

Thomas Kisser, Katrin Wille (Hg.)

Spinozismus als Modell

Deleuze und Spinoza

Wilhelm Fink

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutsch-Französischen Hochschule Saarbrücken

Umschlagabbildung:

Figura, qua ad Ethicam pertinent [Tab. II], in: B. d. S. [Baruch de Spinoza]: *Opera philosophica omnia. Opera posthuma quorum series post praefationem exhibetur. Ed. et praefationem adjecit A. Gfroerer, Stuttgartiae: Mezler, 1830.*

Quelle: Bayerische Staatsbibliothek München, Ph.sp. 789 b-3,2, S. 667 [Tafeln ohne Paginierung],
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044463-7.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2019 Wilhelm Fink Verlag, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-7705-6431-6 (hardback)

ISBN 978-3-8467-6431-2 (e-book)

Inhalt

THOMAS KISSER UND KATRIN WILLE

Einleitung 1

KERSTIN ANDERMANN

Substanz, Körper und Affekte. Immanente Individuation bei Spinoza
und Deleuze 13

DANIELA VOSS

Spinozas monistischer Naturalismus: Anstoß zu einer relationalen
und materialistischen Ontologie 49

TIMON BOEHM

Immanente Kausalität, Univozität und Seinsgraduierung.
Spinozas und Deleuzes Wiederkehr zu drei Attraktoren 75

SIMON B. DUFFY

Der „differentialistische“ Blick auf die Infinitesimalrechnung:
Spinoza, Leibniz, Deleuze 107

KATRIN WILLE

Ästhetik und Metaphysik der Differenz. Warum Proust und Spinoza
sich aus der Sicht von Deleuze gegenseitig erhellen 137

CHRISTOPH DITTRICH

Wie nur kann ein Körper? Existenzweisen und Grenzen des
Vermögens 159

STEFAN BÜTTNER-VON STÜLPNAGEL

Spinozas Konzeption der Körperwelt 183

JON RUBIN

The Pride and Joy of Spinoza 193

THOMAS KISSER

Wie kann man ein Bild des Denkens geben? Immanenzebene, Begriffe
und Begriffspersonen bei Deleuze, Spinoza und Descartes 215

ANDREAS SCHMIDT	
Die Macht zu denken und die Macht zu handeln. Zu Deleuzes'	
Interpretation des Parallelismusarguments bei Spinoza	255
DANIEL NEUMANN	
Ist der geistige Automat frei? – Göttliches und anarchisches Denken	
in Spinozas „Ethik“	269
CHRISTOF ELLSIEPEN	
Erkenntnis als Bewusstsein der Teilhabe – Spinozas dritte Erkenntnisart ...	287
FELIX KRÄMER	
Der intuitive Zugang in der Philosophie Spinozas und sein Fehlen	
in der Rekonstruktion Deleuzes	299
MARC RÖLLI	
Theater der Philosophiegeschichte. Ein Versuch über Deleuze und seine	
Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition	311
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	329

Einleitung

Spinozas Philosophie barg zu seiner Zeit erhebliches Konfliktpotential. Dies liegt sicher an den Umständen seiner Zeit, an den politischen und religiösen Restriktionen, wie an den philosophischen Konjunkturen. Doch liegt hier ein Kritikpotential, das uns auch heute noch berührt? Dieses Potential kann nicht nur einfach erinnert und bewahrt werden, sondern muss in einer produktiven Lektüre neu entdeckt werden. Das erfordert einen doppelten Blick, für den Spinoza als klassischer Autor, aber auch als Zeitgenosse sichtbar wird. Für eine solche zeitgenössische Lektüre steht wie kaum ein anderer Gilles Deleuze. Durch seine Arbeiten wird Spinoza als Theoretiker des Körpers und der Macht in seiner Zeit präsentiert, der aber auch heute viele unserer Selbstverständlichkeiten zweifelhaft werden lässt. Deleuze realisiert diese produktive Lesart nicht nur in seinen Arbeiten zu Spinoza, sondern auch in seinen anderen durch und durch spinozistischen Schriften.

Deleuze, der seine Philosophie der Differenz in vielfältigen Lektüren von philosophischen Texten und künstlerischen Werken entwickelt, gibt der Lektüre von Spinoza offensichtlich eine Vorrangstellung. Die geradezu hymnische Preisung von Spinoza in *Was ist Philosophie?* bringt dies deutlich zum Ausdruck:

Wer sich ganz und gar dessen bewusst war, dass die Immanenz nur sich selber immanent und damit eine Ebene ist, die von den Bewegungen des Unendlichen durchlaufen wird, angefüllt mit den intensiven Ordinaten – ist Spinoza. Darum ist er auch der Erste unter den Philosophen. Vielleicht der einzige, der keinerlei Kompromiss mit der Transzendenz geschlossen, ihr überall nachgestellt hat. [...] Werden wir jemals reif genug sein für einen spinozistischen Gedanken?¹

Das Denken Spinozas gibt das Modell ab, an dem sich Deleuze philosophisch orientiert, das er nachzuvollziehen, auszuloten und anzueignen, kurz: zu wiederholen sucht und es dabei mit anderen Lektüren, wie der von Descartes, Leibniz, Maimon oder Kant kreuzt.

Die Deleuze-Forschung und die Spinoza-Forschung haben längst voneinander Kenntnis genommen. Seit der Rezeption von Spinoza durch Antonio Negri und Michael Hardt ist das Ausmaß, in dem der Spinozismus

¹ Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Was ist Philosophie?* [*Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris 1991], übers. v. Bernd Schwibs und Joseph Vogl, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, S. 57.

KATRIN WILLE

Ästhetik und Metaphysik der Differenz Warum Proust und Spinoza sich aus der Sicht von Deleuze gegenseitig erhellen

Spinoza und Deleuze sind scharfe Kritiker des gesunden Menschenverstandes und weisen solche Philosophien zurück, die den *common sense* als Bezugspunkt für philosophische Überlegungen wählen. Die Kritik am gesunden Menschenverstand und dessen Vorurteilen ist für beide das Eingangstor zum philosophischen Denken. In dieser Vorurteilkritik bildet Spinoza für Deleuze das Modell. Der gesunde Menschenverstand oder der Alltagsverstand sind durch Verkürzungen und Verzerrungen gekennzeichnet. Denn die Wirklichkeit wird von den Möglichkeiten des menschlichen Bewusstseins und Wollens her erfasst, dies bildet den Rahmen und den Maßstab. Daraus folgt eine Praxisform, in der sich jeder selbst ins Zentrum setzt und die Wirklichkeit nach seinem Bilde und seinen Interessen formt: Wir Menschen streben danach, uns selbst zu erhalten und zu steigern. Wir erleben uns darin als tätige, freie Wesen. *Also* verfügen wir über einen freien Willen. Wir werten unsere Umgebung darauf hin aus, ob sie unserem Zweck, uns zu erhalten und zu steigern, entspricht oder nicht. *Also* hat alles in der Wirklichkeit Zwecke und den Zweck, für uns nützlich zu sein. Was zur Erfüllung unserer Zwecke gut ist, das ist auch in Wirklichkeit gut und was für die Erfüllung unserer Zwecke schlecht ist, das ist auch in Wirklichkeit schlecht. An vielen Stellen in Spinozas *Ethica* und vor allem im Anhang zum ersten Buch wird diese Vorurteilkritik explizit vollzogen. Die gesamte *Ethica* entfaltet die ontologischen, epistemologischen und ethischen Voraussetzungen und Konsequenzen.

Spinoza und Deleuze unterziehen diese Vorurteile der allerschärfsten Kritik und treten für eine Dezentrierung von der Perspektive des menschlichen Bewusstseins ein. Wie können wir uns als Menschen mit Bewusstsein selbst dezentrieren? Denn sich als Mensch zu dezentrieren ist ja selber (zumindest auch) ein Akt des Bewusstseins. Die Dezentrierung von der verkürzten Perspektive wird möglich durch eine Ontologie, in der der Tätigkeitsaspekt, der in vielen Theorieentwürfen der europäischen Tradition für den Menschen reserviert ist, verallgemeinert und entgrenzt wird. Dezentrierung ist in diesem Sinne eine Entgrenzungsbewegung. Tätigkeit ist dann nichts auf den Menschen Beschränktes, in gewissem Sinne ist vielmehr „alles“ tätig. Dezentrierung ist zudem eine Bewegung der Enthierarchisierung. Der Mensch steht nicht an

der Spitze des Seins (oder an zweiter Stelle, als *imago dei*). Deshalb bedeutet Dezentrierung auch eine „Horizontalisierung“ und „Entvertikalisierung“. Der Mensch ist in einem Kontinuum mit anderen Ausdrucksformen des Seins. Deleuze entfaltet drei Wege, um diese Dezentrierung zu realisieren. Vor allem für den ersten und zweiten Weg gibt die *Ethica* Spinozas das Modell ab.

1. Es ist eine Ontologie, eine Konzeption von Wirklichkeit im Denken zu entwerfen, die nicht vom Bewusstsein her verstanden ist und bei der das menschliche Bewusstsein nicht im Zentrum steht, sondern als eine Existenzweise unter anderen erscheint. Die spinozistische Entgrenzung des Machtbegriffs als einheitlicher Grundbegriff für die Wirklichkeit insgesamt erlaubt es, die Vielfalt der sich selbstorganisierenden Machtkreisläufe zu analysieren, die sich durch Koordination in ihrer Wirksamkeit steigern, aber auch blockieren und auflösen können. Der Mensch zeichnet sich darin durch eine besondere Komplexität aus, unterscheidet sich aber nicht prinzipiell von anderen Existenzweisen.

2. Die Konzentration auf das Bewusstsein ist zu durchkreuzen durch eine Philosophie des Körpers. Spinoza betont die Komplexität und Wirkungsmacht menschlicher wie nichtmenschlicher Körper, welche die menschliche Einsicht weit übersteigt. Es ist eine Lehre des Körpers nötig, die nicht vom Bewusstsein her verfasst ist, sondern die den Körper als unabhängigen und gleichwertigen Ausdruck der Wirklichkeit konzipiert.

3. Ein dritter Weg, den Spinoza nicht beschreitet, ist der des ästhetischen Ausdrucks der Dezentrierung. Ästhetische Erfahrung ist ein Weg, die verzerrende und verkürzende Perspektive des Alltagsverständes zu übersteigen. Deleuze zeigt dies an verschiedenen Werken und deren Selbstthematisierung von ästhetischer Erfahrung und sein großes Interesse an der Kunst hat auch mit deren Ausdrucksfähigkeit und Realisierungskraft des ontologischen Dezentrierungsgedankens zu tun.

In der Verbindung des ersten und dritten Weges liegt die Besonderheit der Philosophie von Deleuze und die Schriften, die eher systematisch den ontologischen Fragen nachgehen, und die eher ästhetischen Schriften stehen in engem Zusammenhang. Der zweite Weg, der Weg des Körpers, ist für Deleuzes Spinoza-Deutung von großer Wichtigkeit. Welche Rolle er für die Philosophie von Deleuze im Allgemeinen spielt, wird in der Deleuze-Forschung verschieden beurteilt. Deleuze artikuliert seine eigene Philosophie, die spezifische Verbindung des ersten und des dritten Weges, im begrifflichen Feld der Differenz. Damit beerbt Deleuze eine klassische metaphysische Begrifflichkeit, arbeitet diese aber kritisch gegen viele der dominant gewordenen Traditionslinien um. Es gilt ein begriffliches Feld der Differenz zu schaffen, in dem der schwierige und Anstoß erregende Gedanke der Dezentrierung

wie auch ästhetische Realisierungen dieses Gedankens ausgedrückt werden können. Spinoza und Proust sind für Deleuze paradigmatische Vertreter des ersten und dritten Weges. (Selbstredend gibt es für Deleuze, der sehr viele philosophische und künstlerische Impulse aufgenommen und verarbeitet hat, noch viele weitere wichtige Bezugsgrößen. Ich will meine Überlegungen hier aber auf Spinoza und Proust beschränken.) Das begriffliche Feld der Differenz erlaubt es, beides, das philosophische Projekt der Dezentrierung von Spinoza und das ästhetische Projekt der Dezentrierung von Proust im Zusammenhang zu sehen, denn mit einer Philosophie der Differenz wird es auch möglich, spinozistische Gedanken in ästhetische Konsequenzen hinein zu verfolgen.

In Deleuzes Lektüre von Proust, die er erstmalig 1964 publiziert und 1970 überarbeitet wieder publiziert hat, kommen viele Motive und Begrifflichkeiten vor, wie sie in seinem 1968 erschienenen Werk *Differenz und Wiederholung* (*Différence et Répétition*) verwendet werden.¹ In diesem philosophischen Forschungsfeld, das von der Auseinandersetzung mit Spinoza in *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* (*Spinoza et le problème de l'expression*, 1968), *Differenz und Wiederholung* und der Prouststudie *Proust und die Zeichen* (*Proust et les signes*) aufgespannt wird, liegt der besondere Fokus meiner Überlegungen auf der ästhetischen Erfahrung von Differenzen. Dabei wird die hermeneutische Folie, die Deleuze in der Prouststudie entwickelt, die Differenzierung von vier Arten von Zeichen, die sinnlichen Zeichen, die gesellschaftlichen Zeichen, die Zeichen der Liebe und die Zeichen der Kunst, weitgehend abgeblendet zugunsten der ästhetischen Verwendung des Differenzbegriffs.² Dies ermöglicht den Bezug auf gedankliche Figuren Spinozas, die in der Prouststudie nicht explizit genannt werden und die weniger offensichtlich sind als der Bezug auf gedankliche Figuren der Philosophie

1 Gilles Deleuze, *Proust und die Zeichen* [*Proust et les signes*, Paris 1973], übers. v. Henriette Beese, Berlin: Merve, 1993. Genauer gesagt zeigt sich an diesem in sich sehr uneinheitlichen Werk die Verschiebung von philosophischen Figuren, die für die gedankliche Entwicklung von Deleuze kennzeichnend ist. Die erste Fassung seiner philosophischen Lektüre von Marcel Prousts *À la recherche du temps perdu* erschien 1964, erst in der Erweiterung von 1970 kommt der zweite Teil (*Die literarische Maschine*) dazu und 1973 liegt die endgültige Fassung zusätzlich erweitert um eine Konklusion (*Anwesenheit und Funktion des Wahnsinns. Die Spinne*) vor. Der Fokus in diesem Zusammenhang liegt auf der literarischen Realisierung spinozistischer Theoriefiguren. Dabei werden die platonisch anmutenden Auf- und Abstiegswegungen zwischen sinnlicher Empfindung, Erinnerung und Intellekt des ersten Teils (*Die Zeichen*) eher abgeblendet wie auch die Begrifflichkeiten der Maschine und der Transversalität aus dem zweiten Teil, in denen sich die Zusammenarbeit mit Félix Guattari niederschlägt.

2 Besonders wichtig ist Kapitel IV des ersten Teils: *Die Zeichen der Kunst und die Essenz*, a.a.O., S. 35-44 (*Les signes de l'art et l'Essence*, a.a.O., S. 51-65).

Henri Bergsons. Mit dieser etwas eigenwilligen Lektüre von Deleuzes Lektüren lässt sich auch eine wichtige Dimension im poetologischen Selbstverständnis Prousts darstellen. In dem theoretischen Dreieck zwischen Deleuze, Proust und Spinoza kommt keiner der „Ecken“ eine nur instrumentelle, bloß illustrierende Funktion zu. Die Kreuzung der Ansätze klärt das gedankliche Feld, das mit dem Begriff der Differenz aufgespannt werden soll und andersherum leisten die verschiedenen Figuren der Differenz einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der spezifisch ästhetischen Produktivität von Prousts Kunst.

Mein Interesse an der philosophischen Neubestimmung des begrifflichen Feldes der Differenz durch Deleuze steht in einem weiteren Forschungszusammenhang, nämlich der philosophischen Beschäftigung mit der „Praxis des Unterscheidens“ im Allgemeinen.³ Unterscheidungen sind ein Thema der Philosophie und ein Medium des Philosophierens, das nicht verlassen werden kann. Mit Unterscheidungen zu arbeiten und über Unterscheidungen nachzudenken ist in der Philosophie in einem bestimmten Sinne eine Selbstverständlichkeit. Und wie immer bei Selbstverständlichkeiten, ist es nicht einfach zu sagen, warum man sie befragen sollte und wie man sie, wo sie doch überall wirksam sind, sinnvoll zum Gegenstand machen kann. Ein wichtiger Grund für Deleuze, Praktiken des Unterscheidens zu thematisieren und zu kritisieren und durch eine eigene Philosophie der Differenz produktiv zu durchkreuzen, liegt darin, dass Unterscheidungen und Differenzen üblicherweise „identitätsartig“ und damit reduktiv konzipiert sind. Damit werden große Bereiche der Wirklichkeit sei es aus der philosophischen Betrachtung ausgeschlossen, sei es abgewertet.

Unterscheidungen und Differenzen werden meist als distinkte, scharf konturierte „Gebilde“ verstanden und Tätigkeiten wie die des Trennens, des Abgrenzens, des Polarisierens, des Entgegensetzens stehen besonders in der Aufmerksamkeit. Damit wird ein großer Wirklichkeitsbereich des noch Nicht-Unterschiedenen oder Nicht-Unterscheidbaren ausgeblendet. Dadurch geraten die genetische Perspektive des Entstehens von distinkten Gebilden sowie die vielfältigen Zusammenhänge und Zwischenformen von Distinktem und (noch) nicht oder nicht mehr Distinktem aus dem Blick. Eine Formel, die für die Kritik an der Reduktion auf das Distinkte immer wieder bemüht wird, ist die, dass die Differenz traditionell der Identität untergeordnet wurde.⁴ Dieser Vorrang der Identität bedeutet, dass der Differenz nur eine

3 Vgl. Katrin Wille, *Die Praxis des Unterscheidens. Historische und systematische Perspektiven*, Freiburg: Alber, 2018.

4 „Denn nur in dem Maße, wie man die Differenz weiterhin dem Identischen unterordnet, impliziert sie das Negative und lässt sich bis zum Widerspruch treiben.“ (Gilles Deleuze,

Funktion in der Erzeugung von Identitäten zukommt, die abgegrenzt von anderem, identifizierbar und repräsentierbar sind. Differenz wird dann mit Distinktheit gleichgesetzt und auf die identitätsbildende Funktion reduziert. Demgegenüber gilt es, „Differenz als Differenz“ zu denken im Unterschied zum (identischen) Differenten bzw. Distinkten. Deleuze hat es sich zur Aufgabe gemacht, Differenz als produktiven Grund für die Genesis von Differentem zu entfalten. Im skizzierten Forschungszusammenhang der „Praxis des Unterscheidens“ interessiert mich an der Differenzphilosophie von Deleuze, welche begrifflichen Angebote sie macht, um die Reduktion auf das Distinkte zu vermeiden und welcher Beitrag der ästhetischen Erfahrung dabei zugetraut wird.

Die folgenden Überlegungen beginnen mit dieser wichtigen Dimension der Kritik am gesunden Menschenverstand und der philosophischen Tradition, die sich daran anschließt, nämlich der Kritik an der Präferenz für das Distinkte (1. *Vorurteilskritik: Die Vorliebe für das Distinkte*). Im zweiten Schritt sollen anhand einer poetologischen Passage aus Prousts *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit (À la recherche du temps perdu)* die Implikationen einer ästhetischen Erfahrung der Differenz deutlich werden (2. *Ästhetik der Differenz*). Im dritten Schritt wird das begriffliche Feld der Differenz, durch das Kritik wie Veränderung unserer Vorliebe für das Distinkte möglich werden, in einigen wichtigen Hinsichten abgesprochen (3. *Metaphysik der Differenz*).

1. Vorurteilskritik: Die Vorliebe für das Distinkte

Deleuze reiht Proust in seiner Lektüre in die Reihe der Kritiker am gesunden Menschenverstand ein.⁵ Dabei fokussiert er nicht auf die anthropomorphen Verkürzungen und Verzerrungen, durch die menschliche Vorstellungen von Freiheit, Zweckmäßigkeit und Wert auf die Wirklichkeit projiziert werden. Vielmehr kommt Proust als Kritiker der Konvention die Funktion zu, eine zentrale Bedingung, von der diese Anthropomorphismen Gebrauch machen, in den Mittelpunkt zu stellen, nämlich die konventionelle Vorliebe für das Explizite und Distinkte. Im Zusammenhang mit der Ästhetik Prousts fasst Deleuze die Beschränkung folgendermaßen:

Differenz und Wiederholung [Différence et répétition, Paris 1968], übers. v. Joseph Vogl, München: Fink, 1992, S. 11).

5 Für die Fragestellung, die ich hier verfolge, ist es nicht relevant, Differenzierungen zwischen „gesundem Menschenverstand“, „common sense“, „Alltagsverstand“ und „Konvention“ zu machen oder aus verschiedenen Theorieangeboten aufzunehmen. Denn es geht hier um einen gemeinsamen Zug, ein geteiltes strukturelles Merkmal all dieser Formen – die Vorliebe für das Distinkte.

Nur das Konventionelle ist explizit. Daher kennt die Philosophie wie die Freundschaft jene dunklen Zonen nicht, wo die wirksamen Kräfte sich ausbilden, die auf das Denken wirken, die Bestimmungen, die uns zu denken *zwingen*. Nie hat guter Wille oder eine ausgearbeitete Methode genügt, um denken zu lernen [...]. Den Wahrheiten der Philosophie mangelt die Notwendigkeit und die Signatur der Notwendigkeit. In Wirklichkeit gibt die Wahrheit sich nicht hin, sie verrät sich; sie teilt sich nicht mit, sie interpretiert sich; sie wird nicht gewollt, sie ist unwillkürlich.⁶

Die Explizitheit des Konventionellen wird hier als Problem bestimmt, durch die Wirkkräfte verdeckt werden. Die Wirkkräfte sind aber das, was bestimmt und zwingt. Wer nur auf das Explizite schaut, schneidet den Blick auf diese Wirksamkeiten ab. Diese Wirkkräfte sind anderer Art, sie sind dunkel, sie können nicht willentlich und auch nicht methodisch geleitet erkannt werden. Sie haben einen sich der Explizitheit des Konventionellen entziehenden Charakter und es braucht eine andere Weise, um sie zu erkennen.

Deleuze spielt mit der Wahl seiner Begrifflichkeit, dem Expliziten auf der einen Seite und dem Dunklen auf der anderen Seite, auf das cartesianische Wahrheitskriterium des *clare et distincte* an. Klar (*clare*) ist eine Vorstellung, wenn ihr der Gegenstand präsent und in diesem Sinne unterschieden (von anderem) ist. Deutlich (*distincte*) ist eine Vorstellung, wenn sie in Teilbestimmungen differenziert ist.⁷ Deleuze bestimmt Descartes genau deswegen in *Differenz und Wiederholung* als Advokaten des gesunden Menschen-

6 Deleuze, *Proust und die Zeichen*, a.a.O., S. 78-79. Die Stelle lautet im französischen Original: „Seul le conventionnel est explicite. C'est que la philosophie, comme l'amitié, ignore les zones obscures où s'élaborent les forces effectives qui agissent sur la pensée, les déterminations qui nous *forcent* à penser. Il n'a jamais suffi d'une bonne volonté, ni d'une méthode élaborée, pour apprendre à penser [...]. Aux vérités de la philosophie, il manque la nécessité, et la griffe de la nécessité. En fait, la vérité ne se livre pas, elle se trahit; elle ne se communique pas, elle s'interprète; elle n'est pas volue, elle est involontaire.“ (Deleuze, *Proust et les signes*, Paris: Presses Universitaires de France, 2010 (4. Aufl.), S. 116. Im Kontext dieser Stelle führt Deleuze auch aus, wie Proust der Freundschaft die Liebe gegenüberstellt. Im Unterschied zur Freundschaft zwingt die Liebe zum Denken, da sie, immer verbunden mit Eifersucht, dazu nötigt, die Wahrheit zu suchen. Genauso wenig wie die Freundschaft ist auch die Philosophie nicht in der Lage, die Suche nach der Wahrheit in Gang zu setzen. Es ist ein Missverständnis, dass es einen guten Willen zu denken, eine natürliche Liebe zur Wahrheit gibt. Deshalb ist die Philosophie angewiesen auf das, was außerhalb ihrer zu denken nötig.

7 Mit dem, was ich hier die „Vorliebe für das Distinkte“ nenne, ist nicht auf die zweite Teilbestimmung des klassischen Wahrheitskriteriums *clare et distincte* Bezug genommen. Das semantische Feld der Differenz und der Unterscheidung ist breit und diffus und die terminologischen Vorschläge einzelner Theorien und Traditionen haben sich nicht zu einem einheitlichen Sprach- und Begriffsgebrauch entwickelt. Ich verstehe unter „dem Distinkten“ hier das, was abgegrenzt von anderem, identifizierbar und repräsentierbar ist, während „distincte“ in dem aufgerufenen Traditionszusammenhang eine Vorstellung meint, die in

verstandes: „Descartes nämlich ist es, bei dem das höchste Prinzip der Repräsentation als gesunder Menschenverstand oder Gemeinsinn erscheint. Wir können dieses Prinzip das Prinzip des „Klaren und Deutlichen“ [*clair et distinct*] oder der Verhältnismäßigkeit von Klarem und Deutlichem nennen [...].“⁸ Das Entscheidende ist die Verknüpfung bzw. die Verkettung der beiden Kriterien: Wahr ist, was präsent und unterschieden *sowie* in Teilbestimmungen differenziert ist.

Leibniz macht nun in seiner Besprechung der Begriffspaare *klar* im Gegensatz zu *dunkel* und *deutlich* im Gegensatz zu *verworren* eine entscheidende Neukonstellierung möglich. Er thematisiert nämlich Vorstellungen, die klar und verworren sind und denen eine erhebliche Bedeutung zukommt, weswegen sie nicht einfach als falsch oder irrelevant außen vor gelassen werden können. Deleuze schreibt Leibniz das große Verdienst zu, das Denken dadurch mit einem „differenziellen Unbewussten“ zu versehen.⁹ Leibniz bemerkt die Wirksamkeit von „Veränderungen in der Seele“, die zu schwach und zu zahlreich sind und die deshalb keine Unterscheidungsmerkmale aufweisen. Er nennt diese „*petites perceptions*“. Diese kleinen Perzeptionen sind hochgradig wirksam, liegen aber unterhalb der Bewusstseinsschwelle und sind deshalb aus der Perspektive des Bewusstseins „fast nichts“. Leibniz hat diese Eigentümlichkeit der Wirksamkeit und mangelnden Unterscheidbarkeit sehr deutlich pointiert:

Übrigens gibt es gar viele Anzeichen, aus denen wir schließen müssen, daß es in jedem Augenblick in unserem Innern eine unendliche Menge von Perceptionen gibt, die aber nicht von Apperzeption und Reflexion begleitet sind, sondern lediglich Veränderungen in der Seele selbst darstellen, deren wir uns nicht bewusst werden, weil diese Eindrücke entweder zu schwach und zu zahlreich oder zu gleichförmig sind, so daß sie im einzelnen keine hinreichenden Unterscheidungsmerkmale aufweisen. [...] Solche kleinen Perzeptionen [*petites perceptions*] sind also von größerer Wirksamkeit, als man denken mag. Auf ihnen beruhen unsere unbestimmten Eindrücke, unser Geschmack, unsere Wahrnehmungsbilder der sinnlichen Qualitäten, welche alle in ihrem Zusammensein klar, jedoch ihren einzelnen Teilen nach verworren sind; auf ihnen beruhen die ins Unendliche gehenden Eindrücke, die die uns umgebenden Körper auf uns machen und somit die Verknüpfung, in der jedes Wesen mit dem ganzen übrigen Universum steht.¹⁰

ihre Teilbestimmungen differenziert ist. Für Letzteres ist die deutsche Übersetzung „deutlich“ üblich, die hier verwendet wird.

8 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 270.

9 Ebd.

10 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* (1704), Hamburg: Meiner, 1971, S. 10 ff. (Übersetzung Ernst Cassirer). Die Stelle stammt aus dem

Die cartesianische Kopplung des Klaren mit dem Deutlichen muss aufgehoben werden, um diesem wichtigen Wirklichkeitsbereich Rechnung zu tragen. In dieser Passage werden die methodischen Schwierigkeiten deutlich, wie über diese kleinen Wahrnehmungen überhaupt etwas gesagt werden kann und welche Rolle sie für unsere Erfahrung spielen. „Aufgrund von vielen Anzeichen müssen wir darauf schließen“, meint Leibniz. Was sind diese Anzeichen? „Anzeichen“ verweisen uns auf die Erfahrung und die vielen Situationen, in denen wir in einem Gemisch von Eindrücken stehen. Die einzelnen Eindrücke sind, wie Leibniz sagt, zu schwach, zu zahlreich oder zu gleichförmig und weisen keine hinreichenden Unterscheidungsmerkmale auf. Dennoch ist dieses Gemisch aus Eindrücken und kleinen Wahrnehmungen äußerst wirksam und wichtig für das Verständnis von dem, was Erfahrung ausmacht. Es ist sicher nicht zufällig, dass Deleuze in seinem Interesse an dieser Dimension der Erfahrung eine Nähe zu den Arbeiten von William James empfunden hat, der in seinen Überlegungen zum radikalen Empirismus gerade von diesem kontinuierlichen Strom ununterschiedener Kontinua ausging.¹¹ Was können wir nun positiv über diese kleinen Perzeptionen erschließen, die unterhalb der Bewusstseinsschwelle bleiben, weil sie nicht von Apperzeption und Reflexion begleitet sind? Sie sind nach Leibniz Veränderungen in der Seele, die geschehen. Diese Veränderungen können mit anderen Veränderungen zusammentreten, einen Zusammenhang bilden und eine Grundlage abgeben für die Fülle sinnlicher Wahrnehmungen. Leibniz führt auf, was für komplexere Gestalten darauf beruhen. Ein wichtiges Beispiel ist das Meeresrauschen. Meeresrauschen hören wir, wenn wir das Geräusch einer jeden Welle nur in der verworrenen Gemeinschaft unüberblickbar vieler Wellen hören. Der

Vorwort und lautet im französischen Original: „D'ailleurs il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans apperception et sans réflexion, c'est-à-dire des changements dans l'âme même dont nous ne nous apercevons pas, parce que ces impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part [...]. Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficace qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties, ces impressions que des corps environnans font sur nous, qui enveloppent l'infini, cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers.“ (Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1704), in: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 2. Nachdr. der Ausgabe Berlin 1882, hg. v. Carl J. Gerhardt, 7 Bde., Bd. 5, Hildesheim/ New York: Olms, 1996, S. 46-48).

11 Vgl. zur Rezeption des Pragmatismus in Frankreich: Marc Rölli, „Pragmatismus in Frankreich. Zur Aktualität einer anderen Rezeptionslinie“, in: *Pragmatismus – Philosophie der Zukunft?*, hg. v. Andreas Hetzel, Jens Kertscher und Marc Rölli, Weilerswist: Velbrück, 2008, S. 86-118.

Gesamteindruck des Meeresrauschens ist klar, aber verworren und die Einzelgeräusche jeder Welle sind selbst nicht klar, sondern dunkel, d.h. zu schwach, zu zahlreich, zu gleichförmig, um als unterschieden aufgefasst zu werden. Ähnliches gilt nach Leibniz für den Schlaf, in dem wir noch eine schwache und verworrene Empfindung haben müssen. In einer zeitlich früheren Schrift gibt Leibniz noch andere Beispiele für Erkenntnisse, die klar und verworren sind, wie die Erkenntnisse von Farben, Gerüchen, Geschmacksempfindungen oder die Erkenntnisse von Künstlern.¹²

Diesen klaren und verworrenen Eindrücken kommt eine ontologisch zentrale Funktion zu: sie bilden die Verknüpfung, in der jedes Wesen mit dem ganzen übrigen Universum steht. Deleuze schließt in seiner Auslegung dieser weitreichenden Entkopplung des *clare et distincte* durch Leibniz noch auf einen weiteren Zusammenhang. Während das Meeresrauschen das Paradigma für das Klar-Verworrene abgibt, wird auch das Deutlich-Dunkle denkbar. *Petites perceptions* können auch deutlich, also in Teilbestimmungen differenzierbar, aber nicht klar, nicht als unterschieden aufgefasst werden. Das Paradigma für das Deutlich-Dunkle sind Differentialverhältnisse, die (mathematisch) in Teilbestimmungen differenzierbar sind, aber nicht in einem Gesamteindruck als unterschieden aufgefasst werden können.¹³ Deleuze bestimmt das

12 Vgl. Leibniz, „Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen“ (1684) (*Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*), in: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 2. Nachdr. der Ausgabe Berlin 1882, hg. v. Carl J. Gerhardt, 7 Bde., Bd. 4, Hildesheim/ New York: Olms, 1996, S. 422-426.

13 Mit einem Differential ist ein Grenzbegriff des unendlich Kleinen entworfen, dem man sich immer nähern, den man aber nie erreichen kann. Die eigentümliche Freiheit der Mathematik von Denkgewohnheiten und von den Grenzen des allgemein akzeptierten Erfahrungswissens erlaubt es, den Begriff der Quantität neu zu denken. Es ist eine unzulässige Einschränkung, Quantitäten nur als *quanta discreta* zu nehmen, die gezählt, gemessen und gewogen werden können. Die Figur des Differentials zeigt die Möglichkeit und sogar die mathematische Notwendigkeit, *quanta continua* zu denken. Maimon greift den Begriff des Differentials von Leibniz auf und wendet ihn philosophisch. Maimon hat in seiner Kritik an Kant gezeigt, dass die kantische Synthesis des Gegebenen einen zentralen Gedanken zur Voraussetzung hat. Es muss ein objektiver Grund für die Akte der Synthesis *gedacht* werden, der in einer vorbewussten differentiellen Mannigfaltigkeit liegt. Vgl. zur philosophischen Deutung des mathematischen Begriffs „Differential“ durch Maimon und die Weiterführung bei Deleuze, Daniela Voss, „Maimon and Deleuze: The viewpoint of internal genesis and the concept of differentials“, in: *Parrhesia* 11 (2011), S. 62-74, sowie dies., „Maimon, Kant, Deleuze: The Concepts of Difference and Intensive Magnitude“, in: *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, hg. v. Craig Lundy und Daniela Voss, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015, S. 60-84. Maimons Auffassung wird im Aufsatz von 2015 so dargestellt: „We can only *conceive* but never perceive the inner plurality of intensive magnitudes directly. [...] These questions imply that we have to leave epistemology behind and turn to metaphysical or ontological

Deutlich-Dunkle als „Virtualität“. Virtuelle deutlich-dunkle Differentialverhältnisse können durch Klar-Verworrenes aktualisiert werden.

Damit ist eine Grundlage gelegt, um den Begriff der Differenz von dem reduktiven Verständnis des gesunden Menschenverstandes und dessen Vorliebe für das Distinkte zu befreien. Deleuze hat sich mit seiner Differenzphilosophie die Aufgabe gesetzt, die genetische Frage nach dem Entstehen oder Werden zu stellen und eine philosophische Sprache zu entwickeln, die es erlaubt, dieses Woher des Distinkten auszudrücken. Seine Variante des Vorwurfs, mit dem traditionellen Begriffspaar „Identität und Differenz“ die Identität der Differenz vorzuordnen, besteht genau darin, dass Differenz mit Distinktheit gleichgesetzt und damit auf die identitätsbildende Funktion reduziert würde. Das Verhältnis des Deutlich-Dunklen und Klar-Verworrenen erlaubt es, „Differenz“ unabhängig von „Identität“ zu denken, als „Differenz selbst“ oder „Differenz an sich selbst“. Differenzen in diesem Sinne kommt eine Priorität zu, die ontologisch, logisch oder epistemisch verstanden werden kann. Klare und distinkte Identitäten erweisen sich in dieser Perspektive als Resultate, die durch Synthesen von Differenzen entstehen.

2. Ästhetik der Differenz

Wie ist nun aus dem Gewebe der Vorurteile des gesunden Menschenverstandes zu entkommen, wie aus der Vorliebe für das Distinkte? Während Spinoza in der *Ethica* einen ethischen Weg zeichnet, der vor allem in der konkreten Affektarbeit besteht,¹⁴ vertraut Deleuze mehr der ästhetischen Erfahrung. Der Überstieg über die Alltagserfahrung geschieht vor allem in der Kunst, in der die Orientierung an Zwecken, die Illusion der Wahlfreiheit und die vorschnellen Projektionen von Werten eingeklammert oder ausgesetzt werden können. In der ästhetischen Erfahrung wird thematisiert, was die Alltagserfahrung herausfordert und unterlaufen kann. Deleuze rezipiert Prousts literarisches Werk *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* (*À la recherche du temps perdu*) als eines, das die Brüche mit der Alltagserfahrung hin zur ästhetischen Erfahrung, die als *Ästhetik der Differenz* zu bezeichnen ist, darstellt.

problems. To Maimon, it seems obvious that the faculty of thought is not bound to the touchstone of experience and naturally strives to reach a *maximum* in thinking.“ (Ebd., S. 71-72).

14 Vgl. zu diesem ethischen Weg, Katrin Wille, „Becoming Concrete: Spinoza's Third Kind of Knowledge“, in: *Parrhesia* 2019 (Journal Special Issue „Spinoza's Provocations“, hg. v. Daniela Voss und Dimitris Vardoulakis).

Wie vollzieht sich nun eine ästhetische Erfahrung als eine Erfahrung der Differenz in dem entwickelten Sinne? Dies soll im Folgenden an einer poetologischen Passage aus dem ersten Teil des ersten Bandes von Prousts *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* gezeigt werden. Dieser erste Teil trägt den Titel „Combray“ und umfasst die Erinnerungen des Protagonisten an die Sommer seiner Kindheit und frühen Jugend auf dem Landsitz von Verwandten, in denen die frühen Selbstentwürfe als Dichter und seine literarischen Erfahrungen ausführlich dargestellt sind. „Poetologisch“ nenne ich solche Passagen in Prousts Werk, in denen er auf seine ästhetische Produktivität reflektiert. Darin wird der schwierige und gefährdete Prozess dargestellt, ein Schreiben zu aktualisieren, das sich gegen Ansprüche und Erwartungen (des gesunden Menschenverstandes) an literarisches Schaffen richtet. Der zitierten Passage geht eine Beschreibung des zermürbenden Zweifels an der eigenen dichterischen Begabung voraus, der ihn dazu nötigt, den Gedanken an Literatur und eine mögliche literarische Zukunft zu vermeiden. Auf die Passage folgt eine ausführliche Exemplifizierung der in der Passage reflektierten ästhetischen Produktivität am Beispiel der Türme von Martinville. Deleuze selbst hat sich in seiner Prouststudie auf die folgende längere Passage nicht direkt bezogen, aber auf viele andere ähnliche „poetologische“ Überlegungen aus den *Recherches*. Ich werde mich in der Auslegung Prousts auf Deleuzes Deutung in der Prouststudie und in *Differenz und Wiederholung* beziehen.

So nun, völlig außerhalb von jeder literarischen Absicht und ohne einen Gedanken daran, fühlte ich manchmal meine Aufmerksamkeit plötzlich gefangen von einem Dach, einem Sonnenreflex auf einem Stein, dem Geruch eines Weges, und zwar gewährten sie mir dabei ein spezielles Vergnügen, das wohl daher kam, dass sie aussahen, als hielten sie hinter dem, was ich sah, noch anderes verborgen, das sie mich zu suchen aufforderten und das ich trotz aller Bemühungen nicht zu entdecken vermochte. Da ich genau fühlte, dass es in ihnen war, blieb ich unbeweglich stehen, um sie anzuschauen, einzuatmen, um den Versuch zu machen, mit meinem Denken über das Bild oder über den Duft noch hinauszugelangen. Wenn ich dann meinen Großvater einholen und meinen Weg fortsetzen musste, suchte ich sie wiederzufinden, indem ich meine Augen schloss; ich konzentrierte mich völlig darauf, genau die Linie des Daches, den exakten Farbton des Steines wiederzufinden, die, ohne dass ich begreifen konnte warum, mir mit etwas angefüllt schienen und bereit, sich zu öffnen, um mir auszuliefern, wovon sie selbst nur die Hülle waren. Gewiß waren es nicht Eindrücke dieser Art, die mir die verlorene Hoffnung wiedergeben konnten, eines Tages Schriftsteller und Dichter zu werden, denn sie waren immer an einem bestimmten Gegenstand ohne allen geistigen Gehalt und ohne Beziehung zu einer abstrakten Wahrheit geknüpft. Doch sie vermittelten mir wenigstens ein vernunftmäßig nicht erklärbares Vergnügen, die Illusion von einer Art Fruchtbarkeit, und lenkten mich dadurch von meinem Kummer, jenem Gefühl der Ohnmacht ab, von dem ich immer befallen worden war, wenn ich nach einem philosophischen Gegenstand

für ein großes literarisches Werk gesucht hatte. Ich empfand jedoch die meinem Gewissen durch diese Eindrücke von Formen, Düften oder Farben mir auferlegte Pflicht so heftig, die Pflicht nämlich, zu erfassen, was sich hinter ihnen verbarg, dass ich bald anfang, vor mir selbst Entschuldigungen zu finden, um mich dieser Anstrengung zu entziehen und mich nicht damit länger ermüden zu müssen.¹⁵

Es handelt sich um eine typische ästhetische Situation, wie sie in vielen Variationen in den *Recherches* vorkommt. Ästhetische Situationen sind Situationen, die unerwartet entstehen (*plötzlich*), die eine Tätigkeit unterbrechen (hier: *Spazierengehen mit dem Großvater*). Sie ereignen sich unangekündigt und sind nicht durch einen gedanklichen Kontext oder einen passenden Handlungszusammenhang vorbereitet (*völlig außerhalb von jeder literarischen Absicht und ohne einen Gedanken daran*) und deshalb zufällig. Die unwillkürlichen Empfindungen, die in Prousts Werk eine besondere Rolle spielen, haben diesen zufälligen, von außen induzierten, aber doch nicht eigentlich kausal verursachten Charakter.

Die Situation hat ein zwingendes Moment, sie verwickelt den, der sich in ihr befindet, dem keine Wahl bleibt, sich dafür oder dagegen zu entscheiden (*Aufmerksamkeit ... gefangen*). Es ist eine spezielle Weise von Aufforderung, die die Situation kennzeichnet, die mit großem Nachdruck erscheint. Anders als bei

15 Marcel Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Bd. 1. *Unterwegs zu Swann*, übers. v. Eva Rechel-Mertens, revidiert v. Luzius Keller, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2011, S. 260-262. Die zitierte Stelle lautet im französischen Original: „Alors, bien en dehors de toutes ces préoccupations littéraires et ne s’y rattachant en rien, tout d’un coup un toit, un reflet de soleil sur une pierre, l’odeur d’un chemin me faisaient arrêter par un plaisir particulier qu’ils me donnaient, et aussi parce qu’ils avaient l’air de cacher au-delà de ce que je voyais, quelque chose qu’ils invitaient à venir prendre et que malgré mes efforts je n’arrivais pas à découvrir. Comme je sentais que cela se trouvait en eux, je restais là, immobile, à regarder, à respirer, à tâcher d’aller avec ma pensée au-delà de l’image ou de l’odeur. Et s’il me fallait rattraper mon grand-père, poursuivre ma route, je cherchais à les retrouver, en fermant les yeux; je m’attachais à me rappeler exactement la ligne du toit, la nuance de la pierre qui, sans que je pusse comprendre pourquoi, m’avaient semblé pleines, prêtes à s’entrouvrir, à me livrer ce dont elles n’étaient qu’un couvercle. Certes ce n’était pas des impressions de ce genre qui pouvaient me rendre l’espérance que j’avais perdue de pouvoir être un jour écrivain et poète, car elles étaient toujours liées à un objet particulier dépourvu de valeur intellectuelle et ne se rapportant à aucune vérité abstraite. Mais du moins elles me donnaient un plaisir irraisonné, l’illusion d’une sorte de fécondité et par là me distraient de l’ennui, du sentiment de mon impuissance que j’avais éprouvés chaque fois que j’avais cherché un sujet philosophique pour une grande œuvre littéraire. Mais le devoir de conscience était si ardu que m’imposaient ces impressions de forme, de parfum ou de couleur – de tâcher d’apercevoir ce qui se cachait derrière elles, que je ne tardais pas à me chercher à moi-même des excuses qui me permirent de me dérober à ces efforts et de m’épargner cette fatigue.“ (Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, hg. v. Jean-Yves Tadié, Paris: Gallimard, 1999, S. 147).

der Affordanz der uns umgebenden Dinge, die uns zu einem bestimmten Umgang mit ihnen auffordern, der Sessel zum Sitzen, die Schere zum Schneiden, handelt es sich bei der „ästhetischen Affordanz“ um eine Nötigung zu einem anderen, nicht gewohnten Umgang mit unserer Umgebung. Damit sind zwei wichtige Bedingungen erfüllt, die für Deleuze Denken kennzeichnen, Zufälligkeit und die Wirkungsweise als Zwang. Im dritten Kapitel von *Differenz und Wiederholung (Das Bild des Denkens)* entwirft Deleuze einen Begriff des Denkens im Unterschied zum Bewusstsein. Die Passage liest sich, als würde er die „Poetologie“ Prousts auslegen (auf die er sich an der Stelle aber gar nicht bezieht): „[S]o sehr gibt es Denken nur als unwillkürliches, als im Denken hervorgerufenen Zwang, der um so mehr absolute Notwendigkeit besitzt, als er einbruchartig aus dem Zufälligen der Welt entsteht. Am Anfang des Denkens steht der Einbruch, die Gewalt, der Feind, und nichts setzt die Philosophie voraus, alles beginnt mit einer Misosophie.“¹⁶

Diese ästhetische Situation taucht aus der Fülle der Sinnlichkeit auf und im Zentrum steht eine konkrete sinnliche Empfindung, wie ein Lichteindruck oder ein Geruch. Die Beispiele sind hier ein Dach, ein Sonnenreflex auf einem Stein oder der Geruch eines Weges. Wie im Falle des Meeresrauschens handelt es sich um einen sinnlichen Gesamteindruck, der aus der verworrenen Gemeinschaft unüberblickbar vieler Lichteindrücke oder Geruchseindrücke entsteht. Die Einzelempfindungen selbst sind nicht klar, sondern dunkel, d.h. zu schwach, zu zahlreich, zu gleichförmig, um als unterschieden aufgefasst zu werden. Die aus einem Gewimmel von Eindrücken auftauchende Nötigung, diesem Eindruck weiter nachzugehen und ihn zu entfalten, bedeutet eine eigene Art von Anstrengung, deren Charakter schwer zu fassen ist. Es ist eine Anstrengung nötig, die gegen übliche Deutungen oder vorgefertigte Annahmen geht, die Deleuze in seiner Proust-Studie den „Objektivismus“ und den „Subjektivismus“ nennt. Der Objektivismus schreibt dem Gegenstand die Eigenschaften der Empfindungen zu, der sie ausgelöst hat, also sei es dem Dach, der Sonne auf dem Stein, dem Weg. Der Subjektivismus reduziert diese ästhetischen Empfindungen auf subjektive Erinnerungen und Assoziationsketten eines Subjektes. Die affektive Aufladung dieser Empfindungen (*gewährten mir ein spezielles Vergnügen, vermittelten mir wenigstens ein vernunftmäßig nicht erklärbares Vergnügen, die Illusion einer Art Fruchtbarkeit*)

16 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 181. In *Proust und die Zeichen* heißt es auch direkt in Bezug auf Proust: „Der philosophischen Idee von ‚Methode‘ setzt Proust die doppelte Idee von ‚Zwang‘ und ‚Zufall‘ entgegen. Die Wahrheit hängt von der Begegnung mit etwas ab, was uns zu denken und das Wahre zu suchen zwingt. Der Zufall der Begegnung, der Druck der Zwänge sind die beiden grundlegenden Motive bei Proust.“ (Deleuze, *Proust und die Zeichen*, a.a.O., S. 17).

wirkt wie ein Wink, dass die Rückführung auf den Gegenstand wie auch die Reduktion auf subjektive Erinnerungen nicht adäquat sind und dass es die Empfindung selbst ist, die auf etwas anderes verweist, das in einer eigenen Art von Konzentration entfaltet und geöffnet werden kann. In *Proust und die Zeichen* schreibt Deleuze: „Es kommt vor, dass eine sinnliche Qualität uns eine seltsame Freude vermittelt und gleichzeitig eine Art von Imperativ. So erfahren, erscheint die Qualität nicht mehr als eine Eigenschaft des Gegenstandes, der sie in Wirklichkeit besitzt, sondern als das Zeichen eines ganz anderen Gegenstandes, den wir um den Preis einer Anstrengung suchen müssen, die immer Gefahr läuft zu scheitern.“¹⁷

Das Vorurteil eines ästhetischen Objektivismus, dass die ästhetischen Gegenstände selbst über bestimmte Eigenschaften verfügen müssen, um der Dichtung würdig zu sein, wie die Eigenschaft, einen geistigen Gehalt zu haben oder eine Beziehung zu einer abstrakten Wahrheit aufzuweisen, hindert den Protagonisten, sich dieser Anstrengung auszusetzen und diese Entfaltung zu unternehmen. Große Teile der *Recherches* beschreiben diese Lage, in eine ästhetische Situation zu geraten, sie aber abzubereiten, ihre Entfaltung aufzuschieben, weil die in ihr vorkommenden Gegenstände den Erwartungen (des gesunden Menschenverstandes) an ästhetisch gehaltvolle Gegenstände nicht entsprechen.

In Spannung dazu stehen die ästhetischen Situationen, in denen der Protagonist der „Pflicht“, der Aufforderung nachkommt und der unbestimmten Lust, die bestimmte Empfindungen auslösen, nachgeht. Die Besonderheit dieser Empfindungen liegt darin, über sich hinaus zu verweisen, etwas Anderes in sich zu enthalten und teils auf etwas Anderes zu verweisen (*verborgen halten, zu suchen aufforderten, in ihnen sein, hinauszugelangen versuchen, mit etwas angefüllt sein, bereit sich zu öffnen, ausliefern, wovon sie selbst nur Hülle sind, Art Fruchtbarkeit, was sich hinter ihnen verbirgt*). Die hier aufgerufenen Bewegungsrichtungen sind mehrdeutig, ein „Über-Hinaus“, aber auch ein „In-Hinein“, ein „Dahinter“, eine Wirksamkeit für Weiteres (*Fruchtbarkeit*).

Deleuzes Deutungen von solchen Passagen wirken teilweise platonisch, teilweise antiplatonisch. Ich will diesen Verwendungen platonischer Gedankenfiguren und deren Durchkreuzung hier nicht weiter nachgehen, auch den vielfältigen impliziten Bezugnahmen auf die Zeitphilosophie von Bergson nicht, die ohne Zweifel für die Proust-Deutung wie für die Differenzphilosophie von großer Wichtigkeit sind und die deshalb im dritten Abschnitt meiner Überlegungen berücksichtigt werden müssen. Vielmehr soll die Aufmerksamkeit auf die spinozistisch-leibnizianische Gedankenfigur gerichtet

17 Ebd., S. 13.

werden, die hier terminologisch und gedanklich anklingt, wenn Deleuze zur Bestimmung dessen, auf was hier verwiesen wird, von der „Essenz“ spricht und nicht von der Idee oder der Form. „Sie [die Essenzen] überschreiten die Zustände der Subjektivität nicht weniger als die Eigenschaften des Objekts. [...] Erst auf der Ebene der Kunst werden die Essenzen enthüllt. Haben sie sich aber erst einmal im Kunstwerk manifestiert, so wirken sie auf alle anderen Bereiche zurück; wir lernen, dass sie in allen Arten von Zeichen, in allen Formen der Lehre sich schon verkörperten, schon da waren.“¹⁸

Was ist hier mit „Essenzen“ gemeint? Essenzen im Plural sind in der Immanenzphilosophie Spinozas immer Essenzen von Modi. Inwiefern mit dem Rekurs auf Essenzen auch ein spinozistisches Modell aufgerufen ist, sei kurz erläutert: Den Rahmen der Philosophie Spinozas bildet ein unbestimmter und dynamischer Feldbegriff, die Natur. Spinoza selbst verwendet hierfür verschiedene Ausdrücke, die einen eigenen Bedeutungsraum erzeugen, nämlich neben dem Ausdruck *Natur* auch noch *Substanz*, *Gott* und *Macht* bzw. *Wirksamkeit* (*potentia*). Innerhalb dieses Feldes bilden sich durch Verbindungen verschiedene Wirksamkeitskonstellationen heraus, die Spinoza *Modi* nennt, in denen sich die Natur oder Substanz in je spezifischer Weise ausdrückt. Für jeden Modus gilt folgendes: Einerseits ist jeder Modus durch andere Modi bestimmt und andererseits ist jeder Modus auch selbst wirksam, also selbst eine Art Kraftzentrum. Jedes dieser unüberschaubar vielen und vielfältigen Kraftzentren steht also einerseits in einem komplexen Kausalzusammenhang und wird durch die Einflüsse von anderen Modi beständig verändert und andererseits kommt jedem Kraftzentrum eine eigene Struktur zu, die sich an der Art seiner Reaktionen auf die Einflüsse von außen und an seinen Einflussnahmen auf andere, seinen Aktivitäten, manifestiert. Reaktionen und Aktionen bestehen in dem Bestreben, die eigene Struktur zu erhalten und den Aktionsradius (*potentia agendi*) zu steigern und Schwächungen zu verhindern. Genau darin zeigt sich die „Essenz“ eines Modus. Steigerungen oder Schwächungen bewirken Affekte, Spielarten von Lust und Unlust, durch die die Wertigkeiten der Veränderungen für den jeweiligen Modus angezeigt werden. Was oder wer ein Einzelnes ist, zeigt sich also an dem, was es tut und was seine Affekte sind, einen dahinter liegenden Wesenskern gibt es nicht.

Deleuze nimmt auf diesen Zusammenhang wie auch auf die Weiterentwicklung dieses Gedankens im leibnizianischen Monadenbegriff Bezug und bestimmt dieses Konzept der Essenz differenztheoretisch weiter. Die Essenz, die im Kunstwerk offenbart wird, ist eine Differenz, „die höchste

18 Ebd., S. 34.

und absolute Differenz“.¹⁹ Gemeint ist die Differenz im Sinne der je spezifischen Wirksamkeit, der Art und Weise, wie die Welt darin ausgedrückt ist. Diese Essenz bzw. Differenz ist dunkel-verworren, in ihr sind verschiedene Zeitschichten verwoben und fordern zur Entfaltung auf. Ihre Wirksamkeit ist dann ästhetisch ausgedrückt, wenn der Gegenstand und seine zeitlichen Bezüge und das empfindende und assoziierende Subjekt als Implikationen der Essenz realisiert werden, sich also die Perspektive des allgemeinen Menschenverstandes und dessen Neigung zum Objektivismus oder zum Subjektivismus auflöst. Es heißt bei Deleuze: „Nicht das Subjekt expliziert die Essenz; eher ist es die Essenz, die sich im Subjekt impliziert, sich verhüllt, einrollt. [...] Die Essenz ist nicht nur individuell, sie ist individuierend.“²⁰ Essenz und Differenz sind als Tätigkeitsbegriffe zu fassen. Sie werden nicht am Objekt entdeckt und nicht vom Subjekt geschaffen, sondern aus dem unüberschaubaren Gewimmel von Sinneseindrücken und Erinnerungen ästhetisch hervorgebracht und sind selber hervorbringend. Deleuze verwendet die Metapher eines bestimmten (ästhetischen) „Sehepunktes“ (*point de vue*), der die Differenz selbst ist, in dem die Welt und die Zeit impliziert sind und entfaltet werden.²¹ Prousts *Recherches* sind eine ästhetische Erforschung dieser Essenzen/Differenzen und damit eine ästhetische Einübung in die Kritik an unserer Vorliebe für das Distinkte. Dies setzt eine eigene Art von Produktivität frei, die auf alle anderen Bereiche zurückwirkt.

3. Metaphysik der Differenz

Die Lösung des Begriffs der Differenz aus dem Begriffspaar „Identität und Differenz“ und die kritische Zurückweisung der Nachordnung der Differenz gegenüber der Identität in der klassischen Metaphysik haben eine ganze Reihe von begrifflichen Konsequenzen, die im letzten Abschnitt über die ästhetische Erfahrung der Differenz angeklungen sind. Deleuze arbeitet mit dem Begriff der Differenz an einer anderen Wirklichkeitskonzeption und damit einer

¹⁹ Ebd., S. 36.

²⁰ Ebd., S. 38. Die Stelle lautet im französischen Original: „L'essence n'est pas seulement particulière, individuelle, mais individualisante.“ (Deleuze, *Proust et les signes*, a.a.O., S. 62) Weiter heißt es: „Das rührt daher, dass die Essenz in sich selbst Differenz ist. Doch hat sie nicht nur das Vermögen, zu diversifizieren und sich zu diversifizieren, wenn sie nicht die Macht hat, sich zu wiederholen, mit sich identisch. Was ließe sich mit der Essenz, welche die äußerste Differenz ist, anderes tun, als sie wiederholen, kann sie doch durch nichts ersetzt werden, kann doch nichts an ihre Stelle treten?“, ebd., S. 42.

²¹ Ebd., S. 37.

anderen metaphysischen Rahmung, eben einer „Metaphysik der Differenz“. Der Begriff der Differenz hat selber keine klar umrissene „identische“ Bedeutung, vielmehr ist in ihm und seiner Verwendung realisiert, wofür er steht. Darin liegt die Performativität dieses Begriffes, dem selber eine innere Vielfalt zukommt und der deshalb selber als „klar-verworren“ charakterisiert werden könnte. Wie im Falle des Meeresrauschens ist der Gesamteindruck klar, die vielfältigen Bedeutungsvarianten aber sind verworren, also zu zahlreich, zu gleichförmig, um als unterschieden aufgefasst zu werden. In diesen vielfältigen Bedeutungsvarianten bilden sich immer wieder Knoten, Gestalten oder Figuren heraus, die selber klar-verworren sind. Ich will im Folgenden vier dieser Figuren differenzieren, die sich teilweise überlagern, teilweise gegeneinander wirken. Ich verwende den Terminus *Figuren* und spreche nicht von Formen, Konzepten oder Strategien. Figuren haben eine sinnliche und affektive Prägnanz und Plastizität und eine begriffliche Struktur und sind Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse. Die Orientierung an Figuren macht es nötig, philosophische Beschreibungs- und Begriffsarbeit, ästhetische Gestaltung und Reflexion und außerphilosophische Ereignisse miteinander ins Gespräch zu bringen und ineinander zu verschränken.

Der bisherige Zugang zum in sich vielfältigen Begriff der Differenz über die Kritik an der Vorliebe für das Distinkte sei als erste Figur der Differenz verstanden, die ich mit einer Wendung von Deleuze als *Gewimmel der Differenzen* bezeichne. Damit ist der in den ersten beiden Abschnitten meiner Überlegungen skizzierte hochgradig wirksame Wirklichkeitsbereich des Klar-Verworrenen gemeint, in dem sich die Konturen des Identischen (Distinkten) auflösen und sich Gestaltbildungen anderer Art hervorbringen. Mit dieser und anderen Figuren der Differenz sind weit verbreitete Unterscheidungsgewohnheiten herausgefordert, in denen sich der übliche Vorrang der Identität vor der Differenz manifestiert. Diesen Abweichungen und Herausforderungen sei im folgenden Durchgang Rechnung getragen.

Unser Unterscheidungsgebrauch ist abhängig von einem unübersehbaren Gewimmel der Differenzen, das sich auf die Bildung von Unterscheidungen auswirkt, auf die Situationen der Verwendung, wie auf deren Konsequenzen. Diese Wirkzusammenhänge sind für Akteur_innen unübersehbar und relativieren diese als klares Aktionszentrum. Unterscheidungen sind nicht allein denen, die sie verwenden, zurechenbar. Es ist weitgehend dunkel, wer sie getroffen hat, woher sie kommen, welche Interessen damit verfolgt werden. Unterscheidungen sind, auch gerade wegen ihres unlöslichen Zusammenhangs mit dem Gewimmel der Differenzen, keine Instrumente, die von ihren Verwendern zu diesen oder jenen Zwecken eingesetzt werden können. Akteur_innen stehen mitten in diesem Zusammenhang und haben keine

Möglichkeit, darüber eine Übersicht zu gewinnen und ihn zum Gegenstand zu machen. Im Gegenteil, sie erfahren sich als *Produkte* dieses Geflechts wie auch als *Akteur_innen*. Rein aktivische Wendungen, wie: „Wir treffen Unterscheidungen“, „Wir verwenden Unterscheidungen“ kommen damit an eine Grenze, wie auch die rein passivischen, wie: „Wir sind Produkte von Unterscheidungen.“ Dieser einfache und starre Gegensatz zwischen Aktivität und Passivität ist irreführend und Deleuze empfiehlt allgemeiner für den Umgang mit Gegensätzen folgendes Vorgehen:

Die Differenz kennt ihre kritische Erfahrung: Immer wenn wir uns vor oder in einer Beschränkung, vor oder in einem Gegensatz befinden, müssen wir danach fragen, was eine derartige Situation voraussetzt. Sie setzt ein Gewimmel von Differenzen voraus, einen Pluralismus von freien, wilden und ungezähmten Differenzen, einen im eigentlichen Sinn differentiellen, ursprünglichen Raum und eine differentielle, ursprüngliche Zeit, die über die Vereinfachungen der Grenze oder des Gegensatzes hinweg fortbestehen. Damit Kräftegegensätze oder Formbegrenzungen Gestalt annehmen, ist zunächst ein tieferes reales Element notwendig, das sich als eine formlose und potentielle Mannigfaltigkeit definiert und bestimmt. Die Gegensätze sind mit groben Umrissen aus einer feingesponnenen Umgebung von einander überlappenden Perspektiven ausgeschnitten, von kommunizierenden Entfernungen, Divergenzen und Disparitäten, von heterogenen Potentialen und Intensitäten; und es handelt sich zunächst nicht darum, Spannungen im Identischen aufzulösen, sondern darum, Disparata in einer Mannigfaltigkeit zu verteilen.²²

Hier wird eine quasitranszendente Figur in Form einer allgemeinen Empfehlung präsentiert, die als „kritische Erfahrung“ bezeichnet wird (*immer, wenn ..., dann ...*). Welcher Wechsel der Perspektive wird hier empfohlen? Beschränkungen oder Gegensätze werden als solche Situationen bezeichnet, die oft problematisch sind. Denn hierbei werden Entfaltungsspielräume geschlossen, indem Gegensätze oft nur zwei Möglichkeiten gelten lassen, die

22 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 76. Im französischen Original lautet die zitierte Passage: „La différence a son expérience cruciale: chaque fois que nous nous trouvons devant ou dans une limitation, devant ou dans une opposition, nous devons demander ce qu'une telle situation suppose. Elle suppose un fourmillement de différences, un pluralisme des différences libres, sauvages ou non domptées, un espace et un temps proprement différentiels, originels, qui persistent à travers les simplifications de la limite ou de l'opposition. Pour que des oppositions de forces ou des limitations de formes se dessinent, il faut d'abord un élément réel plus profond qui se définit et se détermine comme une multiplicité informelle et potentielle. Les oppositions sont grossièrement taillées dans un milieu fin de perspectives chevauchantes, de distances, de divergences et de disparités communicantes, de potentiels et d'intensités hétérogènes; et il ne s'agit pas d'abord de résoudre des tensions dans l'identique, mais de distribuer des disparates dans une multiplicité.“ (Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, 1968, S. 71).

sich ausschließen und die meist beide Vereinseitigungen darstellen. In einer solchen Situation soll nun gefragt werden, was vorausgesetzt ist. Vorausgesetzt ist eine Menge an feinen, kaum wahrnehmbaren Differenzen, die als Divergenzen, Disparitäten, als heterogene Potenziale und Intensitäten bestimmt werden. Differenz als Differenz oder Differenz an sich ist also am besten zu bezeichnen als „Divergenz“ oder „Disparität“. Aus dem Wortfeld des Unterscheidens werden diese Ausdrücke herangezogen und reserviert. Sie erweisen sich für diese nicht distinkte Differenz als am besten geeignet. Wir sind dazu aufgefordert, Abstand zu unseren Unterscheidungsgewohnheiten und das heißt den gewohnten Grenzziehungen und den gewohnten Gegensätzen zu halten und uns dem Feld der Intensitäten auszusetzen. Dies mag auf den Spuren der Kunst gelingen, für Deleuze hat die Literatur Prousts, aber auch die bildende Kunst Francis Bacons oder der Kunstfilm des 20. Jahrhunderts eine besondere Bedeutung.

Eine zweite Figur der Differenz kommt da ins Spiel, wo das Gewimmel der Differenzen in seiner sich fortsetzenden, forttreibenden, vervielfältigenden Wirksamkeit in den Blick gerät. Als Geflecht von Kräften erhält und vervielfältigt sich das Gewimmel der Differenzen und kann als Prozess der Diversifikation betrachtet werden. Differenz ist im Sinne dieser zweiten Figur ein beständiges Werden und hat einen zeitlich-produktiven Charakter. Die Bezüge auf die Philosophie der Dauer von Henri Bergson sind in diesem Zusammenhang besonders deutlich. Zeitliches Werden ist ein Bewahren und Verändern. Was war, verschwindet nicht einfach, sondern wirkt weiter und verändert sich im Verlaufen der Zeit, vervielfältigt sich, bringt Neues hervor.

Durch diese spannungsreiche Verschränkung von Bewahren *und* Verändern nimmt eine dritte Figur der Differenz Gestalt an, in der die Konzentration auf das Bewahren im Verändern gelegt wird, während mit der zweiten Figur der Diversifikation die Konzentration auf der Veränderung und Vervielfältigung des Bewahrten liegt. Die Spannung zwischen diesen beiden Figuren der Differenz ist grundlegendes Thema der Ästhetik Prousts. Die oben zitierte poetologische Passage Prousts thematisiert das Zusammenspiel dieser beiden Figuren im Prozess ästhetischer Erfahrung. Der Zustand der Absichtslosigkeit wird im gewählten Abschnitt nur erwähnt und nicht beschrieben, ist aber an vielen anderen Stellen von Prousts Werk Gegenstand detaillierter Beschreibung. Zustände wie das Einschlafen oder Aufwachen, das Tagträumen, das sich den Eindrücken überlassende Spaziergehen oder das sich in Erinnerungen Verlieren sind solche Zustände, in denen sich die zweite Figur der Differenz realisiert und das Gewimmel der Differenzen in seiner zeitlichen Gestalt immer neue Bezüge schafft, sich neue Formen bilden und andere auflösen, Erinnerungen auf- und abtauchen, sich mit anderen zu neuen verbinden und überlagern.

In der Darstellung Prousts kann in solche Zustände die dritte Figur einbrechen – plötzlich und in eigener Qualität, in denen ein Eindruck sich hebt, in dem sich etwas verdichtet und Vergangenes in seiner Gegenwärtigkeit und Zukunftsoffenheit zum Ausdruck kommt. Diese sich verflechtenden Zeitschichten bilden eine eigene Gestalt, die dritte Figur der Differenz. Deren Qualität und deren Ausdruck als ästhetische Erfahrung sind das vornehmliche Thema in der zitierten Passage. Mit Rückgriff auf die Ausführungen im letzten Abschnitt kann diese dritte Figur der Differenz als *Essenz* bzw. als *höchste und absolute Differenz* bestimmt werden. In der vorgeschlagenen spinozistisch-leibnizianischen Deutung handelt es sich um die Essenz eines Modus, in dem sich das zeitliche Feld in gewisser und bestimmter Weise ausdrückt. Als Ausdrucksgestalt unterscheidet sich ein Modus in einer bestimmten Weise von dem es umgebenden und bedingenden Feld. Deleuze bestimmt diese Differenzfigur an verschiedenen Stellen als nicht reziprokes Sich-Differenzieren (*se distinguer*). Ich zitiere eine prominente Stelle vom Anfang des ersten Kapitels (*Die Differenz an sich selbst*) aus *Differenz und Wiederholung*:

Die Differenz ‚zwischen‘ zwei Dingen ist bloß empirisch, und *die* entsprechenden Bestimmungen sind nur äußerlich. Stellen wir uns aber anstatt eines Dinges, das sich von einem anderen unterscheidet, etwas vor, das sich unterscheidet – und doch unterscheidet sich *das*, *wovon* es sich unterscheidet, nicht von ihm. Der Blitz zum Beispiel unterscheidet sich vom schwarzen Himmel, kann ihn aber nicht loswerden, als ob er sich von dem unterschiede, was sich selbst nicht unterscheidet.²³

Sich-Differenzieren ist kein reziproker Akt. Das, wovon sich das unterscheidet, was sich differenziert, unterscheidet sich nicht von ihm. Deleuze gibt ein Beispiel aus der Natur. Auch wenn sich der Blitz vom Himmel unterscheidet, unterscheidet sich der Himmel doch nicht vom Blitz. Dadurch kann das, was sich unterscheidet (im Beispiel der Blitz), das, wovon es sich unterscheidet (im Beispiel der Himmel), nicht „loswerden“ (*il doit le trainer avec lui*). Die Differenz ist also einseitig, asymmetrisch. Die beiden Seiten sind von verschiedener Qualität, die eine Seite differenziert sich, die andere nicht. „Die Differenz ist

23 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 49. Im französischen Original lautet die Stelle: „La différence ‚entre‘ deux choses est seulement empirique, et les déterminations correspondantes, extrinsèques. Mais au lieu d’une chose qui se distingue d’autre chose, imaginons quelque chose qui se distingue – et pourtant *ce dont* il se distingue ne se distingue pas de lui. L’éclair par exemple se distingue du ciel noir, mais doit se trainer avec lui, comme s’il se distinguait de ce qui ne se distingue pas.“ (Deleuze, *Différence et répétition*, a.a.O., S. 43).

diese Fassung der Bestimmung als einseitiger Unterscheidung“ (*distinction unilatérale*).²⁴ Die Aktivität des Sich-Differenzierens von etwas, was sich seinerseits nicht unterscheidet, ist eine Absetzung, die nicht gelingen kann, die eine immer weitere Vereinigung mit dem, was sich nicht absetzt, erzeugt. Dies Verhältnis ließe sich auf handelnde Akteure und das sich beständig diversifizierende Gewimmel der Differenzen übertragen. Wie sich der Blitz vom Himmel unterscheidet, aber nicht umgekehrt, unterscheiden sich Akteure vom Gewimmel der Differenzen, aber nicht umgekehrt. Diese Figur des einseitigen Sich-Differenzierens erzeugt ein Kontinuum von verschiedenen Graden des Sich-Differenzierens. Es gibt also keinen prinzipiellen Schnitt, keinen Bruch und somit auch keine kategorialen Unterschiede zwischen diesen Graden. Was sich differenziert, drückt das, wovon es sich differenziert, aus, und nicht mehr oder weniger, sondern auf je andere Weise.

Die vierte Figur der Differenz stört und nötigt die Ordnungen des Objektiven und des Subjektiven und kommt als das Einbrechende, Sich-Entziehende, Beunruhigende von außen. Mit dieser Figur der Differenz rückt eine Bedeutungsschicht ins Zentrum, die das Gewohnheiten Irritierende, mit Gewohnheiten Brechende im semantischen Feld der Differenz zum Ausdruck bringt. Auch diese Figur der Differenz taucht in der poetologischen Passage von Proust auf als Plötzliches, Drängendes, Einbrechendes und wird dort in ihrer spezifischen Affektivität präsentiert. Diese Figur der Differenz spielt in der Differenzphilosophie von Deleuze ebenso eine große Rolle und ich zitiere exemplarisch noch einmal eine Passage, die schon im zweiten Abschnitt meiner Überlegungen verwendet worden ist: „[S]o sehr gibt es Denken nur als unwillkürliches, als im Denken hervorgerufenen Zwang, der um so mehr absolute Notwendigkeit besitzt, als er einbruchartig aus dem Zufälligen der Welt entsteht. Am Anfang des Denkens steht der Einbruch, die Gewalt, der Feind, und nichts setzt die Philosophie voraus, alles beginnt mit einer Misosophie.“²⁵

Die vier Figuren der Differenz, das Gewimmel der Differenzen (a), der Prozess der Diversifikation (b), die Essenz als einseitige Unterscheidung (c) und der Einbruch des Außen (d) schöpfen das begriffliche Feld der Differenz, das sich durch die neue metaphysische Rahmung ergibt, sicher nicht aus. Mit den vier Figuren der Differenz wird aber der Charakter der Metaphysik der Differenz deutlich, zu deren Profil ja gerade der nicht abschließbare Prozess der Diversifikation gehört. Und dies betrifft auch die begrifflichen Mittel, mit denen dieser gedacht wird.

24 Ebd.

25 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 181.