprache der Komplexionen

Die Bestimmung der *Erfahrung* stellt für den *Transzendentalen Empirismus* eine wichtige Aufgabe dar, nicht zuletzt deshalb, weil darin der Begriff des Denkens als *Ausdruck* differentieller Wiederholungen seine Bewährung erfährt. G. Deleuze denkt die *Erfahrung* auf der Grundlage von (unbewussten) Prozessen, die den Denkenden ‚zwingen‘ und die *diesseits* des Verstandes als Formen differentieller, intensiver Sinnlichkeit und ‚problematischer‘ Ideen-Mannigfaltigkeiten als deren Konstitutionsbedingungen gelten. Insofern ist das Erfahrungskonzept der Differenzphilosophie sowohl von derjenigen des Alltags, als auch von wissenschaftlicher Empirie zu unterscheiden. G. Deleuze zielt eher auf ein Potential des Denkens, das es erlauben könnte, Erfahrungen zu machen, die das Seiende auf die ihm immanenten Prozesse von Differentiation und Differenzierung, d.h. auf seinen *Ereignischarakter* hin überschreiten. Die dazu notwendigen Anstrengungen verleihen dem Erfahrungsbegriff des *Transzendentalen Empirismus* allerdings eine ‚esoterische‘ Note.

Der Begriff der Erfahrung zählt darüber hinaus *insgesamt* zu den umstrittenen und vielleicht auch zu den schwierigsten in der Philosophie. Nicht zuletzt deshalb erscheint seine Bestimmung immer wieder als verfehlt, bzw. in seiner Komplexität und seinem inhaltlichen Reichtum nur schwierig zu fassen.

Die Schwierigkeiten, die J. McDowell (1998)[1996] im Zusammenhang der modernen Erkenntnistheorie sieht, kommen beispielhaft in *zwei* entgegen gesetzten Positionen zum Ausdruck, die beide an der Aufgabe scheitern, die Rolle der *Erfahrung* zufriedenstellend zu erläutern. Sowohl der Naturalismus (als Variante des Empirismus),

wie er von Quine (1975)[1969] vertreten wird, als auch der transzendente Idealismus Kants (72011) [1781] können nicht plausibel machen, wie einerseits die Erfahrung als ‚unmittelbare‘ zum Kriterium von Erkenntnis werden bzw. andererseits sie ihre Rolle angesichts eines transzendenten Subjekts überhaupt erfüllen kann. Die ‚Lösung‘, die J. McDowell mehr andeutet als ausführt verweist auf einen erkenntnistheoretisch transformierten ‚Hegelianismus‘, den er zunächst folgendermaßen knapp zum Ausdruck bringt: *„Das Denken kann sich nur deshalb auf die empirische Realität beziehen, weil es für einen Denkenden überhaupt konstitutiv ist, im Raum der Gründe zu Hause zu sein.“* (McDowell 1998 [1996], 152) Damit versucht der Autor ein Zweifaches zu verdeutlichen: weder kann *Erfahrung* verstanden werden als Unmittelbares, wodurch *etwas* einfach gegeben wäre (eine Kritik die G. Deleuze, wenn auch aus anderen Gründen teilt), noch ist unsere *Spontaneität* immun gegenüber historischen Korrekturen. Letztere ist, sofern sie ‚zur Sprache kommt‘ auf eine Tradition verwiesen, in die wir zuerst *„eingeweiht werden“* (McDowell 1998 [1996], 153) müssen, damit Erfahrung möglich wird. G. W. F. Hegel steht in diesem Zusammenhang sowohl für die Einbeziehung eines (historischen) Prozesses, der das Subjekt der Erkenntnis erst hervorbringt, als auch für die Auflösung einer Vorstellung von *Gegebenem*, und sei es in Beziehung auf unsere ‚kognitive Ausstattung‘. *„Um es mit Hegel zu sagen: Gegebenheit ist nicht Unrevidierbarkeit überhaupt, sondern vermeintliche Unrevidierbarkeit als Ausdruck fehlender Vermittlung.“* (McDowell 1998[1996], 216) Für J. McDowell muss die Auffassung eines *Gegebenen* sowohl in Hinblick auf die Erfahrung selbst als auch hinsichtlich der *Bedingungen* unter denen wir Erfahrungen machen überwunden werden, damit wir beginnen zu verstehen, wie wir uns auf die Welt beziehen und gleichzeitig die Fallibilität unserer Erkenntnisweise akzeptieren können. G. W. F. Hegel fungiert dabei – auch in diesem Zusammenhang¹⁸³ – als Referenzautor, der es erlauben soll erkenntnistheoretische Probleme so zu reformulieren, dass deren ‚Lösung‘ jenseits von Empirismus und Rationalismus sichtbar werden kann. Die Erfüllbarkeit dieses Anspruchs erscheint jedoch nicht nur mit Blick auf Hegel, sondern ebenso unter Berücksichtigung der Position des *Transzendenten Empirismus* nicht ohne weiteres gegeben zu sein.

¹⁸³ Vgl. auch oben Abschnitt 1.2.1.

Zwischen Reduktion der Erfahrung auf Sinneseindrücke im Empirismus und deren Abstraktion in der Transzendentalphilosophie, die G. Deleuze beide zurückweist, scheint die Philosophie der Differenz dagegen mit ihrem Konzept die Verbindung zwischen unterschiedlichen *Formen*, in denen von Erfahrung gesprochen wird eher zu durchtrennen als zu unterstützen.

Immer wieder wurde deshalb im Verlauf der Geschichte der Philosophie versucht Erfahrung neu zu denken und gegen etwaige Verkürzungen zu verteidigen: „*Damit ist die Hauptforderung an die gegenwärtige Philosophie aufgestellt und zugleich ihre Erfüllbarkeit behauptet: unter der Typik des Kantischen Denkens die erkenntniskritische Fundierung eines höheren Erfahrungsbegriffs vorzunehmen.*“ (Benjamin 1980c, 160)

Ähnlich wie G. Deleuze (der allerdings die Theorie I. Kants nicht voraussetzt) plädiert hier Walter Benjamin für einen Begriff von Erfahrung, der nicht der wissenschaftlichen Empirie allein entsprechen solle, sondern darüber hinaus jenen Reichtum in sich aufnehmen können müsste, den dessen individuelle Seite auf ausgezeichnete Weise enthält. Damit wird eine Schwierigkeit des gegenwärtigen Erfahrungsbegriffs zwischen Alltag und zunehmender Abstraktion in den Wissenschaften deutlich. Weder kann heute, wie beispielsweise in der Phänomenologie, die implizite Norm der Alltagserfahrung weiter Gültigkeit beanspruchen, noch wäre wissenschaftliche Empirie im Gegenzug zum Maßstab zu erklären.

Eine Aufgabe für die Entwicklung eines gehaltvollen Erfahrungsbegriffs könnte deshalb darin bestehen, die Spannweite zwischen Alltag und Empirie (bis in die ‚esoterischen‘ Naturwissenschaften) transparent zu machen und danach zu fragen, wie eine solche Differenzierung *möglich* ist und welche intellektuellen Prozesse dazu die Voraussetzung bilden.

Deshalb könnte in einem ersten Schritt versucht werden eine Sprache der *Komplexionen* zu entwickeln (damit wäre nicht bloß eine formale Komplexitätsbewältigung intendiert), die einer Theorie der *Erfahrung* zuarbeiten würde, wodurch deren Möglichkeiten vom Alltag bis zur abstraktesten Empirie verständlich gemacht werden müssten, als Voraussetzung einer *Theorie radikaler Intelligenz*.

6.2 Theoretische Philosophie: Akte radikaler Intelligenz

Der Blick auf die Wissenschaft (in erkenntnistheoretischer Absicht) würde im Zusammenhang eines Begriffs von Erfahrung die ausgezeichnete Möglichkeit bieten, besser zu verstehen, welche Denk-, bzw. Sprechakte es erlauben, sich (zunächst) von der Erfahrung des Alltags loszureißen, um jene Differenzierungsprozesse in Gang zu setzen, als deren Resultat eine Welt entsteht, die jenseits all dessen liegt, das sich unseren Sinnen erschließen würde.

Ausgangspunkt einer solchen Untersuchung könnten, wie bereits angedeutet (siehe oben Abschnitt 3.3) der Zerfall der Erkenntnistheorie als Grundlagendisziplin, die bereits mit Hegel einsetzt, und deren ambivalente Konsequenzen für die Philosophie sein. Nach den vorhergegangenen Überlegungen bestünde *eine* Aufgabe darin, dem Denken (auch in den Wissenschaften) insofern auf die Spur zu kommen, um zu begreifen, wie es dem Intellekt gelingt trotz (oder gerade wegen) der fortschreitenden Abstraktion von der alltäglichen Erfahrung *inhaltlich* relevantes Wissen zu generieren; warum die Philosophie so oft daran scheitert; ob die neueren Konzepte und Theorien in Wissenschaft und Philosophie sich tatsächlich bloß einer höheren Abstraktion verdanken, oder inwiefern es die moderne wissenschaftliche Theoriebildung, beispielsweise in der Evolutionstheorie, durch ihre gedanklichen Operationen zustande bringt, ‚die Natur zu beschreiben‘, Erklärungen zu entwickeln und sich gleichzeitig vom *einzelnen* Phänomen (scheinbar) immer weiter zu entfernen?

Eine Antwort auf diese Fragen und die Möglichkeit einer Erkenntniskritik, die dazu in der Lage sein könnte, steht zunächst nicht unmittelbar zur Verfügung. Weder ist ein kategoriales Modell von Erkenntnis a priori (I. Kant) wieder herzustellen, noch reichen wissenschaftstheoretische Überlegungen, oder solche der Philosophie des Geistes aus, das *Prozedieren* von Erkenntnis angemessen zu erfassen. Anknüpfungspunkte für das hier vorgestellte Projekt bieten zunächst vor allem der sprachpragmatische Inferentialismus¹⁸⁴, die Überlegungen H. Reichenbachs¹⁸⁵, sowie E. Cassirers¹⁸⁶ Versuch, die moderne Physik erkenntnistheoretisch einzuholen.

¹⁸⁴ Vgl. Brandom (2000)[1994].

¹⁸⁵ Siehe Reichenbach (1979).

Die entscheidende Frage, deren Beantwortung einen neuerlichen Versuch lohnen würde, müsste demnach lauten: *Wie kann Erkenntnistheorie als kritische ‚Disziplin‘ gedacht werden?* Die Aufgabe bestünde, unter Berücksichtigung der bisherigen Überlegungen darin, ein Modell von Wissenschaft als *radikaler Intelligenz* zu entwickeln, das die erkenntnistheoretischen Implikationen ihrer Fragestellung nicht vernachlässigt und die zunehmende Komplexität der Wissenschaft selbst insoweit berücksichtigt, als sowohl ihre gesellschaftliche Verankerung, wie die immanente Weiterentwicklung ihres begrifflichen Instrumentariums zum Gegenstand gemacht wird. Als radikale Intelligenz ist Wissenschaft der privilegierte Ort, um das *Prozedieren* von Erkenntnis als Folge von Denk- und Sprechakten im Rahmen begrifflicher Arbeit gemeinsam mit der Transformation von *Erfahrung* durch ‚Objektivierung‘ zu studieren.

Bei H. Reichenbach (1979) findet sich der folgende Hinweis: *„Es kann auch gar keine logische Analyse der Vernunft geben, denn die Vernunft ist kein System fertiger Sätze, sondern ein Vermögen, das erst in der Anwendung auf konkrete Probleme fruchtbar wird.“* (Reichenbach 1979, 262) An dieser Stelle wäre auch wieder die Verbindung zu einem Begriff der *Erfahrung* heranzuziehen, der jedoch nicht auf Wissenschaft allein abzielen darf, um nicht gleichzeitig einen reduzierten Begriff des Denkens zu erhalten. Ein *dynamisches* Modell radikaler Intelligenz (auf einer ersten Stufe: Wissenschaft) könnte in mindestens zwei Dimensionen versuchen die Struktur zunehmender Komplexität (vom Alltagsbewusstsein ausgehend) als Funktion der Zeit zu begreifen, in der sich die Vernunft entfaltet.

Der Begriff des *Aktes* (der nicht im phänomenologischen Sinne verstanden wird) muss genau bestimmt werden, ebenso wie die Unterscheidung zu den nicht prozeduralen Elementen von Erkenntnis, wie den Urteilsformen etc. Wichtig wird es sein, die Verbindung sein zwischen den Prozessen, den Akten und der Veränderung der *obersten* Kategorien im Lauf der Wissenschaftsentwicklung (Raum, Zeit, Kausalität), soweit zu reflektieren, dass deren Bewegung philosophisch gehaltvoll verständlich gemacht werden kann. Ziel kann nicht eine einfache Synthese von Prozessen und der

¹⁸⁶ Vgl. Cassirer (2001).

Transformation der Grundbegriffe sein. Weder gibt es einen Erkenntnisapparat, noch eine lineare Entwicklung (und sei es durch Negation), ebenso wenig wie es einen ‚Lebensprozess‘ gibt in dem sich ‚das Sein‘ differenziert. Dabei wird entweder ein statisches Modell von Erkenntnis (Kant), eine Entwicklung, die sich dem ‚Geist‘ verdankt (Hegel), oder ein ontologischer Prozess angenommen (Deleuze), der erkenntniskritisch nicht einzuholen ist.

Die Konkretisierung einer Theorie der Erkenntnisakte, wie sie sich bei E. Cassirer (2001) angedeutet findet, läuft aus der Sicht des Verfassers Gefahr, sich wiederum auf eine Form transzendentaler Subjektivität zu beziehen. Deshalb wäre der begriffliche *Ausdruck* des Gedachten in seiner Entwicklung zum Gegenstand zu machen, um den Weg zurück zur wissenschaftlichen Praxis zu ermöglichen. Damit die Geltungsansprüche wissenschaftlicher Theorien eingeholt werden können, wird das *Prozedieren* von Erkenntnis sowohl auf vertikaler (bezogen auf *Erfahrung*), als auch auf horizontaler Ebene (bezogen auf ihre Rahmenbedingungen) von Anfang an zu berücksichtigen sein. Dies stellte den Versuch dar, zu *verhindern*, dass die logischen, bzw. semantischen *Voraussetzungen* von Wissenschaft, ihr *Prozedieren*, ihr *Selbstverständnis* als auf Wissen und Wahrheit bezogen zu sein und ihre *Bedingtheit* als geschichtlich-gesellschaftliches Unterfangen erneut abstrakt, voneinander unabhängig und erst nachträglich aufeinander bezogen, gedacht werden.

Damit ist abschließend ein Programm möglicher philosophischer Forschung wenigstens angedeutet, das sich entgegen dem Anschein und der zuvor formulierten Kritik am *Transzendentalen Empirismus*, auch dessen Inspiration verdankt. Obwohl der Verfasser die Resurrektion von Ontologie in der präsentierten Gestalt nicht teilen kann, bleibt doch der Anspruch bestehen, in der Form *erkenntniskritischer* Theorie dem Erbe des *Transzendentalen Empirismus*, insoweit verpflichtet zu bleiben, als dessen Gedankenbewegung zur Eroberung eines Raumes der *Differenz* den Blick auf jene (verborgenen) Prozesse im Selbstverständnis der Philosophie richtet, die so oft – wenn sie unbeachtet bleiben – verhindern, dass der Gedanke ‚zur Welt kommt‘, und Abstraktionen an die Stelle lebendiger Erfahrung treten.

7. LITERATURVERZEICHNIS:

ADORNO, Theodor W. (1963): Wozu noch Philosophie. In: Derselbe, Eingriffe. Neun kritische Modelle. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 11-28.

ADORNO, Theodor W. (1966): Negative Dialektik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

ADORNO, Theodor W. (1981): Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

ALTHUSSER, Louis (2011)[1965]: Für Marx. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

APEL, Karl Otto (1990): Diskurs und Verantwortung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

ARISTOTELES (1995): Metaphysik. In: Derselbe, Philosophische Schriften. Band 5. Nach der Übersetzung von H. Bonitz bearbeitet von H. Seidl. Darmstadt: WBG.

ARISTOTELES (1995a): Philosophische Schriften. Band 1. Nach der Übersetzung von H. Bonitz bearbeitet von H. Seidl. Darmstadt: WBG.

ARNOLD, Antoine; **NICOLE**, Pierre (1994)[1685]: Die Logik oder die Kunst des Denkens. Darmstadt: WBG.

BACHELARD, Gaston (1988) [1934]: Der neue wissenschaftliche Geist. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

BADIOU, Alain (2003)[1997]: Deleuze. »Das Geschrei des Seins«. Zürich: Diaphanes.

BALKE, Friedrich (1996)(Hrsg.): Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie. München: Fink.

BATAILLE, Georges (1975): Die Aufhebung der Ökonomie. Das theoretische Werk I. Hrsg. v. G. Bergfleh. München: Rogner & Bernhard.

BAUGH, Bruce (1996): Deleuze und der Empirismus. In: F. Balke (Hrsg.), Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie. München: Fink, S. 34-54.

BELL, Jeffrey A. (1998): The Problem of Difference. Phenomenology and Poststructuralism. Toronto: University of Toronto Press.

BENJAMIN, Walter (1980a): Zentralpark. In: Derselbe, Gesammelte Schriften. Band I, 2. Hrsg. v. R. Tiedemann; H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 655-690.

BENJAMIN, Walter (1980b): Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik. In: Derselbe, Gesammelte Schriften. Band I, 1. Hrsg. v. R. Tiedemann; H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7-122.

BENJAMIN, Walter (1980c): Über das Programm der kommenden Philosophie. In: Derselbe, Gesammelte Schriften. Band II, 1. Hrsg. v. R. Tiedemann; H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 157-171.

BERGEN, Véronique (2001): L'ontologie de Gilles Deleuze. Paris: L'Harmattan.

BERGSON, Henri (1991)[1896]: Materie und Gedächtnis. Hamburg: Meiner.

BERTRAM, Georg W. (2002): Holismus und Praxis. In: Derselbe et al. (Hrsg.), Holismus in der Philosophie. Weilerswist: Velbrück, S. 59-75.

BERTRAM, Georg W. (2006): Die Sprache und das Ganze. Weilerswist: Velbrück.

BIERI, Peter (2009): Was bleibt von der analytischen Philosophie? In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Band 55, Heft 3, S. 333-344.

BOGHOSSIAN, Paul (2000) (Ed.): New Essays in the a-priori. Oxford: Clarendon Press.

BONJOUR, Laurence (1998): In Defense of Pure Reason. A rationalist account of a priori justification. Cambridge: Cambridge University Press.

BOUNDAS, Constantin V.; **OLKOWSKI**, Dorothea (1994) (Eds.): Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy. New York: Routledge.

BRANDOM, Robert (2000) [1994]: Expressive Vernunft [Making it Explicit]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

BRANDOM, Robert (2004): Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. In: C. Halbig (Hrsg.), Hegels Erbe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S.46-77.

CASSIRER, Ernst (2001): Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. In: Derselbe, Gesammelte Werke. Band 10. Hrsg. v. B. Recki. Hamburg: Meiner.

CASTORIADIS, Cornelius (1986): Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes. In: Métraux, Alexandre; Waldenfels, Bernhard (Hrsg.): Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken. München: Fink, S. 111-143.

COURANT, Richard; **ROBBINS**, Herbert (1992): Was ist Mathematik? Berlin: Springer.

DAVIDSON, Donald (1990)[1984]: Was ist eigentlich ein Begriffsschema. In: Derselbe, Wahrheit und Interpretation. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 261-282.

DAVIDSON, Donald (1988) [1980]: Handlung und Ereignis. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

DELEUZE, Gilles (1992) [1968]: Differenz und Wiederholung. München: Fink. (DW)

DELEUZE, Gilles (⁸1996) [1968]: Différence et répétition. Paris: Presses Universitaires des France. (DR)

DELEUZE, Gilles (1997) [1953]: David Hume. Frankfurt: Campus.

DELEUZE, Gilles (2003) [1956]: Der Begriff der Differenz bei Bergson. In: Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953-1974. Hrsg. v. D. Lapoujade. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 44-75.

DELEUZE, Gilles (1991) [1962]: Nietzsche und die Philosophie. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.

DELEUZE, Gilles (1990) [1963]: Kants kritische Philosophie. *Die Lehre von den Vermögen*. Berlin: Merve.

DELEUZE, Gilles (1993) [1964]: Proust und die Zeichen. Berlin: Merve.

DELEUZE, Gilles (²1997) [1966]: Henri Bergson zur Einführung. Hamburg: Junius.

DELEUZE, Gilles (1993) [1968]: Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie. München: Fink.

DELEUZE, Gilles (1988) [1981]: Spinoza. Praktische Philosophie. Berlin: Merve.

DELEUZE, Gilles (1993) [1969]: Logik des Sinns. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

DELEUZE, Gilles; **GUATTARI**, Félix (1977) [1972]: Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I. Frankfurt Main: Suhrkamp.

DELEUZE, Gilles; **PARNET**, Claire (1980) [1977]: Dialoge. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

DELEUZE, Gilles; **GUATTARI**, Félix (1992) [1980]: Tausend Plateaus. Berlin: Merve.

DELEUZE, Gilles (1992) [1973]: Woran erkennt man den Strukturalismus? Berlin: Merve.

DELEUZE, Gilles (1992) [1986]: Foucault. Frankfurt Main: Suhrkamp.

DELEUZE, Gilles (2000) [1988]: Die Falte. Leibniz und der Barock. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

DELEUZE, Gilles (1993) [1990]: Unterhandlungen. 1972-1990. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

DELEUZE, Gilles (2000) [1991]: Was ist Philosophie? Frankfurt am Main: Suhrkamp.

DELEUZE, Gilles (2000) [1993]: Kritik und Klinik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

DELEUZE, Gilles (2003) [2002]: Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953-1974. Hrsg. v. D. Lapoujade. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

DERRIDA, Jacques (1976)[1967]: Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. *Ein rückhaltloser Hegelianismus*. In: Derselbe, Die Schrift und die Differenz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 380-421.

DERRIDA, Jacques (1983)[1967]: Grammatologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

DESCARTES, René (31992) [1641]: Meditationes de prima philosophia. Hrsg. v. L. Gäbe. Hamburg: Meiner.

DESCOMBES, Vincent (1981) [1979]: Das Selbe und das Andere. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

DILTHEY, Wilhelm (1959)[1883]: Einleitung in die Geisteswissenschaften. In: Derselbe, Gesammelte Schriften. I. Band, Hrsg. v. B. Groethuysen. Stuttgart: Teubner.

DUMMETT, Michael (1993): Origins of Analytical Philosophy. London: Duckworth.

DUNS SCOTUS, Johannes (2002): Die Univozität des Seienden. Hrsg. v. T. Hoffmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

FOUCAULT, Michel (1974)[1966]: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

FOUCAULT, Michel (1987)[1969]: Von der Subversion des Wissens. Hrsg. v. W. Seitter. Frankfurt am Main: Fischer.

FOUCAULT, Michel (1981)[1969]: Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

FOUCAULT, Michel (2002) [1970]: Theatrum philosophicum. In: Derselbe, Schriften in vier Bänden. Band II. Hrsg. v. D. Defert et al. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 93-123.

FRANK, Manfred (1983): Was ist Neostrukturalismus? Frankfurt am Main: Suhrkamp.

FREGE, Gottlob (²1988) [1879]: Begriffsschrift und andere Aufsätze. Hrsg. v. I. Angelelli. Darmstadt: WBG.

FREUD, Sigmund (¹¹2001) [1900]: Die Traumdeutung. In: Derselbe, Studienausgabe Band 2. Hrsg. v. A. Mitscherlich. Frankfurt am Main: S. Fischer.

GOODMAN, Nelson; Elgin, Catherine Z. (1993) [1988]: Revisionen. Philosophie und andere Künste und Wissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HABERMAS, Jürgen (1983): Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HABERMAS, Jürgen (1999): Von Kant zu Hegel. Zu Robert Brandons Sprachpragmatik. In: Derselbe, Wahrheit und Rechtfertigung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 138-185.

HACKER, Peter M. S. (1997)[1996]: Wittgenstein im Kontext der analytischen Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HANDKE, Peter (1983): Der Chinese des Schmerzes. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio (2002) [2000]: Empire. Die neue Weltordnung. Darmstadt: WBG.

HARDT, Michael (1993): Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy. Minneapolis: University of Minnesota Press.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1980)[1801]: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. In: Werke Band 2. Jenaer Schriften. Hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9-138.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (⁵1981)[1807]: Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1983) [1816]: Wissenschaft der Logik II. In: Werke Band 6. Hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1986) [1837]: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: Werke Band 12. Hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HEIDEGGER, Martin (¹⁵1979)[1927]: Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer.

HEINRICH, Richard (1990): Die Erhebung des Gedankens. Essay. Wien: ÖBV.

HEINRICH, Richard (1993): Wittgensteins Grenze. Essay. Wien: Deuticke.

HENRICH, Richard (1976): Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

HOGREBE, Wolfram (2002)(Hrsg.): Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongreß für Philosophie. Sektionsbeiträge. Bonn: Sinclair Press.

HUGHES, Joe (2009): Deleuze's *Difference and Repetition*. A Reader's Guide. London: Continuum.

HUME, David (1978)[1740]: Ein Traktat über die menschliche Natur. Band I & II. Hrsg. v. R. Brandt. Hamburg: Meiner.

HUSSERL, Edmund (2009) [1913]: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Hamburg: Meiner.

HUSSERL, Edmund (1977)[1936]: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Hrsg. v. E. Ströker. Hamburg: Meiner.

HUSSERL, Edmund (1985): Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Hrsg. v. R. Bernet. Hamburg: Meiner.

KANT, Immanuel (2011) [1781]: Kritik der reinen Vernunft. In: Derselbe, Werke in sechs Bänden. Band II. Hrsg. v. W. Weischedel. Darmstadt: WBG.

KANT, Immanuel (2011) [1783]: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Derselbe, Werke in sechs Bänden. Band IV. Hrsg. v. W. Weischedel. Darmstadt: WBG, S. 11-102.

KERN, Iso (1964): Husserl und Kant. Eine Untersuchung zu über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. Den Haag: Martinus Nijhoff.

KIERKEGAARD, Sören (2000) [1843]: Die Wiederholung. Hrsg. v. H. Rochol. Hamburg: Meiner.

LACAN, Jacques (1991): Le Séminaire. Livre XVII. L'envers des psychanalyses. Éd. par J.-A. Miller. Paris: Édition du Seuil.

LORENZ, Kuno (2008): Heuristik. In: J. Mittelstraß (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 3. Stuttgart: Metzler, S. 385-386.

MAINZER, Klaus (1995): Riemann. In: J. Mittelstraß (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 3. Stuttgart: Metzler, S. 624-625.

MARTIN, Jean-Clet (1993): Variations. La philosophie de Gilles Deleuze. Paris: Éditions Payot & Rivages.

MATES, Benson (²1978) [1965]: Elementare Logik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

MAY, Todd (1997): Reconsidering Difference. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

MCDOWELL, John (1998)[1996]: Geist und Welt. Paderborn: Schöningh.

MENGUE, Philippe (1994): Gilles Deleuze ou le système du multiple. Paris: Éditions Kimé.

MENDELSSOHN, Moses (1974)[1785]: Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. In: Derselbe, Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Band III, 2. Hrsg. v. A. Altmann. Stuttgart: F. Frommann, S. 1-176.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1966)[1945]: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: Walter de Gruyter.

MESCHKOWSKI, Herbert (²1983): Georg Cantor: Leben, Werk und Wirkung. Mannheim: B.I.

NEURATH, Otto (1979): Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Empirismus. Hrsg. v. R. Hegselmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

NEURATH, Otto et al. (1979)[1929]: Wissenschaftliche Weltauffassung – der Wiener Kreis. In: Derselbe, Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Empirismus. Hrsg. v. R. Hegselmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 81-101.

NIETZSCHE, Friedrich (1980)[1883]: Also sprach Zarathustra. In: Derselbe, Sämtliche Werke. KSA Band 4. Hrsg. v. G. Colli; M. Montinari. München: dtv.

NIETZSCHE, Friedrich (1988) [1873-76]: Unzeitgemäße Betrachtungen. In: Derselbe, Sämtliche Werke. KSA Band 1. Hrsg. v. G. Colli; M. Montinari. München: dtv. S. 157-510.

NIETZSCHE, Friedrich (1988) [1873]: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. In: Derselbe, Sämtliche Werke. KSA Band 1. Hrsg. v. G. Colli; M. Montinari. München: dtv. S. 873-890.

PATTON, Paul (1996) (Ed.): Deleuze: A Critical Reader. Oxford: Blackwell.

PEARSON, Keith Ansell (1997) (Ed.): Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer. London: Routledge.

- PEIRCE**, Charles Sanders (2000): Semiotische Schriften. Band I. 1865-1903. Hrsg. v. C. J. W. Kloesel; H. Pape. Darmstadt: WBG.
- PIPPIN**, Robert (1989): Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness. Cambridge: University Press.
- PIPPIN**, Robert (1997): Idealism as Modernism. Hegelian Variations. Cambridge: University Press.
- POPPER**, Karl Raimund (¹⁰2002): Logik der Forschung. Tübingen: Mohr Siebeck.
- PUTNAM**, Hilary (1990)[1981]: Vernunft, Wahrheit und Geschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- QUINE**, Willard O. (1975)[1969]: Naturalisierte Erkenntnistheorie. In: Ontologische Relativität und andere Schriften. Stuttgart: Reclam. S. 97-126.
- QUINE**, Willard O. (1979): Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays. Frankfurt am Main: Ullstein.
- QUINE**, Willard O. (1979)[1953]: Zwei Dogmen des Empirismus. In: Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays. Frankfurt am Main: Ullstein. S. 27-50.
- QUINE**, Willard O. (⁷1997): The Ways of Paradox and Other Essays. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- REICHENBACH**, Hans (1979): Relativitätstheorie und Erkenntnis apriori. In: Derselbe, Gesammelte Werke. Band 3. Hrsg. v. A. Kamlah; M. Reichenbach. Braunschweig: Vieweg, S. 191-302.
- RÖLLI**, Marc (²2012): Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus. Wien: Turia+Kant.
- RORTY**, Richard (1992) (Ed.): The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method. Chicago: The University of Chicago Press.
- RUSSELL**, Bertrand (1945): A History of Western Philosophy. New York: Simon and Schuster.
- SANDKÜHLER**, Hans Jörg (1999): Philosophie III: Erkenntnistheorie/Erkenntnis. In: Derselbe (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie. Band 2. Hamburg: Meiner, S. 1039-1059.
- SARTRE**, Jean Paul (1967)[1960]: Kritik der dialektischen Vernunft. 1. Band. Theorie der gesellschaftlichen Praxis. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

SARTRE, Jean Paul (1993)[1943]: Das Sein und das Nichts. Philosophische Schriften. Band 3. Hrsg. v. T. König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

SAUVAGNARGUES, Anne (2009): L'empirisme transcendantal. Paris : Presses Université de France.

SCHAUB, Mirjam (2003): Gilles Deleuze im Wunderland: Zeit- als Ereignisphilosophie. München: Fink.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Josef (1985) [1797]: Einleitung zu: Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft. In: Derselbe, Ausgewählte Schriften. Band 1. 1794-1800. Hrsg. v. M. Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 245-294.

SHAKESPEARE, William (1980) [1608]: King Lear. In: K. Muir (Ed.), The Arden Edition of the Works of William Shakespeare. London: Methuen.

SMITH, Daniel W. (2012): Deleuze and the history of philosophy. In: Daniel W. Smith; H. Somers-Hall (Eds.), The Cambridge Companion to Deleuze. New York: Cambridge University Press, pp. 13-32.

SMITH Daniel W.; **SOMERS-HALL**, H. (2012) (Eds.): The Cambridge Companion to Deleuze. New York: Cambridge University Press.

SOKAL, Alan; **BRICMONT**, Jean (1999): Eleganter Unsinn. Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften missbrauchen. München: Beck.

SOMERS-HALL, Henry (2012): Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation. New York: State University of New York Press.

SPINOZA, Baruch (1989) [1677]: Die Ethik. In: Derselbe, Werke. Zweiter Band. Hrsg. v. G. Gawlick et al. Darmstadt: WBG, S. 84-557.

STRAWSON, Peter F. (1983) [1959]: Einzelding und logisches Subjekt (Individuals). Stuttgart: Reclam.

STRAWSON, Peter F. (1992)[1966]: Die Grenzen des Sinns. Frankfurt am Main: Hain.

STRÖKER, Elisabeth (1987): Husserls transzendente Phänomenologie. Frankfurt: Klostermann.

STROUD, Barry (2000): The Quest for Reality. New York: Oxford University Press.

THIEL, Christian (1984): Mannigfaltigkeit. In: J. Mittelstraß (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 2. Stuttgart: Metzler, S. 758-759.

WALDENFELS, Bernhard (1987): Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

WIGGERSHAUS, Rolf (1988): Die Frankfurter Schule. München: dtv.

WILLIAMS, James (2003): Gilles Deleuze's *Difference and Repetition*. A critical Introduction and Guide. Edinburgh: Edinburgh University Press.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1984) [1948]: Conversations with Wittgenstein (M. O'C. Drury). In: *Recollections of Wittgenstein*. Ed. by Rush Rhees. Oxford: Oxford University Press. pp. 97-171.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1984) [1922]: *Tractatus logico-philosophicus* (TLP). In: *Werkausgabe Band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 7-85.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1984)[1953]: *Philosophische Untersuchungen* (PU). In: *Werkausgabe Band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 225-580.

WRIGHT, Crispin (2003): *Saving the Differences. Essays on Themes from Truth and Objectivity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

ŽIŽEK, Slavoj (2008): *Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus*. Wien: Turia + Kant.

ZOURABICHVILI, François (1994): *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Paris: PUF.

8. ANHANG:

8.1 Abstract (deutsch):

Die vorliegende Masterarbeit, die der *theoretischen* Philosophie zuzurechnen ist, widmet sich einem Schlüsseltext des sogenannten Poststrukturalismus, *Differenz und Wiederholung* (1992)[1968] von Gilles Deleuze. Der von G. Deleuze inaugurierte *Transzendentaler Empirismus* beansprucht einen grundlegenden Wandel in der Philosophie (des 20. Jahrhunderts) zu vollziehen, indem er sowohl den Rationalismus (im Besonderen die Transzendentalphilosophie I. Kants) als auch den Empirismus einer radikalen Kritik unterzieht. Die klassische Erkenntniskritik, die einer Logik des Verstandes und damit der Identität als leitender Kategorie unterliegen würde, wäre – so der zentrale Einwand von G. Deleuze – nicht in der Lage sowohl Denken als auch ‚das Sein‘ in seinen differentiellen Momenten und in den Prozessen von Wiederholung zu begreifen. Um dem Anspruch der *Differenzphilosophie* gerecht werden zu können, wird zunächst die Gegenwartsphilosophie auf ihre Positionen hinsichtlich des Verhältnisses von Denken und Sein (d. h. in ihrer Konzeption der Beziehung von Ontologie und Erkenntnistheorie) beispielhaft untersucht, um daran anschließend das Problem der Differenz als Alternative zur Identität als den philosophischen Diskurs orientierende Kategorie zu untersuchen. *Methodisch* wird dabei in Form einer Differentialanalyse versucht, die nicht-präsenten Paradoxien des *Transzendentalen Empirismus* zu entdecken und damit eine Kritik vorzubereiten. Dazu ist es notwendig *Differenz und Wiederholung* (1992) [1968] so weit zu kommentieren, dass die zentralen Intentionen, wie der argumentative Zusammenhang des Textes möglichst deutlich hervortreten. Dieser Abschnitt der Arbeit bildet die Grundlage dafür, das Verhältnis von Denken und Sein neuerlich aufzunehmen, um jene Schwierigkeiten analysieren zu können, die sich mit der *ontologischen* Wende des *Transzendentalen Empirismus* verbinden. In der Kritik wird versucht, den immanenten Paradoxien des *Transzendentalen Empirismus* so nahe zu kommen, dass sie in ihrem selbstwiderlegenden Charakter hinsichtlich der *Voraussetzungen* der *Differenzphilosophie* deutlich werden können. Daraus wird in genuin philosophischer Hinsicht jedoch keinesfalls die Schlussfolgerung gezogen, den *Transzendentalen Empirismus* insgesamt

zu verwerfen, sondern es geht im Gegenteil darum, jene Momente weiter zu denken, die dazu dienen können die entscheidenden Fragen der Erkenntniskritik und einer transformierten Ontologie neu zu stellen. Deshalb wird in den letzten Abschnitten der Arbeit der Versuch gemacht, eine Perspektive vorzuschlagen, die auf der Grundlage eines Begriffs von *Erfahrung* (der es erlauben soll, sowohl die individuelle Welt- und Selbstpräsenz, wie die abstrakteste wissenschaftliche Empirie) so zu analysieren, dass damit eine Erkenntniskritik ermöglicht wird, in deren Zentrum *Akte radikaler Intelligenz* stehen, deren Prozedieren den neuen Gegenstand der Epistemologie bilden können.

Abstract:

This master thesis, which can be classified within the *theoretical* philosophy, deals with a major work of post-structuralism, namely *Difference and Repetition* (1994) [1968] by Gilles Deleuze. His *transcendental empiricism* claims to implement a fundamental turn in philosophy by posing a radical critique to both rationalism (especially Immanuel Kant's transcendental philosophy) and empiricism. The traditional critique of knowledge, which is subject to a theory of mind including a notion of identity as main category, is not able – and this is a central critical argument by G. Deleuze – to understand neither thought nor being in their connection to processes of difference and repetition. To satisfy the demand of the philosophy of difference various positions concerning the relation between thought and being (in their ontological and epistemological conceptualisation) are exemplified. Subsequently the notion of difference as alternative to identity is examined. In *methodological* terms a differential analysis tries to detect the non-present paradoxes of *transcendental empiricism* to prepare for the oncoming critique. To do so it is necessary to comment the main parts of the text in order to abound the central intentions and arguments of the theory. This section of the work forms the basis to resume the relation between thought and being to analyse the difficulties which are the result of the *ontological* turn of the *transcendental empiricism*. In the critique section the aim is to analyse the immanent paradoxes of *transcendental empiricism* in order to make the

presuppositions of the philosophy of difference explicit. In a philosophical perspective the consequence of the critique is not a complete refusal of the theory, but to preserve those aspects of *transcendental empiricism* which can help to generate a new way of discussing the problems of a critique of knowledge and of ontology. That is why in the last sections of the work the author tries to develop a notion of *experience* which can support an epistemology that focusses on *acts of radical intelligence* and their *performative* character.

8.2 Lebenslauf (Curriculum Vitae)

Nikolaus Kremen, BA

geb. am 1. 10. 1959 in Wien

Email: nikolaus.kremen@univie.ac.at

Wissenschaftlicher Werdegang:

Juni 1978: Matura am BORG Wien III, Kundmanngasse 20.

Ab dem WS 1978/79 Lehramtsstudien Werkerziehung, Deutsch, Kombinierte Religionspädagogik (Katholische Theologie), Philosophie-Psychologie-Pädagogik (PPP)

Freiberufliche Tätigkeit in der Nachhilfe; künstlerische Arbeiten auf Papier

Ab dem WS 1992/93 Diplomstudium Philosophie und Pädagogik

Freiberufliche Tätigkeit im Bereich Coaching und Support

Ab dem WS 2000/01 Tutor am Institut für Bildungswissenschaft, Abteilung Theoretische Erziehungswissenschaft

SS 2005 bis WS 2005/06 Assistent am Institut für Bildungswissenschaft, Abteilung Theoretische Erziehungswissenschaft

Freiberufliche Tätigkeit mit Schwerpunkt Science Coaching; wissenschaftliches Arbeiten

Seit dem WS 2008/09 Studium BA Philosophie

Seit dem SS 2012 Tutor am Institut für Bildungswissenschaft, Abteilung Theoretische Erziehungswissenschaft

Abschluss des BA Studiums Philosophie am 9.10.2012

Seit dem WS 2012/13 Studium MA Philosophie

Abschluss des MA Studiums Philosophie im WS 2013/14 mit der Arbeit *Analyse der Differenzen. Ein Versuch über den Transzendentalen Empirismus und sein Verhältnis zur Philosophie der Gegenwart*. Betreuer: Ao. Univ. Prof. Richard Heinrich.