

Phänomenologie der ewigen Wiederkunft

Deleuze liest Nietzsche

von Marc Rölli

„Das Maass ist uns fremd, gestehen wir es uns; unser Kitzel ist gerade der Kitzel des Unendlichen, Ungemessenen. Gleich dem Reiter auf vorwärts schnaubendem Rosse lassen wir vor dem Unendlichen die Zügel fallen, wir modernen Menschen, wir Halbbarbaren.“ (Nietzsche)

Mit dem 1962 in Paris veröffentlichten Buch *Nietzsche et la philosophie* von Gilles Deleuze beginnt ein neuer Abschnitt der – nicht nur französischen – Rezeptionsgeschichte der Schriften Nietzsches.¹ Haben bis dahin, grob gesagt, die „metaphysischen“ Lesarten dominiert, so rückt nun eine radikal metaphysikkritische, d. h. immanenz- und differenzgetestete Spielart der Nietzsche-Interpretation in den Vordergrund. Für diese Verschiebung der Perspektive steht exemplarisch die Durchstreichung des majestätischen Singular eines einzigen und universalen Willens zur Macht zugunsten einer Pluralität von Willen-zur-Macht-Prozessen.² Gegen die zumeist entweder über Schopenhauer vermittelten oder von Heidegger (zeitweilig auch von Bäumler) inspirierten metaphysischen Deutungen des Willens zur Macht als fundamentales Prinzip der Spätphilosophie Nietzsches tritt somit in Frankreich ein „nachmetaphysisches“ Denken auf, das in seinen häufig als „strukturalistisch“ und „poststrukturalistisch“ bezeichneten Bemühungen um eine Position diesseits des Subjekts in Nietzsche ihre privilegierte Bezugsperson findet. In diesem Zusammenhang erklärt sich, warum Deleuze mit seinem Nietzsche-Buch ein so breites Echo hervorrufen konnte. Er liefert der strukturalistischen „Bewegung“ mit Nietzsche einen dezidiert *philosophischen* Halt. Hinzu kommt, dass er mit seiner Nietzsche-Auslegung eine kompromisslose Gegenposition gegen den philosophischen Traditionalismus entwickelt, die noch über Heideggers Ansatz zu einer Destruktion der Metaphysik-Überlieferung hinausgeht. So ist es auch nicht weiter verwunderlich, dass Deleuze mit seinem Nietzsche-Buch nicht nur für die Nietzsche-Rezeption einerseits und die Konsolidierung „strukturalistischer Methoden“ innerhalb der Philosophie andererseits Entscheidendes geleistet hat, sondern zudem seine eigene Form des Philosophierens erst anhand seiner Auseinandersetzung mit Nietzsche erarbeitet.³

¹ Vgl. Deleuze 1962

² Vgl. zu dieser „Verschiebung“ für die Nietzsche-Forschung hierzulande etwa Abel 1984, 20-21. Da heißt es: „Die Annahme einer Substantialität wurde zuerst von W. Müller-Lauter [...] zurückgewiesen. Müller-Lauter hat, besonders gegen die von Heidegger vorgetragene Nietzsche-Deutung, herausgestritten, daß es sich in Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht nicht um ein einheitliches *ens metaphysicum*, nicht um einen sich selbst wollenden Wesenswillen, sondern um eine Vielheit miteinander kämpfender Willen zur Macht handelt.“ Abel lässt hier aus, worauf Müller-Lauter hingewiesen hat, dass nämlich bereits Deleuze (1962) der metaphysischen Interpretation das pluralistische Konzept einer „Vielheit von Willen zur Macht“ entgegengestellt hat. (Vgl. Müller-Lauter 1971, 246)

³ Die ersten Arbeiten von Gilles Deleuze beschäftigen sich mit der empiristischen Philosophie David Humes und mit Henri Bergson. Aber erst in Nietzsche, teils vorbereitet in dem Aufsatz über Bergsons Differenzkonzeption (1956), findet Deleuze den Vorboten des Konzepts eines „höheren“ oder „transzendentalen“ Empirismus, das seinen Philosophiebegriff in der Folgezeit bestimmt. 1959 erscheint die

Erster aktueller Bezugspunkt von *Nietzsche et la philosophie* ist der „Freudo-Marxismus“ in der politischen Theorie. Deleuze wendet sich gegen den zeitgenössischen Unterdrückungs- und Befreiungsdiskurs, indem er seine dialektischen Grundlagen auf der Folie nietzschanischer Denkmuster ausleuchtet. Der „Positivismus“ Nietzsches wird gegen den „Negativismus“ Hegels ausgespielt. Hiermit ist keineswegs dem viel beschworenen „Neokonservatismus“ das Wort geredet. Vielmehr führt Deleuze – gemäß der Forderung Nietzsches – eine progressive „Kritik der Modernität“ durch.⁴ Zu diesem Zweck stellt er „seinen“ Nietzsche in eine Traditionslinie mit Kants kritischer Philosophie, die in ihren skeptischen Motiven noch einmal bestärkt und (genealogisch) vertieft wird. Auf diesem Weg eröffnet sich für Deleuze die „Immanenzebene“ des Willens zur Macht als Inbegriff mannigfaltiger Willen-zur-Macht-Prozesse. Hinter der Oberfläche der angriffslustigen Positionierung im Kontext der politischen Denkweisen verbirgt sich ein grundsätzlicher philosophischer Entwurf, der in Nietzsches Lehre von den Willen zur Macht eine metaphysikkritische Alternative zum dogmatischen Bild des Denkens der herkömmlichen (rationalistischen) Philosophie, vor allem aber zur Dialektik in ihrer an Hegel geschulten Ausprägung bietet.

In dieser Stoßrichtung liefert Nietzsche die Vorgaben für die von Deleuze in den folgenden Jahren unternommene Ausarbeitung einer Philosophie der „unbewussten“ Kraftkonstellationen, Wiederholungsformen und Machtstrukturen, sowie der nicht negationslogisch verstellten Differentialverhältnisse. In *Différence et répétition* (1968), seinem systematischsten Buch, werden die Errungenschaften aus dieser Zeit der „Forschung“ zusammengeführt. Deleuze präsentiert dort nicht weniger als den Abriss einer über dem Gedanken radikaler Differenz in sich schlüssig konstruierten Philosophie. Im Zuge dieses Unternehmens befindet er sich im permanenten gedanklichen „Austausch“ mit Nietzsche. Diese ungewöhnliche Nähe dokumentiert sich in seinen späteren Arbeiten:

erste kurze Arbeit zu Nietzsche, „Sens et valeurs“ (in *Arguments* 21, 40-46), die in überarbeiteter Fassung in *Nietzsche et la philosophie* (1962) eingeht. 1963 erscheint dann „Mystère d’Ariane“ im *Bulletin de la Société française d’études nietzschéennes*, 12-15. Das zweite (kleinere) Buch über *Nietzsche: sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie* erscheint 1965 und enthält neben generellen Einführungstexten in Nietzsches „Leben und Werk“ sowie ausgewählten Textauszügen aus Nietzsches Büchern ein kleines Wörterbuch der „handelnden Personen“ im Zarathustra. Neben einer Arbeit über Klossowski im gleichen Jahr, die auch auf dessen Nietzsche-Lektüren Bezug nimmt, kommt Deleuze auf dem Nietzsche-Kongress in Royaumont auf den Gedanken der ewigen Wiederkehr bei Nietzsche zu sprechen, siehe: „Sur la volonté de puissance et l’éternel retour“, in: *Cahiers de Royaumont: Philosophie VI: Nietzsche*. Paris 1967, 275-287. Gemeinsam mit Foucault übernimmt er die Herausgabe der Kritischen Studienausgabe von Nietzsches Sämtlichen Werken (*Œuvre complètes*) und verfasst 1967 in Koproduktion mit Foucault die „Introduction générale“ (in dem Band: *Le gai savoir*, übers. v. Pierre Klossowski, S. I-IV). Auf dem Nietzsche-Kolloquium in Cerisy-la-Salle Juli 1972 hält Deleuze einen Vortrag über das „Nomaden-Denken“ Nietzsches, abgedruckt in dem Band *Nietzsche aujourd’hui? Tome 1: Intensités*. Paris 1973, 105-121 mit anschließender Diskussion, ebd., 159-190. (Auf Deutsch findet sich der Text in dem Nietzsche-Lesebuch. Berlin 1979, 105-121) Mit Nietzsche und D. H. Lawrence beschäftigen sich zwei spätere Texte, zum einen „Nietzsche et Paulus, Lawrence et Jean de Patmos“, ein gemeinsam mit Fanny Deleuze geschriebenes Vorwort zu Lawrences *Apocalypse*, Paris 1978, 7-37 – und zum anderen „Pour en finir avec le jugement“, ein neu geschriebener Beitrag für *Critique et Clinique*. Paris 1993. Beide Texte finden sich auf Deutsch in *Kritik und Klinik*, übers. v. Joseph Vogl. Frankfurt/M. 2000, 52-73 und 171-183. (Dort findet man auch in überarbeiteter Form den Aufsatz über „Das Geheimnis der Ariadne nach Nietzsche“ wieder: ebd., 136-144.)

⁴ Vgl. KSA V, 24 und KSA VI, 350 [Ich zitiere Nietzsche nach der von Colli und Montinari besorgten *Kritischen Studienausgabe*.]

Nietzsche ist in ihnen als ständiger Begleiter präsent. Zwei Problemkreise, die im Werk von Deleuze regelmäßig wiederkehren, lassen sich vorab herausstellen.

An erster Stelle steht die Konzeption des „Willens zur Macht“. Nach Deleuze steht sie im Zentrum einer immanenten Philosophie, die sich jeglichen Zugeständnisses an transzendente Bezugsgrößen, die außerhalb der Erfahrung situiert sind – bzw. genauer: dorthin fingiert sind –, effektiv widersetzt. So wird auch verständlich, warum Deleuze seine Philosophie gelegentlich als „empiristisch“ einstuft. Der Wille zur Macht als Begriff mannigfaltiger „Willen-zur-Macht-Prozesse“ fungiert als Grundbegriff eines nicht länger klassischen, auf Erfahrungsatomen fundierten, sondern radikalen Empirismus, der dem reinen Erfahrungsfluss den Primat vor den ihn repräsentierenden subjektiven Akten einräumt. Diese Prozessualität eines Werdens, das sich festen ontologischen Zuordnungen sperrt, wird laut Deleuze im Gedanken der ewigen Wiederkehr von Nietzsche gedacht. Ausdrücklich führt er in seinem Nietzsche-Buch den Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr als Komplementärbegriffe ein, die das Thema von Differenz und Wiederholung erstmals in der Philosophiegeschichte konsistent durchführen.⁵

Ein weiteres, mit dem ersten korrespondierendes Hauptthema der Deleuzeschen Nietzsche-Rezeption liegt im Umfeld der Nihilismusthese und der Problematik von Lebensverneinung und Lebensbejahung. Als „nihilistisch“ gilt dabei, was im Namen transzendenter Werte die immanenten Lebensverhältnisse negiert. Deleuze lehnt sich hier an Nietzsches Diktum von den moralischen Qualitäten des Willens zur Wahrheit an, der nach reinen, gesicherten, befreienden und unbedingten Erkenntnissen sucht, die sich nicht im Bereich des Vergänglichen und Perspektivischen finden lassen. Nihilistisch ist somit die Wahrheitsliebe selbst, wenn sie die Höhlenlandschaft der irdischen Lebenswelten im Sonnenlicht des Idealen verschattet. Gerade in der Unfähigkeit zum Guten, zum Schönen und zum Wahren bringt sich demnach eine Positivität zum Ausdruck, der mit der Idee vom Willen zur Macht ihre philosophische Rechtmäßigkeit wiedergegeben wird.

Mit diesen wenigen thesenartigen Bemerkungen vorweg ist nicht viel gesagt. Deutlich wird aber, dass auch Deleuze die Philosophie Nietzsches von ihrem Ende her angeht und begreift, das heißt ausgehend von ihren berühmt-berüchtigten Pathosformeln (Wille zur Macht, ewige Wiederkehr, Nihilismus), die einen (wie auch immer *genauer* beschaffenen) systematischen Ansatz und Zusammenhang nahe legen. Im Unterschied zur überwiegenden Mehrzahl älterer Nietzsche-Deutungen verlässt er aber *mit* Nietzsche den Boden der Metaphysik. Dieser Anspruch wird zunächst in den krafttheoretischen und „jasagenden“ Überlegungen in *Nietzsche et la philosophie* mit direkter Bezugnahme auf Nietzsches Texte eingelöst. Einige Jahre später entfaltet Deleuze in *Différence et répétition* dieselbe Problematik auf mehreren theoretischen Schienen und weitaus differenzierter, und zwar abgelöst von Nietzsches Terminologie und in enger Korrespondenz mit entsprechenden Texten und Problemen der abendländischen Philosophiegeschichte von Platon bis Heidegger. Die Problematik ist „dieselbe“, weil es darum geht, die Differenz-und-Wiederholung-Prozesse wie zuvor diejenigen der Willen zur Macht auf einer mit metaphysischen Denkwerkzeugen unerschließbaren (dionysischen) Ebene der Immanenz zu lokalisieren.

⁵ Vgl. Deleuze 1962, 58ff.

Zum Gedanken von der ewigen Wiederkunft kommt Deleuze im zweiten Kapitel von *Différence et répétition*, wo er als höchste Form verschiedener Wiederholungstypen begriffen wird.⁶ Das Kapitel führt in der ersten Hälfte eine Auseinandersetzung mit der Phänomenologie, die in der Übernahme des nietzscheanischen Theorems kulminiert. Dieser Punkt eignet sich gut als Aufhänger der folgenden Überlegungen. Denn die Position der ewigen Wiederkunft erweist sich als notwendiger phänomenologischer Durchschlagspunkt. Als immanente Wiederholungsform bringt sie die „Synthesis der Kräfte“ auf den Begriff, d. h. die Entstehung der Erfahrung, ihr Vergehen und ihre kontinuierlichen, im Untergrund rumorenden Prozesse des Anders-Werdens. Die Nietzsche-Lektüren von Deleuze beweisen von hier aus ihren „systematischen“ Wert. Denn eines der wesentlichen Anliegen dieser Lektüren besteht darin, auf eigentümlich neuartige Weise Phänomenologie und Strukturalismus miteinander verträglich zu machen. Dieses Interesse artikuliert sich mit Blick auf Nietzsche in der Zusammengehörigkeit von Wille zur Macht und ewiger Wiederkunft. Mit Nietzsche entwindet sich Deleuze den einseitigen Standpunkten bloßer Erfahrungs- oder bloßer Strukturtheorie, und es ist gerade der Wiederkunftsgedanke, der an diesem Punkt anzuknüpfen erlaubt.

Somit sind die Themenfelder benannt, die diesen Aufsatz gliedern. Zunächst werde ich einige Aspekte von Nietzsches Kritik am moralischen Bild des Denkens rekonstruieren, auf die Deleuze in seinen Arbeiten besonderen Wert legt. Von hier aus gehe ich dann zweitens dazu über, den Begriff der Wiederholung zu skizzieren, mit dem Deleuze im Kontext einer Phänomenologie der passiven Synthesen operiert. Im Anschluss daran wird die leitende Auslegung der ewigen Wiederkunft thematisch, die für die in *Differenz und Wiederholung* vorgelegte Wiederholungskonzeption bestimmend ist. Zum Schluss werde ich ein kleines Resümee ziehen, nämlich ob und inwiefern man von einer *Phänomenologie* der ewigen Wiederkunft sprechen kann.

I.

Im ersten Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse* (1886) hat Nietzsche auf unüberbietbare Art und Weise die moralischen Vorurteile „der Philosophen“ als ihre ebenso impliziten wie die Gesamtheit ihres Denkens beherrschenden „Wertschätzungen“ aufgedeckt.⁷ „In der That, man thut gut (und klug), zur Erklärung davon, wie eigentlich die entlegensten metaphysischen Behauptungen eines Philosophen zu Stande gekommen sind, sich immer erst zu fragen: auf welche Moral will es (will er –) hinaus?“⁸ Mit seiner „psychologischen“ Methode und Fragehaltung fördert Nietzsche einige typische Merkmale vergangenen Philosophierens ans Tageslicht: zunächst den „Grundglauben der Metaphysiker [...] an die Gegensätze der Werthe“⁹ sowie den *guten Willen zur Wahrheit*, sodann die dogmatische Einstellung, eine Interpretation für die Sache selbst (den „Text“) gelten zu lassen, – und zuletzt einige tief in der Grammatik verwurzelten „Volks-Vorurtheile“¹⁰, die als Fundamente philosophischer Systeme eingesetzt werden: der Glaube an einen freien

⁶ Vgl. Deleuze 1968, 123-127, 153ff.

⁷ Vgl. KSA V, 19-20

⁸ KSA V, 20

⁹ KSA V, 16

¹⁰ KSA V, 32

Willen, der Glaube an die ursprüngliche Einheit des Denkens und Selbstseins, an die Kausalität und mechanistische Zergliederung physikalischer Vorgänge etc.¹¹

Als exemplarische Anfangspostulate – oder „Überzeugungen“¹² – bezieht er sich auf die Begriffe des Denkens und Wollens bei Descartes und Schopenhauer.¹³ Beide erliegen einer „Verführung der Worte“¹⁴, indem sie vorgeben, von der „bekannteste[n] Sache von der Welt“ zu reden, d. h. von dem, was uns „eigentlich bekannt, ganz und gar bekannt“ sei.¹⁵ Nun sind diese impliziten Vorannahmen keineswegs harmloser Natur, vielmehr kommt in ihnen ein fest in den Sprachstrukturen sitzender metaphysischer Glaube zum Ausdruck, der sich auf sichere Instanzen zur Begründung der moralischen Werteordnung berufen will. Diese steht allerdings auf wackeligen Füßen, da sie sich auf dogmatische Festlegungen stützen muss, die skeptisch, d. h. im Hinblick auf ihren immanenten Perspektivismus, auf ihren unhaltbaren Kern hin analysiert werden können. Bezogen auf den cartesianischen Ernst in der Suche nach unmittelbaren Gewissheiten schreibt Nietzsche:

„Mag das Volk glauben, dass Erkennen ein zu Ende-Kennen sei, der Philosoph muss sich sagen: ‚wenn ich den Vorgang zerlege, der in dem Satz ‚ich denke‘ ausgedrückt ist, so bekomme ich eine Reihe von verwegenen Behauptungen, deren Begründung schwer, vielleicht unmöglich ist, – zum Beispiel, dass *ich* es bin, der denkt, dass überhaupt ein Etwas es sein muss, das denkt, dass Denken eine Thätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als Ursache gedacht wird, dass es ein ‚Ich‘ giebt, endlich, dass es bereits fest steht, was mit Denken zu bezeichnen ist, – dass ich *weiss*, was Denken ist.“¹⁶

Der Begriff des ‚cogito‘ wirft eine Menge Fragen auf, so dass von einer „ursprünglichen Evidenz“ keine Rede sein kann.¹⁷ Allerdings behauptet Nietzsche, dass „die Falschheit eines Urtheils [...] noch kein Einwand gegen ein Urtheil“ ist.¹⁸ Der Satz von der unmittelbaren Erkenntnis des *cogito ergo sum* oder des Willens als „Ding an sich“ ist nicht deshalb problematisch, weil er „nur“ eine „Vordergrunds-Schätzung“¹⁹ sein kann – es geht nicht anders. Anstößig ist er in Nietzsches Augen, weil er *als* perspektivischer Satz seine Triebfedern verleugnet und verstellt, d. h. den Willen zur Macht in Gestalt heimlicher

¹¹ KSA V, 30. Diese theoretischen Anleihen bei alltagssprachlich sedimentierten Denkgewohnheiten erweisen sich für Nietzsche vor allem dann als problematisch, wenn sie *nicht* als empirische Gegebenheiten, sondern als transzendente Universalien konzipiert werden.

¹² KSA V, 21

¹³ „Es giebt immer noch harmlose Selbst-Beobachter, welche glauben, dass es ‚unmittelbare Gewissheiten‘ gebe, zum Beispiel ‚ich denke‘, oder, wie es der Aberglaube Schopenhauer’s war, ‚ich will‘: gleichsam als ob hier das Erkennen rein und nackt seinen Gegenstand zu fassen bekäme, als ‚Ding an sich‘ [...].“ (KSA V, 29)

¹⁴ KSA V, 29

¹⁵ KSA V, 31

¹⁶ KSA V, 29-30

¹⁷ Auf analoge Weise zerpflückt Nietzsche den Begriff des Willens als *ens metaphysicum*. Vgl. KSA V, 31ff. „Wollen scheint mir vor Allem etwas *Complicirtes*, Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist, – und eben im Einen Worte steckt das Volks-Vorurtheil, das über die allzeit nur geringe Vorsicht der Philosophen Herr geworden ist.“ (KSA V, 32) Der Begriff des Willens umfasst Nietzsche zufolge eine Vielheit von Gefühlen, Gedanken und Affekten, die sich auf komplexe Weise wechselseitig bestimmen und ins Verhältnis setzen, so dass das Phänomen des „Willens“ in physio-psychologischen Bahnen situiert und begriffen werden muss, etwa im theoretischen Kontext einer „Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte“ (KSA V, 27).

¹⁸ KSA V, 18

¹⁹ KSA V, 16

moralischer Instinkte. Die „falschen“²⁰ metaphysischen und die auf sich und ihren perspektivischen Charakter (wenngleich niemals abschließend) reflektierenden Urteile sind in ihrem Bezug auf die Willen zur Macht „wesensgleich“²¹, so dass es mehr und mehr darauf ankommt, worin sie „lebensfördernd“ sind in „ihrer regulativen Wichtigkeit für *uns*“.²² Gerade die Einsicht in den „Relativismus“ der Werte verschiebt ihre traditionelle Rangordnung, so dass nicht mehr die Wahrheit um der Wahrheit willen gesucht werden muss, sondern Scheinwahrheiten, die einen pragmatischen Wert haben: diese verheimlichen nicht ihre Entstehungsgründe und sie überfliegen nicht den immanenten Bezirk des Lebens, „unsre Welt der Begierden und Leidenschaften“.²³

Von daher ist es konsequent, wenn Nietzsche betont, „dass dem Schein, dem Willen zur Täuschung, [...] der Begierde“ womöglich ein entgegen dem Wert der Wahrheit „für alles Leben höherer und grundsätzlicherer Werth“²⁴ zugeschrieben werden müsste. Denn der Schein entspricht direkt dem endlichen Horizont unserer Denk- und Lebensmöglichkeiten. „Es ist nicht mehr als ein moralisches Vorurtheil, dass Wahrheit mehr werth ist als Schein.“²⁵ Der Wille zur Wahrheit entpuppt sich als eine spezifische Ausformung des Willens zur Macht, die insofern einen nihilistischen Einschlag aufweist, als sie sich nicht zu sich bekennt, d. h. ihren Charakter als Willen zur Macht nicht affirmiert, sondern nur im Glanz ihrer äußeren Erscheinung sich repräsentiert. Auf diese Weise verschenkt der Wahrheitsglaube mit der gesunden Skepsis sich selbst gegenüber auch ein gutes Stück philosophischer Rationalität und Aufklärung. Nietzsche fordert in diesem Sinne die Anerkennung der Psychologie – „eine eigentliche Physio-Psychologie“²⁶ – als „Herrin der Wissenschaften“²⁷, d. h. als Philosophie des Willens zur Macht, die sich die moralischen Implikationen der metaphysischen Tradition so weit wie möglich transparent macht und dem Glauben an „scheinlose Wahrheiten“ abschwört:

„Die gesammte Psychologie ist bisher an moralischen Vorurtheilen und Befürchtungen hängen geblieben: sie hat sich nicht in die Tiefe gewagt. Dieselbe als Morphologie und *Entwicklungslehre des Willens zur Macht* zu fassen, wie ich sie fasse – daran hat noch Niemand in seinen Gedanken selbst gestreift: sofern es nämlich erlaubt ist, in dem, was bisher geschrieben wurde, ein Symptom von dem, was bisher verschwiegen wurde, zu erkennen. Die Gewalt der moralischen Vorurtheile ist tief in die geistigste, in die

²⁰ KSA V, 26

²¹ KSA V, 17

²² KSA V, 17. Auf diese Weise kehrt Nietzsche auch in Bezug auf Kant die Fragestellung um. „[Es] ist endlich an der Zeit, die Kantische Frage ‚wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?’ durch eine andre Frage zu ersetzen ‚warum ist der Glaube an solche Urtheile *nöthig*?.“ (KSA V, 25) Es kommt für Nietzsche nicht darauf an, ob sich die o. g. Möglichkeit a priori transzendentallogisch begründen lässt (– das ist für Nietzsche unmöglich, da der von Kant erhobene Wahrheitsanspruch *per se* nicht einlösbar ist: er überfliegt die Grenzen immanenter Erkenntnis), sondern nur darauf, dass diese Urteile aus lebenspraktischer Sicht nötig sind: sie gehören „in die Perspektiven-Optik des Lebens“ (KSA V, 26) und bestätigen unser wissenschaftliches Selbstbewusstsein.

²³ KSA V, 54

²⁴ KSA V, 16-17

²⁵ KSA V, 53

²⁶ KSA V, 38

²⁷ KSA V, 39

anscheinend kälteste und voraussetzungsloseste Welt gedungen – und, wie es sich von selbst versteht, schädigend, hemmend, blendend, verdrehend.“²⁸

Mit einigem Recht hat bereits Heidegger in seinen Nietzsche-Vorlesungen den Titel „Psychologie“ für die philosophische Ausrichtung Nietzsches reklamiert.²⁹ Deleuze knüpft daran an, allerdings ohne den bei Heidegger mitschwingenden entlarvenden Tonfall beizubehalten. Ihm kommt es auf das Prinzip einer *internen Genese* an, über das Nietzsche in seiner psychologischen Methodik, die auf dem Willen zur Macht basiert, verfügt. Mit diesem Prinzip gelingt es Nietzsche, so Deleuze, die von Kant „entworfene“ immanente Kritik zu „realisieren“³⁰ und damit endlich ein „neues Bild des Denkens“³¹ zu schaffen. Die so behauptete Radikalisierung des „kritischen Geschäfts“ besteht im Wesentlichen darin, die repräsentationslogischen Annahmen Kants auf der eine Dimension tiefer gelegten differentiellen und genetischen Ebene der Willen zur Macht zu lokalisieren. Das heißt konkret, dass nicht nur der Geltungsbereich der Vernunft eingeschränkt werden muss, sondern vor allem der Geltungsanspruch als solcher zum Problem wird. Keineswegs lässt sich das Wahre als „Abstrakt-Allgemeines“ begreifen – und der Philosoph als „Funktionär der kursierenden Werte“³² – sondern Wahrheiten als „Lebenswahrheiten“ setzen einen Willen voraus, der Sinn und Wert der singulären Interpretationen und Glaubensüberzeugungen definiert. Der Wert der Wahrheit wird anfechtbar, sobald der Wille zur Macht sich selbst zum Wertmaßstab nimmt und jeden Anspruch auf Wahrheit auf jeweils ganz spezifische („transzendental-psychologische“) Bedingungen zurückführt, die einen strategischen Kampfplatz darstellen. Es gibt viele Gründe für die Wahrheit, ihre Gründe nicht sehen zu lassen – wie Nietzsche immer gerne betont: in *Jenseits von Gut und Böse* sind dies exemplarisch Gründe moralischer Provenienz, die den (theologisch motivierten) Affekt gegen das „Leben“ bzw. den konstruktiven Gestaltungswillen dessen, was als „an sich seiend“ präntiert wird, verbergen.

Das von Nietzsche in Aussicht gestellte „zukünftige“ Bild des Denkens unterscheidet sich von seinen dogmatischen Vorläufern also zunächst dadurch, dass es die natürliche Verwandtschaft zwischen dem Denken und der Wahrheit – quasi als Ausdruck des moralischen Vorurteils *par excellence* – in Frage stellt.³³ Deleuze konzipiert diesen ersten

²⁸ KSA V, 38

²⁹ „Nietzsches ‚Psychologie‘ beschränkt sich keineswegs auf den Menschen, sie erweitert sich aber auch nicht nur auf Pflanzen und Tiere. ‚Psychologie‘ ist das Fragen nach dem ‚Psychischen‘, d. h. Lebendigen im Sinne jenes Lebens, das alles Werden im Sinne des ‚Willens zur Macht‘ bestimmt.“ (Heidegger 1940, 61) Vgl. auch schon Klages 1926, 9ff.

³⁰ Vgl. Deleuze 1962, 100f.

³¹ Vgl. Deleuze 1962, 114

³² Deleuze 1962, 103

³³ „Das Problem vom Werthe der Wahrheit trat vor uns hin, - oder waren wir's, die vor das Problem hintraten? Wer von uns ist hier Oedipus? Wer Sphinx?“ (KSA V, 15) Nietzsche problematisiert die Instanz des Fragens, des Willens zur Wahrheit. „Was in uns will eigentlich ‚zur Wahrheit‘?“ (Ebd.) Seine Antwort lautet, dass es der Wille zur Macht ist, der im Willen zur Wahrheit will, und dass „die“ Wahrheit ein metaphysischer Begriff ist, der auf nicht eigens thematisierten normativen Voraussetzungen beruht. Die Angleichung dieser Voraussetzungen an das genetische Prinzip des Voraussetzens führt Nietzsche dazu, nicht aus der „Falschheit“ eines Urteils einen Einwand gegen es abzuleiten. „Warum auch durchaus Wahrheit?“ (KSA V, 30) Es ist (auf Kant bezogen) eben nicht die Frage, „wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“, sondern die Frage, „warum ist der Glaube an solche Urtheile nöthig?“ zu stellen (s. o.). Unmöglich kann auf falsche Urteile im Sinne von „Vordergrunds-Schätzungen“ (KSA V, 16) verzichtet werden. „Eine Philosophie, die [es] wagt, [...] die Unwahrheit als Lebensbedingung zu[zu]gestehn [...], stellt sich damit allein schon jenseits von gut und

Aspekt als *Postulat von der „Wahrhaftigkeit des Denkens“*.³⁴ Damit ist die implizite rationalistische Unterstellung gemeint, dass dem Denken als natürliche menschliche Fähigkeit die Wahrheit formell zugehört, „daß es folglich ausreichend sei, ‚wirklich‘ zu denken, um wahrheitsgemäß zu denken“.³⁵ Zweitens weist Nietzsche die Vorstellung von sich, die Wahrheit *könnte* erreicht werden: die „Scheinwahrheiten“ sind keine vorläufigen Wahrheiten in dem Sinne, dass ihr minderer Status in absoluter, nicht perspektivisch gebrochener Erkenntnis, zumindest potentiell, aufgehoben ist. Für Deleuze ist dieser zweite Aspekt als (dogmatisches) *Postulat des Methodenideals* zu fassen. Es besagt, dass „wir Menschen“ nur faktisch vom Weg der Erkenntnis abgekommen sind, dass es uns aber mit der richtigen Methode schon gelingen wird, das von Rechts wegen unsere Gattung auszeichnende Wissen um die vernünftige Ordnung der Wirklichkeit zu erfassen oder zu entwickeln. Und zuletzt bekämpft Nietzsche die metaphysische Position vom „Glauben an die Gegensätze der Werthe“.³⁶ Mit diesem Glauben verbindet sich die Auffassung, dass die Wahrheit, der Wille zur Wahrheit, die „selbstlose Handlung“ oder „das reine sonnenhafte Schauen des Weisen“ nicht aus dem Willen zur Täuschung, aus dem Eigennutz oder der Begehrlichkeit entstanden sein oder abgeleitet werden kann. Somit wird ein reines, unvergängliches, göttliches Sein der „vergänglichen verführerischen täuschenden geringen Welt“, „diesem Wirrsal von Wahn und Begierde“³⁷ entgegengesetzt. Gegen die Erklärung der Nichtigkeit der diesseitigen körperlichen und zeitlichen „Existenz“ wendet sich Nietzsche mit der These, dass das „’Bewusstsein‘ in [keinem] entscheidenden Sinne dem Instinktiven entgegengesetzt“, sondern ganz im Gegenteil „das meiste bewusste Denken eines Philosophen [...] durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen [ist]“.³⁸ Deleuze bringt diesen dritten Aspekt als *Postulat des Irrtums* auf den Punkt. Der Irrtum repräsentiert das Negative überhaupt, und zwar in der logischen Fassung eines Effekts „von Kräften, die dem Denken äußerlich sind (Körper, Leidenschaften, sinnliche Interessen).“³⁹ Somit macht sich der Irrtum nicht als „negative“ – d. h. hier: scheinhaft-unwahr – Struktur des Denkens *de iure* geltend, als immanentes Unbewusstes des Bewusstseins, sondern als bloßes „Nicht-Denken“, das als nichtiges Moment von der wahren Beschaffenheit des intelligiblen Realitätscharakters abfällt, sofern man ihm näher kommt.

Gegen diese dogmatischen Merkmale eines verbreiteten philosophischen Selbstverständnisses richtet sich nun das von Nietzsche vorgeschlagene und von Deleuze nachgezeichnete neue oder amoralische Bild des Denkens: „Denn dieses [gemeint ist das Denken; Vf.] ist niemals nur natürliches Vollziehen eines Vermögens. Das Denken denkt nie allein und durch sich; ebenso wenig wird es einfach nur durch ihm angeblich äußerlich bleibende Kräfte gestört. Denken hängt ab von Kräften, die sich seiner bemächtigen.“⁴⁰ Sein „Wert“ bemisst sich an den Kräften, die es zu denken determinieren. Mit dieser

böse.“ (KSA V, 18) Von daher wird es unmittelbar einsichtig, dass für Deleuze im Anschluss an Nietzsche das dogmatische und das moralische Bild des Denkens direkt zusammenhängen: sie sind ein und dasselbe.

³⁴ Deleuze 1962, 113

³⁵ Ebd.

³⁶ KSA V, 16

³⁷ Ebd.

³⁸ KSA V, 17

³⁹ Deleuze 1962, 113

⁴⁰ Deleuze 1962, 118

Bestimmungsgrundlage verändert sich das gesamte begriffliche Koordinatensystem. Es muss mit einem „blinden Fleck“ als Vorgabe und Stimulans der Vernunft gerechnet werden, von dem aus *sich* Probleme aufwerfen und Fragen stellen. Seine Blindheit ist unaufhebbar und ermöglicht doch (z. B.) das Sehen, sofern er als Strukturmerkmal der prinzipiell endlichen Erfahrung die Perspektivität jeder nur möglichen Perspektive zur Bedingung macht. Von hier aus wird nachvollziehbar, wie sich das Unvermögen, (aus sich heraus oder das Wahre) zu denken, in seiner Positivität und genealogischen Bestimmung zur Geltung bringt. Schließlich ist es nicht länger auf eine bloß subjektive Gestörtheit zu reduzieren. Genau an diesem Punkt aber tritt der Wiederholungsgedanke hervor, aus dem Schatten einer (fingierten, transiterativen) Wahrheit heraus, die mit ihrer Teleologie die Wiederholung – so schien es – zum Stillstand brachte. Somit entfaltet sich die Wiederholung auf der ganzen Linie der Zeitlichkeit, die inmitten des Subjekts einen *Bezug zu sich* etabliert, der die Entzweiung „des Subjekts mit sich“ *vor* jeder Identitäts-Behauptung zur Ausgangstatsache erklärt.

II.

Die Wiederholungsproblematik ist auf mehrfache Weise in den Komplex einer notwendigen metaphysikkritischen Charakterisierung des Denkprozesses eingebettet. Zweierlei liegt auf der Hand: zum einen lässt sich die („nackte“) Wiederholung auf der abstrakten Seite des „nichtigen Werdens“ situieren und zum anderen lässt sie sich (als „verkleidete“) auf die Seite der impliziten Kräfte bringen, die gerade aufgrund ihrer ebenso vom Denken unbehelligten wie das Denken *determinierenden* Wesensart nach einem Prinzip der Synthese verlangen, das sich im Begriff der Wiederholung entfalten lässt.⁴¹ Für Deleuze ist beides der Fall – und beides glaubt er Nietzsches Konzept der Wiederkehr entnehmen zu können. Darüber hinaus erläutert er in *Differenz und Wiederholung* das neue Bild des Denkens anhand einer begrifflich auseinander gelegten Strukturbestimmung so genannter „ideeller Synthesen“, die sich wiederum als Wiederholungsformen konkretisieren lassen.⁴²

Sagen wir es thetisch vorweg: die Wiederholung bleibt ein verstümmeltes Phänomen, so lange sie nihilistisch auf eine unwiederholbare (transzendente) Einheit bezogen ist, die ihre eigentliche Bedeutung definiert. Diese wesentliche Bezogenheit thematisiert Deleuze unter dem Titel einer „Blockierung“ des Denkens, die sich in unterschiedlichen Wiederholungsbegriffen niederschlägt.⁴³ Maßgeblich sind hier die Positionen von Kant und Hegel, die das Wiederholungsgeschehen als einen undifferenzierten und wesenlosen Außenbereich konzipieren, der erst auf der Grundlage kategorialer Möglichkeiten (mehr oder weniger vollständig) zur subjektiven Erfahrung vermittelt werden kann. Im Unterschied

⁴¹ Vgl. Deleuze 1968, 42-43: „In jedem Fall ist die Wiederholung die begrifflose Differenz. In einem Fall aber ist die Differenz bloß als dem Begriff äußerliche gesetzt, als Differenz zwischen Objekten, die unter demselben Begriff repräsentiert werden, und fällt in die Indifferenz des Raums und der Zeit. Im anderen Fall ist die Wiederholung der Idee immanent; sie entfaltet sich als reine schöpferische Bewegung eines dynamischen Raums und einer dynamischen Zeit, die der Idee entsprechen. [...] Die beiden Wiederholungen sind nicht unabhängig voneinander. Die eine ist [...] das Herz und die Interiorität der anderen, die Tiefe der anderen. Die andere ist bloß die äußere Hülle, die abstrakte Wirkung.“

⁴² Vgl. Deleuze 1968, 217ff.

⁴³ Vgl. Deleuze 1968, 28-37

zu Hegel liefert aber Kant mit seinem Insistieren auf der Endlichkeit für das Wiederholungsdenken von Deleuze einen Anknüpfungspunkt: gerade die unaufhebbare, nicht negationslogisch mit dem Begriff in eins gesetzte kontinuierliche Affektion und Selbstaffektion des Gemüts mit zeitlich apprehendierten empirischen Datenkomplexen steht für einen fortlaufenden präkognitiven Prozess im Inneren des Erfahrungsaufbaus.

Im Kapitel über die „Wiederholung für sich selbst“ entwickelt Deleuze eine originelle Theorie der Wiederholungsformen am Leitfaden der „drei Synthesen“, die von Kant ins Zentrum seiner in der *Kritik der reinen Vernunft* durchgeführten Erfahrungsanalyse gestellt wurden.⁴⁴ Deleuze lehnt sich hierbei – durchaus in kritischer Absicht – an die von Husserl unter dem Stichwort der „passiven Synthesen“ und an die von Heidegger unter dem Stichwort der „Zeitsynthesen“ vorgelegten Interpretationen der Kantischen Ausführungen an. Die erste Synthese der Apprehension wird von ihm als empirische und passive Synthese der Gegenwart expliziert, die am Vorbild des Husserlschen Zeitbewusstseins orientiert ist und den ersten Wiederholungsmodus zur Darstellung bringt:

„Die Zeit bildet sich nur in der ursprünglichen Synthese, die sich auf die Wiederholung der Augenblicke bezieht. Diese Synthese zieht die unabhängigen sukzessiven Augenblicke jeweils ineinander zusammen. Sie bildet damit die gelebte Gegenwart, die lebendige Gegenwart. Und diese Gegenwart ist es, in der sich die Zeit entfaltet. Sie ist es, der Vergangenheit und Zukunft zukommen: die Vergangenheit in dem Maße, wie die vorangehenden Augenblicke in der Kontraktion festgehalten werden; die Zukunft, weil die Erwartung Antizipation in ebendieser Kontraktion ist.“⁴⁵

Diese Anknüpfung an die Phänomenologie steht im Kontext von zwei weiteren Überlegungen. *Zum einen* stellt Deleuze heraus, dass sich von der Grundlage der passiven Zeitsynthesen der lebendigen Gegenwart die aktiven Synthesen abheben, die reflexive Zeitformen generieren: d. h. „willkürlich“ abgetrennte Formen der Vergangenheit und der Zukunft, die sich von der Gegenwart abtrennen und für sich selbst repräsentieren lassen.⁴⁶ In diesen Zusammenhang gehören „objektive“ Wiederholungsfälle, die unabhängig von einem „passiven“ Wiederholungssubjekt eine Realität *an sich* konstituieren. Zweifellos setzt dieser blockierte Wiederholungsbegriff, der sich auf äußerliche Gegebenheiten erstreckt, die – unter einem sie subsumierenden Begriff – *als dieselben* reproduziert werden können, ein betrachtendes Subjekt voraus, das die geschiedenen Fälle als begrifflich identisch und zeitlich verschoben zu Bewusstsein bringt. Das bedeutet aber, dass die aktiven Synthesen der Repräsentation nicht nur eine passive Synthese der Gegenwart, sondern auch ein passives Gedächtnis voraussetzen, das vergangene Gegenwarten aufbewahrt. Mit dieser Annahme unterhöhlt Deleuze nicht nur die „vulgären“, auf die mechanistische Weltanschauung verpflichteten Zeit- und Wiederholungsvorstellungen, sondern unterminiert *zum anderen* auch die phänomenologische Erfahrungsganzheit.⁴⁷ Es ist nicht so, dass die passiven

⁴⁴ Vgl. ebd., 99-168

⁴⁵ Ebd., 100

⁴⁶ Vgl. ebd., 101

⁴⁷ Sowohl Husserl als auch der frühe Heidegger integrieren die Syntheseformen der Wahrnehmung und der Erinnerung in die ursprüngliche subjektive Einheit der Apperzeption, wie sie in der letzten und höchsten der drei Kantischen Synthesen, nämlich im Vollzug der Rekognition, sich konsolidiert. Deleuze hingegen ordnet gerade die Rekognition, d. h. die begriffliche Vergegenwärtigung und gegenständliche Bestimmung eines

Synthesen als untere Konstitutionsschichten einer aktiv begriffenen Einheit der Apperzeption aufgefasst werden könnten. Vielmehr bestimmt Deleuze den Begriff der Wiederholung genauer, indem er in die noch unbeleuchteten Tiefen des Zeitbewusstseins vordringt, d. h. indem er in der Ordnung der Passivität auf die zweite Synthese der Vergangenheit oder des Gedächtnisses aufmerksam macht, die noch unterhalb der lebendigen Gegenwart lokalisiert ist. Deleuze schreibt dazu:

„Die Synthese der Zeit bildet die Gegenwart in der Zeit. Nicht daß die Gegenwart eine Dimension der Zeit wäre. Allein die Gegenwart existiert. Die Synthese bildet die Zeit als lebendige Gegenwart, und Vergangenheit und Zukunft als Dimensionen dieser Gegenwart. *Diese Synthese ist jedoch innerzeitlich, was bedeutet, daß diese Gegenwart vorübergeht.* Sicher kann man eine immerwährende Gegenwart ersinnen, eine Gegenwart in Koextension der Zeit; man muß nur die Betrachtung auf das Unendliche der Abfolge von Augenblicken ausdehnen. Aber es gibt keine physische Möglichkeit einer derartigen Gegenwart. Die Kontraktion in der Betrachtung [...] bildet notwendig eine Gegenwart von einer gewissen Dauer [...].“⁴⁸

Es bezeichnet die Paradoxie der Gegenwart, dass sie die Zeit konstituiert – und nicht mit dieser Zeit „koextensiv“ ist, d. h. in ihr vorübergeht. Dieses „Vorübergehen“ – ein Geschehen, das zum Phänomen der Zeit hinzugehört – verlangt somit nach einer Fortbestimmung der Zeit, die als „lebendige Gegenwart“ noch nicht zureichend beschrieben ist.

Deleuze „löst“ dieses Rätsel, indem er eine zweite Zeitsynthese konzipiert, die der ersten zugrunde liegt. Entscheidend ist dabei, dass die Vergangenheit nicht länger als eine der beiden auf die Gegenwart relativen *Zeitdimensionen* aufgefasst wird. Denn gerade das Vergehen der Gegenwart, ihr Werden zu einem Vergangenen, konnte im Gedanken der ersten Zeitsynthese nicht gedacht werden – weshalb dieser Zeitbegriff phänomenologisch zu eng gefasst ist. Laut Deleuze lässt sich die Vergangenheit, wie sie sich im Gedächtnis von alleine, d. h. vor allen bewussten Akten des Sich-Erinnerns, akkumuliert, nicht im Ausgang von der Gegenwart begreiflich machen. Ein interessanter oder das Zeitphänomen erschließender Begriff lässt sich nur konzipieren, wenn sich in ihm die passive und kontinuierlich von selbst ablaufende Anhäufung der reinen Vergangenheit reflektiert. Auf dieses Geschehen hat Kant mit seiner Überlegung zur *transzendentalen* Synthese der Reproduktion, d. i. die von ihm so genannte „Reproduzibilität“, Bezug genommen.⁴⁹ Diese Synthese ermöglicht die empirische Reproduktion von Vergangenen, da sie den bewussten und willkürlichen Akten der Wiederholung voraus liegt. In den Worten von Deleuze: „Kurz, was wir in empirischer Hinsicht als Abfolge von Gegenwarten erleben, die sich unter dem Gesichtspunkt der aktiven Synthese unterscheiden, ist zugleich *die stets anwachsende Koexistenz von Vergangenheitsebenen in der passiven Synthese.*“⁵⁰ Es war Bergson, der diesen Begriff einer Vergangenheit a priori, die niemals gegenwärtig war, entscheidend geprägt hat. Gleichwohl finden sich in der Entwicklung der Phänomenologie, bei Merleau-

wahrgenommenen und dann auch reproduzierten Sachverhalts, als exemplarischen Fall den aktiven Synthesen zu, welche die passiven Synthesen nur *überlagern*, sie aber nicht im Wesentlichen erschließen.

⁴⁸ Deleuze 1968, 107-108 [Hervorh. v. Vf.]

⁴⁹ Vgl. Kant 1781/87, 147 (im Folgenden: KrV, hier: A 102)

⁵⁰ Deleuze 1968, 116

Ponty und dem späten Heidegger, bei Levinas und Lacan – und ebenso bei vielen neueren phänomenologischen Ansätzen (z. B.: N. Depraz, M. Henry, J.-L. Marion, M. Richir, B. Waldenfels) – vielfältige zeitphilosophische Entwürfe, die auf Zeitformen der Vergangenheit (und auch der Zukunft) spekulieren, die die synchrone Einheitlichkeit des phänomenologischen Zeitbegriffs unterwandern. Sofern die Gegenwart die *Möglichkeit* der Vergangenheit ist, wäre hier von einer *unmöglichen* Vergangenheit zu sprechen, die von Deleuze etwa am Beispiel der Proustschen *mémoire involontaire* genauer untersucht wird.⁵¹

Halten wir fest, dass sich Deleuze ein gutes Stück an Husserl und die phänomenologische Erneuerung des Erfahrungsbegriffs anschließt: es ist vor allem der Rekurs auf die Immanenz der Phänomene, ihre Befreiung aus den wissenschaftspositivistischen Halterungen, aber damit verbunden auch ihre zeittheoretisch fundierte Genesis, die für Deleuze attraktiv ist. Gleichwohl ordnet er diese „Tieferlegung“ der Erfahrung einer breiteren Tendenz zu, die etwa als „Radikalisierung des Empirismus“ zu bezeichnen wäre – und nicht zuletzt in den Arbeiten von William James und Ernst Mach, aber auch bei Henri Bergson nachvollziehbar wird.⁵² Die passive Synthesis, die sich in der Apprehension „virtueller“ Wahrnehmungsmomente vollzieht und einen gedehnten Zeitraum aktueller Gegenwart bzw. empirischen Bewusstseins generiert, besteht somit nicht aus unmittelbar gegebenen Erfahrungsatomen. Unmittelbar gegeben ist nur, was sich im Vollzug der Synthesis einer Gegenwart präsentiert: die Erfahrungsmomente, aus denen sie sich zusammensetzt, sind nicht als isolierte Bausteine mögliche Erfahrungsgegenstände. Es handelt sich bei ihnen um virtuelle und flüchtige Singularitäten, die einem permanenten Prozess des Werdens unterliegen: sie sind es, die den Begriff einer Gegenwart oder einer Dauer als „kontinuierliche Vielheit“ ermöglichen. Dass sie nicht als solche bewusst werden, das macht auch von hier aus gesehen deutlich, dass die erste Synthese kein zureichendes Verständnis der Zeitprozesse liefert. Für Deleuze ergibt sich daraus, dass der ersten empirischen Synthese eine zweite passive Synthese zugrunde gelegt werden muss: eine transzendente Synthese des Gedächtnisses, deren virtuelle Objekte niemals Gegenstände des Bewusstseins oder der Repräsentation werden können.

An diesem Punkt lässt sich ein phänomenologischer Perspektivenwechsel konstatieren. Hinter der Oberfläche der aktuellen Gegebenheiten des Bewusstseins liegen nicht nur die abstrakten Konstitutionsfelder der Erfahrung, sondern eine virtuelle Tiefe (von kleinen unbewussten Strukturelementen in differentiellen Relationen): diese wirkt sich nicht nur in der aktuellen Erfahrung aus, sondern bestimmt sich selbst phänomenologisch durch Realitätsverlust oder –verfremdung, Gegenwartsentzug, Virtualisierung. Die Perspektive ändert sich, weil nicht länger auf die Synchronie und Zusammensetzung einer Gegenwartsdauer abgesehen wird, sozusagen auf eine Gegenwartsfülle, – sondern auf die Leere der Zeit, den unauffindbaren Augenblick im Jetzt, der sich permanent auf die beiden nicht gegenwärtigen Linien des „Nicht-mehr“ und des „Noch-nicht“ verteilt. Das Jetzt ist unauffindbar – und damit aus der Perspektive der Gegenwart habenden Bewusstseins leer. Allerdings erträgt sich die Leere selbst nicht und wird gewissermaßen überschwemmt mit einer virtuellen Vergangenheit und Zukunft, die sich nicht in der Synchronie der Zeit

⁵¹ Vgl. Deleuze 1968, 117 und vor allem Deleuze 1964

⁵² Vgl. Waldenfels 2002, 170-173

vermitteln.⁵³ Hier taucht eine virtuelle Fülle in der Erfahrung auf, so genannte „Zeit-Bilder“, die nur bemerkenswert werden können, wenn das Bewusstsein seine „normale“ Gegenwart und Selbstgegenwart verliert. Von daher erklären sich die Grenzgänge, die Deleuze vom Gebiet der Pathologie und der Klinik in die Bereiche von Kunst und Ästhetik hinüber- und wieder zurückführen.⁵⁴

Auf dem bisher erreichten Niveau lassen sich nun zwei Wiederholungsordnungen unterscheiden. Deleuze spricht zumeist von „verkleideten“ oder virtuellen (transzendentalen) im Unterschied zu „nackten“ oder aktuellen (empirischen) Wiederholungen. Diese verlaufen von einer Gegenwart zur nächsten und etablieren ein Ähnlichkeitsmodell, da sie sich auf einen ersten Fall stützen, den sie nachbildend wiederholen. Ihr Differenzierungsvermögen bezieht sich einzig und allein auf die raum-zeitliche Vervielfältigung eines seiner Substanz nach mit sich identischen Urbilds. Verkleidete Wiederholungen hingegen umfassen die Differenz in ihrer Totalität: sie sind nicht auf einen „wahren“ Sachverhalt bezogen, zum Beispiel auf eine (frühkindliche, traumatische) Urszene, die sie zwanghaft umkreisen. Die bewusste Repräsentation des virtuellen Objekts (z. B. eines Kleinschen Partialobjekts), das in ihnen zirkuliert, ist nicht nur faktisch, sondern prinzipiell unmöglich. Deleuze bezeichnet sie nicht deshalb als „verkleidet“, weil sie unter ihren Hüllen eine nackte Wahrheit verbergen. Im Gegenteil: das Nackte ist eine Verkleidung, die sich nicht als solche kenntlich macht. Mit Nietzsche spricht er von den graduellen Abstufungen des Scheins, die sich nicht am Maßstab einer scheinlosen Wirklichkeit bemessen lassen. Die Wiederholung „liegt nicht unter den Masken, sondern bildet sich von einer Maske zur anderen.“⁵⁵ Sie bildet sich im Ausgang von den virtuellen Strukturen, die sie impliziert, d. h. in Abhängigkeit von Wunschverkettungen oder Konstellationen eines Begehrens, das nicht einer empirischen Lustbefriedigung nachjagt, sondern sich aus permanenten intensiven und subrepräsentativen Synthesen zusammensetzt. In diesen Immanenzmilieus entwickeln sich die Wiederholungen, die das strukturelle Feld, das sie wiederholen, niemals abschließend darstellen, weil sie nur einen kleinen Teil davon explizieren können, während der große Rest – ein komplexer Aufbau virtueller Schichten, der sich unaufhörlich umstrukturiert – unter ihrer Oberfläche („Verkleidung“) im Dunklen bleibt. Somit bleibt ein beständiger Sinn-Überschuss erhalten, der immer neue Anknüpfungsmöglichkeiten bietet.

Zwei Probleme tauchen hier auf, die von Deleuze im Übergang zur dritten Synthese der Zeit, die im Zeichen der Zukunft und der ewigen Wiederkehr des Gleichen steht, behandelt werden. Zuerst das Problem der Indifferenz: demnach scheint es so, als ob der Grund einer reinen Vergangenheit in sich zum differenzlosen Ungrund und Abgrund mutiert. Es ist dies die romantische Illusion eines metaphysischen Willens oder einer ursprünglichen Natur, aus welcher das intuitive Erkennen oder die intellektuelle Anschauung ihre Weisheiten schöpft – und worin die individuelle Seele ihr ganzheitliches Wohlgefühl zu finden sucht. Das zweite Problem ist der im Konzept der Vergangenheitssynthese mitschwingende latente

⁵³ Diese virtuellen Zeiten sind an die Grenzlinien der Diachronie des Werdens gebunden – und damit an die Zäsur, die bis ins Unendliche im Inneren des Augenblicks Vergangenheit und Zukunft unterteilt. Hierin „machen“ sie den Übergang von der zweiten zur dritten Synthese (s. u.).

⁵⁴ Vgl. bereits Nietzsche: „Es sind die Ausnahme-Zustände, die den Künstler bedingen: alle die mit krankhaften Erscheinungen tief verwandt und verwachsen sind: so daß es nicht möglich scheint, Künstler zu sein und nicht krank zu sein.“ (KSA XIII, 356)

⁵⁵ Deleuze 1968, 34

Platonismus, wodurch das Gedächtnis „onto-theologisch“ zur idealistischen Begründungsfigur der Repräsentanz als solcher überhöht wird. Beide metaphysischen Illusionen bekämpft Deleuze mit demselben Mittel, nämlich mit Hilfe einer „dekonstruktiven“ Überlegung zum einheitlichen Status des philosophischen Subjekts. Im Hintergrund dieser Überlegung steht Nietzsche und sein „schwerster Gedanke“.

III

Es ist bekannt, dass Nietzsche sein Konzept der ewigen Wiederkunft sämtlichen Formen des Nihilismus entgegenstellt, die sich dadurch auszeichnen, *nicht* die diesseitige „Welt der Begierden und Leidenschaften“ bejahen zu können. Stattdessen verfälschen sie die Wirklichkeit im Zeichen von teleologischen, ontologischen und epistemologischen Begriffen. „Der Glaube an die Vernunft-Kategorien ist die Ursache des Nihilismus, – wir haben den Werth der Welt an Kategorien gemessen, welche sich auf eine rein fingirte Welt beziehen.“⁵⁶ Diese fingierte Welt von Metaphysikern und Theologen behauptet ihren Wert auf Kosten einer Entwertung des vergänglichen Lebens. Der Wiederkunftsgedanke hingegen wendet sich gegen den Nihilismus, indem er den modernen Prozess des „Unglaubwürdigwerdens“ der metaphysischen Werte nicht (unglücklich, resigniert, konservativ) aufhält, sondern noch beschleunigt: er findet das Prinzip der Wertsetzung im ganz und gar immanenten Prinzip des Willens zur Macht. Von daher sieht die Welt nur so lange wertlos aus, wie die alten Werte ihr Bild bestimmen und kein affirmativer Gebrauch von den endlichen „Seelenkräften“ und körperlichen Vermögen – auch im Sinne einer perspektivisch gebrochenen und „psycho-physiologisch“ bedingten Wertsetzung – gemacht wird.⁵⁷

Die philosophische Schwierigkeit dieses Gedankengangs besteht darin, dass noch ungeklärt ist, was sich in der ewigen Wiederkunft bejaht bzw. was es ist, das sich wiederholen will oder was es ist, das (sich) im Willen zur Macht will. An diesem Punkt dividieren sich die Nietzsche-Deutungen auseinander. Für Deleuze ist entscheidend, dass mit Nietzsche ein prozessuales, von keinen transzendenten Instanzen überschattetes immanentes „Leben“ zum Vorschein kommt, das gerade in seinem Affekt gegen ontologische Einheitskonzeptionen jeder Art das ungeschminkte „Sein“ der Zeit, nämlich seinen radikalen Werdenscharakter, zu denken erlaubt. Dies spiegelt sich darin, dass mit der dritten Synthese „die Wiederholung der Zukunft als ewige Wiederkunft“ thematisch wird.⁵⁸ „Die Wiederholung in der ewigen Wiederkunft ist das Selbe, allerdings nur insofern, als es sich einzig von der Differenz und dem Differenten aussagt.“⁵⁹ Hiermit sehen wir uns auf Nietzsches in den späten Nachlass-Texten präsentierte „Welt-Conception“ verwiesen, in der „das Werden [...] in jedem Augenblick [...] gerechtfertigt [oder unabwerthbar] erscheint“: in dieser Welt gibt es „nichts Seiendes“, weder Subjekt noch Objekt, keine festen Formen oder Qualitäten: „so bleiben keine Dinge übrig, sondern dynamische Quanta, in einem Spannungsverhältniß zu allen anderen dynamischen Quanten: deren Wesen in ihrem Verhältniß zu allen anderen Quanten

⁵⁶ KSA XIII, 11 [99]

⁵⁷ Vgl. KSA XIII, 11 [99]

⁵⁸ Deleuze 1968, 124

⁵⁹ Deleuze 1968, 373. „Die ewige Wiederkehr sondert aus, was, indem es den Transport der Differenz unmöglich macht, die Wiederkunft selbst unmöglich macht.“ (Deleuze 1968, 372)

besteht, in ihrem ‚Wirken‘ auf dieselben [...].“⁶⁰ Dieses „mikrophysikalische“ Konzept nimmt Deleuze als Vorlage seines Strukturdenkens, das sich seit den 70er Jahren in den Begriffen von Maschinen, Gefügen und Plänen der Immanenz artikuliert.

Aber lassen Sie mich das Tempo etwas verlangsamen. Einige wesentliche Merkmale der Nietzsche-Deutung von Deleuze lassen sich schon im Nachvollzug des Übergangs von der zweiten zur dritten Synthese der Zeit begreiflich machen. Als gute Dialektiker und eingefleischte Hegelianer kommen wir nicht umhin, gerade die Übergänge zu inspizieren. Bereits auf dem Niveau der zweiten Synthese, so hatte ich nahe gelegt, kommt Deleuze zu seinem an Nietzsche geschulten Wiederholungsbegriff – und zwar nicht nur in Absetzung von der Phänomenologie des „Zeitbewusstseins“, sondern durchaus im Einklang mit bestimmten Formen ihrer Weiterentwicklung. Wenn sich das aber so verhält, weshalb ist dann ein weiterer Übergang notwendig? Die verkleideten Wiederholungen scheinen doch bereits der virtuellen Struktur „dynamischer Machtquanten“ und ihrem „Spannungsverhältnis“ in adäquater Weise Ausdruck zu geben. Verkörpern sie nicht das „System des Trugbilds“, das Deleuze für seine moderne Welt der Differenzen und Wiederholungen reklamiert?

Tatsächlich kann man sagen, dass die Wiederholung im transzendentalen Modus der Virtualität „der Sache nach“ bereits auf dem Niveau der dritten Zeitsynthese angesiedelt ist. Allerdings verbindet sich mit der Fixierung auf das Gedächtnis noch eine schlechte Zweideutigkeit, die nur im Bezug auf die Wiederholungsform der Zukunft getilgt werden kann. Deleuze erläutert das Problem mit Blick auf die Anamnesis-Lehre Platons, die mit der Wiedererinnerung die Zeit in der reinen Vergangenheit der Idee begründet:

„Dennoch bleibt bestehen, daß die Idee gleichsam der Grund ist, von dem aus sich die sukzessiven Gegenwarten im Kreis der Zeit anordnen, so daß sich die reine Vergangenheit, durch die sie selbst definiert wird, notwendig noch in Begriffen der Gegenwart ausdrückt, als einstige *mythische* Gegenwart. Dies war bereits die ganze Zweideutigkeit der zweiten Synthese der Zeit, die ganze Ambiguität der Mnemosyne. Denn diese überwindet und beherrscht von ihrer reinen Vergangenheit herab die Welt der Repräsentation: Sie ist Grund, Ansich, Noumenon, Idee. Sie ist aber noch relativ zur Repräsentation, die sie begründet.“⁶¹

Es ist vor allem der letzte Aspekt, der auf die notwendige Veränderung der Syntheseform hinweist. Die Relativität zwischen Grund und Begründetem wiederholt die Grundfigur der transzendental-empirischen Dublette: „Die Unzulänglichkeit des Grunds liegt darin, daß er relativ zu dem ist, was er begründet, daß er die Merkmale dem entnimmt, was er begründet, und sich über sie beweist.“⁶² Von daher bestimmt sich die Vergangenheit nicht durchweg aus dem strukturellen Element symbolischer Verhältnisse, sondern verformt sich begründungslogisch zu einem Möglichkeitsrahmen, der nicht nur den vorübergehenden Gegenwarten a priori vorausgesetzt ist, sondern in den abstrakten, d. h. von den empirischen Akten abstrahierten, Bedingungen jeder möglichen Repräsentation seinen wesentlichen

⁶⁰ KSA XIII, 14 [79]. Vgl. ebd., 11 [72-73] und 14 [98], 14 [188]

⁶¹ Deleuze 1968, 121

⁶² Ebd. – Vgl. zu dieser Figur einer Reduplizierung des Empirischen im Transzendentalen: Foucault 1966, 384-389

Inhalt findet. Hiermit etabliert sich eine subjektive Position (aktiver Synthesis), die im Gedächtnis einen Halt findet, sofern dieses mit einer historisch gewachsenen Tendenz zur personalen Vereinheitlichung einer Lebensgeschichte vorgestellt wird und eidetische Invarianten als Wesensformen der Erinnerung (*qua* Vergeistigung) beinhaltet.

Der Übergang in die dritte Zeitsynthese ist unvermeidlich, will man der Zweideutigkeit, die im Wesen der Vergangenheit als Zeitgrund beschlossen liegt, entkommen. Das Gedächtnis wird nur dann vor der modallogischen Verfestigung ihrer virtuellen Inhalte bewahrt, wenn es sich vorbehaltlos der Zukunft öffnet. Deleuze betreibt diese „Öffnung“, indem er sich auf die Kantische „Revolution“ der Denkungsart besinnt – und alle Konsequenzen zieht, die sich aus der transzendentalphilosophischen Einführung der Zeit als „Form, in der die unbestimmte Existenz durch das Ich denke bestimmbar ist“ ergeben.⁶³ Mit der Zeit, die das Denken von innen heraus heimsucht, wird ein feiner Sprung im Gehäuse der subjektiven Einheit bemerkbar.

Worin besteht dieser Sprung oder „Riss im Ego“, – und warum schließt er die Kohärenz des Ichs mit sich selbst aus? Für Deleuze ist die Antwort leicht zu geben: gemäß der Triftigkeit der Kantischen Argumente gegen den cartesianischen Kurzschluss *cogito ergo sum*, nämlich der kritischen Auftrennung der natürlichen Verbindung zwischen der Bestimmung „ich denke“ und der unbestimmten Existenz „ich bin“, ergibt sich die von Kant so genannte „Paradoxie des inneren Sinns“.⁶⁴ Sie besteht darin, „daß wir [...] uns selbst nur so anschauen, wie wir innerlich von uns selbst affiziert werden“ und somit „unser eigenes Subjekt nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist, erkennen.“⁶⁵ Das Dasein („ich bin“) lässt sich nur bestimmen (durch das „ich denke“), indem in der „Selbstanschauung“ ein Mannigfaltiges gegeben ist, das als solches „eine a priori gegebene Form, d. i. die Zeit, zum Grunde liegen hat, welche sinnlich und zur Rezeptivität des Bestimmbaren gehörig ist.“⁶⁶ Aus diesen Prämissen ergibt sich aber die Folgerung, wie Kant selbst an einer für Deleuze zentralen Stelle des Deduktionskapitels ausführt, dass das passive Ich und die Spontaneität des bestimmenden Subjekts – und zwar aufgrund der Zeit als Form des inneren Sinns, die den Unterschied macht – nicht zur Deckung gebracht werden können:

„Habe ich nun nicht noch eine andere Selbstanschauung, die das Bestimmende in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewußt bin, ebenso vor dem Aktus des Bestimmens gibt, wie die Zeit das Bestimmbare, *so kann ich mein Dasein, als eines selbsttätigen Wesens, nicht bestimmen, sondern ich stelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d. i. des Bestimmens, vor, und mein Dasein bleibt immer nur sinnlich, d. i. als das Dasein einer Erscheinung, bestimmbar.*“⁶⁷

⁶³ Deleuze 1968, 119

⁶⁴ Vgl. KrV B 152f.

⁶⁵ KrV B 156

⁶⁶ KrV B 157

⁶⁷ KrV B 157-158 [Hervorh. M. R.]. Deleuze kommentiert diese Textstelle mit den Worten: „Dem ‚Ich denke‘ und dem ‚Ich bin‘ muß das Ich [*moi*] hinzugefügt werden, d. h. die passive Position [...]; der Bestimmung und dem Unbestimmten muß die Form des Bestimmbaren, d. h. die Zeit, hinzugefügt werden. [...] Von einem Ende zum anderen ist das ICH [*JE*] gleichsam von einem Riß durchzogen: von einem Riß, der ihm durch die reine und leere Form der Zeit zugefügt wurde. In dieser Form ist es das Korrelat des passiven Ich [*moi*], das in der Zeit erscheint. Ein Sprung oder ein Riß im Ego [*Je*], eine Passivität im Ich [*moi*] – dies ist die Bedeutung der Zeit.“ (Deleuze 1968, 119)

Das passive Subjekt, das sich in der „Form der Bestimmbarkeit“, d. h. in den Zeitsynthesen „konstituiert“, ist somit auf einen immanenten Prozess zeitlicher „Selbstaffektion“ verwiesen: es ist nur so bestimmbar, wie es in der Zeit erscheint, d. h. nicht als „Dasein eines selbsttätigen Wesens“. Während Kant die spekulative Einheit des Subjekts wiederherstellt, indem er das Prinzip der Synthesis aus dem Bereich der Passivität heraushebt, insistiert Deleuze darauf, dass die Zeit als transzendente Form des inneren Sinns in keiner Weise mit den kategorialen Verstandesformen a priori konform gehen muss.⁶⁸ Ihre Definition fällt formalistisch aus: als unveränderliche Form der Veränderung wird die Zeit durch eine Zäsur bestimmt, die ein für allemal die beiden Seiten des Vorher und Nachher festlegt, auf denen sie „sich“ ungleichmäßig verteilt. Diese „leere Form der Zeit“ entspricht ihrer dritten Synthese, sofern „die Zäsur genau der Ursprungsort des Risses“ ist, der die Zeit aus den subjektphilosophischen Angeln hebt und sie „vom Zwang der Ereignisse [befreit], die ihren Inhalt ausmachen“.⁶⁹ Mit Kant gesprochen: „Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren.“⁷⁰ Ihre reine Ordnung a priori liegt nicht in einer vorgeordneten Einheit, vielmehr bestimmt sie durch die Unerbittlichkeit ihrer Zäsur die Differenz als Seinsprinzip eines durch und durch prozesshaften Verlaufs des „Wandelbaren“, d. i. die virtuelle Mannigfaltigkeit in der Kontinuität singulärer Modifikationen ihrer selbst oder – anders gesagt – der (unbewusst strukturierte und sich strukturierende) Erfahrungsfluss eines radikalen Empirismus.⁷¹

Die Wiederholung der Zukunft, die „nur das Zu-Kommende [*à-venir*] wiederkehren läßt“, ergibt sich aus der Aleatorik des *Augenblicks*: dieser bezeichnet den virtuellen Punkt einer Umverteilung von Vergangenheit und Zukunft, die sich permanent unterhalb der zeitlich ausgedehnten Gegenwart vollzieht.⁷² Diese statische Syntheseform bricht mit der Kohärenz meiner eigenen Identität im Sinne einer die Zeitprozesse umgreifenden und begründenden Einheit und bringt den ontologischen Primat der Differenz philosophisch zum Ausdruck: „(es) gibt“ Zeit, die aus den Angeln gehobene Zukunft bewirkt eine fortlaufende Modifikation der Zeiterfahrung (auf möglicherweise allen Zeitebenen). Hiermit bestimmt sie den (unbewusst affektiven) Beginn der „Erfahrung“ innerhalb der (bewussten) Erfahrung, ihren immanenten und differentiellen Untergrund, der sich in einzelnen Aktualisierungslinien immer wieder neu expliziert. Von daher sind die strukturellen Bedingungen den phänomenologischen Erfahrungsbereichen keineswegs abstrakt vorgeordnet, vielmehr strukturieren sie ihren Aktualisierungsverlauf, indem sie gleichzeitig sich selbst strukturieren. Zudem machen sie eine – mit Husserls Worten – „transzendente Erfahrung“ denkbar, die ungeachtet der senso-motorischen Gewohnheiten intentionalen

⁶⁸ In der *Anthropologie* akzentuiert Kant diesen Punkt: „Hier scheint uns nun das Ich doppelt zu sein [...]. Die Frage, ob bei den verschiedenen inneren Veränderungen des Gemüts [...] der Mensch, wenn er sich dieser Veränderungen bewußt ist, noch sagen könne, er sei *ebenderselbe* (der Seele nach), ist eine ungereimte Frage; denn er kann sich dieser Veränderungen nur dadurch bewußt sein, daß er sich in den verschiedenen Zuständen als ein und dasselbe *Subjekt* vorstellt, und das Ich des Menschen ist zwar der Form (der Vorstellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalte) nach zwiefach.“ (Kant 1798/1800, AB 15-16)

⁶⁹ Deleuze 1968, 122

⁷⁰ KrV A 144/ B 183

⁷¹ Mit der „Modifikation“ der Zeit, die sich in jedem Augenblick vollzieht, bleibt ein „Superjekt“ (Whitehead) bzw. eine Form des Bezugs zu sich erhalten, das die Modifikation „erleidet“ – und damit ein „Erfahrungsgehalt“ in der Form einer „Verteilung von Singularitäten“, wie Deleuze öfters formuliert.

⁷² Deleuze 1968, 125

Wahrnehmens und Handelns unterhalb der Repräsentationen, im virtuellen Bereich der „kleinen Perzeptionen“ und winzigen Eindrücke, der flüchtigen Ideen und nicht-lokalisierbaren Phantasiegebilde, angesiedelt ist.

Im Gedanken der ewigen Wiederkunft schließt Deleuze seine Überlegungen zur dritten Synthese der Zeit zusammen.⁷³ Sie lässt nur die Zukunft wiederkehren, sie wird „buchstäblich Zukunftsglaube genannt“, und ordnet sich Gegenwart und Vergangenheit als verschwindende „Dimensionen“ ihrer synthetischen Verfasstheit unter.⁷⁴ Deleuze interessiert sich nicht für die Wiederkehr *identischer Fälle*, die Nietzsche aufgrund kosmologischer Spekulationen zur Formulierung seiner ethischen Ausdeutung des Wiederkunftsgedankens heranzieht. Stattdessen interpretiert er die Wiederkunft des *Gleichen* im Sinne der letzten Zeitsynthese, wonach die Zäsur (zwischen Vorher und Nachher) eine unveränderliche Form darstellt, die gerade weil sie ständig wiederkehrt, nur Veränderungen zulässt. Von ihr lässt sich nur die Differenz aussagen. Die Bestimmung, dass nur die Differenz wiederkehren kann, bleibt stets die gleiche.⁷⁵ „In diesem Sinne ist die ewige Wiederkunft tatsächlich die Folge einer ursprünglichen, reinen, synthetischen Differenz an sich (was Nietzsche Willen zur Macht nannte).“⁷⁶ Wenn sich Deleuze mit dieser Auslegung auch von einer in Nietzsches Texten immer wieder auftauchenden Gedankenfigur trennt, so kann er dennoch an die meisten Überlegungen anknüpfen, die Nietzsche mit der ewigen Wiederkunft verbindet. Da wäre einmal der zeitphilosophische Begriff des Augenblicks zu nennen, der mit einer rigorosen Ausdeutung eines nicht zyklischen, sondern linearen Zeitverlaufs verschmilzt – und zudem die von Deleuze ins Spiel gebrachte virtuelle Tiefe aufweist. Weiter wäre auf die enge Verbindung hinzuweisen, die die Wiederkunft mit der Problematik des Nihilismus unterhält.

In einer eng gedrängten Textpassage hin zum Ende von *Differenz und Wiederholung* wiederholt Deleuze noch einmal die zentralen Motive seiner Interpretation der ewigen Wiederkunft.⁷⁷ Besonderen Wert legt er dort auf ihren selektiven Aspekt, d. h. auf die in ihrem Namen stattfindende Tilgung der Wiederholungsformen von Gegenwart und Vergangenheit. Es handelt sich darum, das Negative auszusondern, und zwar im Sinne einer „doppelten Bejahung“, indem dasjenige verneint wird, was in die Bejahung ein negatives Moment einführt.⁷⁸ Bereits in *Nietzsche und die Philosophie* konnte man lesen: „Wiederkehren ist das Sein der Differenz unter Ausschluß von jeglichem Negativen. [...] Das Negative scheidet dahin, vor den Toren des Seins.“⁷⁹ Diese Konsequenz ist unumgänglich, sofern die Differenzen aus der Zeitform resultieren, die keine übergreifenden ontologischen Einheiten bestehen lässt und somit gerade die Überführung oder Zuspitzung der Differenz

⁷³ Vgl. ebd., 124f., 129, 164-165. „Die ewige Wiederkehr [...] ist überschießende Wiederholung, die vom Mangel oder vom Gleichwerden nichts fortbestehen läßt. Sie ist selbst das Neue, die ganze Neuheit. Sie ist sich selbst die dritte Zeit der Reihe, die Zukunft als solche. [...] Sie bringt in ihrem Kreis den toten Gott und das aufgelöste Ich mit sich.“ (Deleuze 1968, 124)

⁷⁴ Ebd., 124

⁷⁵ „Nicht das Selbe kehrt wieder [...], vielmehr ist das Selbe die Wiederkehr des Wiederkehrenden, d. h. des *Differenten* [...]. Die Wiederholung in der ewigen Wiederkunft ist das Selbe, allerdings nur insofern, als es sich einzig von der Differenz und dem Differenten aussagt.“ (Deleuze 1968, 373)

⁷⁶ Ebd., 164-165

⁷⁷ Vgl. Deleuze 1968, 368-374

⁷⁸ Vgl. Deleuze 1968, 374

⁷⁹ Deleuze 1962, 205

auf die Negation und den Gegensatz, d. h. die Einschränkung der prozessualen Positivität relativ auf wesentliche, tiefer liegende Bedeutungen, zurückweist.

„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 Wiederkunft. [...] Die ewige Wiederkunft sondert aus, was, indem es den Transport der Differenz unmöglich macht, die Wiederkunft selbst unmöglich macht. Was sie aussondert, ist das Selbe und das Ähnliche, das Analoge und das Negative als Voraussetzungen der Repräsentation.“⁸⁰

Zarathustra ist der *précurseur sombre*, der Prophet des Dionysos. Nach Deleuze verhandelt Nietzsche das Thema der Wiederkunft im *Zarathustra* zweimal – und lässt ein drittes Mal offen: der kranke, der genesende und der sterbende Zarathustra.⁸¹ Die Ausrichtung auf die dritte Zeit ist aber bereits in den beiden voraus liegenden Stadien deutlich. Gerade mit dem Thema des Augenblicks durchbricht Nietzsche die kosmologische Beobachterperspektive auf die ewige Wiederkunft des Gleichen. Im *Zarathustra* steht dafür das Sinnbild des „Torwegs“, auf dem oben „Augenblick“ geschrieben steht, und an dem die zwei langen geraden Gassen der Zukunft und der Vergangenheit aufeinander stoßen.⁸² Gegen den Zwerg, der auf ihm hockt, „der Geist der Schwere“, verteidigt Zarathustra die in jedem Augenblick liegende Radikalität der irreversiblen Weichenstellung. Er zürnt dem Zwerg, der da spricht: „Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis.“⁸³ Und auf die gleiche Weise lacht Zarathustra, der „Genesende“, über seine Tiere, die aus dem Gedanken der ewigen Wiederkunft schon ein „Leier-Lied“ machten, in dem es heißt: „Krumm ist der Pfad der Ewigkeit.“⁸⁴ Denn Zarathustra (nicht nur der Hirte) hat der Schlange den Kopf abgebissen, d. h. er hat die zyklische Form der Wiederkehr, die für den Ekel am Dasein verantwortlich ist (sofern auch die kleinsten und hässlichsten Dinge wiederkehren...), unmöglich gemacht.⁸⁵

⁸⁰ Deleuze 1968, 372

⁸¹ Deleuze verhehlt nicht, dass Nietzsche mit seinem Gedanken von der Wiederkehr identischer Fälle hinter der Konzeption einer Wiederkehr des Differenten „zurückbleibt“. Gleichwohl versucht er zu zeigen, dass seine eigenen Interpretationen die Emphase rechtfertigen, die Nietzsche selbst mit dem Gedanken verbindet, soweit sich in ihm nicht nur eine kosmologische Spekulation, sondern eine neuartige dionysische Philosophie ankündigt, die die Idee der Wiederkunft mit der „postnihilistischen“ Bejahung, dem Pluralismus der Willen zur Macht und dem Übermenschen verknüpft. Er schreibt: „Daß Nietzsche nicht die Darstellung der ewigen Wiederkunft geleistet hat, wissen wir aufgrund der simpelsten ‚objektiven Kritik‘ der Texte und ebenso aufgrund ihres bescheidensten dichterischen oder dramatischen Verständnisses. Die Beschaffenheit der Texte aus dem *Zarathustra* macht uns deutlich, daß es zweimal um die ewige Wiederkunft geht, die aber stets wie eine noch nicht erlangte und nicht ausdrücklich formulierte Wahrheit verhandelt wird.“ (Deleuze 1968, 369) Einmal wird Zarathustra krank – in „Vom Gesicht und Rätsel“ (KSA IV, 197-202) –, ein zweites Mal ist er dabei, gesund zu werden – in „Der Genesende“ (KSA IV, 270-277). Ein drittes Mal steht noch aus: „Wir wissen nur, daß der Zarathustra unvollendet ist und eine Fortsetzung erfahren sollte, die den Tod Zarathustras einschließt: als eine dritte Zeit, ein drittes Mal.“ (Deleuze 1968, 369)

⁸² Vgl. KSA IV, 199-200

⁸³ KSA IV, 200

⁸⁴ KSA IV, 273

⁸⁵ Vgl. Deleuze 1968, 371. Der Augenblick markiert den zeitphilosophischen Entwurf der ewigen Wiederkunft, mit dem Nietzsche die Abwendung vom Nihilismus (inklusive des „romantischen“ Pessimismus) gelingt. Bereist in den letzten beiden Aphorismen des vierten Buches der *Fröhlichen Wissenschaft* bezeichnet Nietzsche in diesem Sinn das größte Schwergewicht des Wiederkunftsgedankens – und lässt dann „incipit tragoedia“ Zarathustra auftreten, indem er seinen Untergang oder seine „Niederkunft“ zu den Menschen ankündigt. „Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube! – Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der

Und von hier aus bedeutet die Genesung eine Metamorphose, die selbst die Identität Zarathustras mit sich selbst ausschließt – und die dritte Zeit mit ihrer selektiven Kraft, die allein die Differenz wiederkehren lässt, ankündigt:

„Weder [...] der kranke Zarathustra noch der genesende Zarathustra werden wiederkehren. [...] Zarathustra muß sterben. [...] Die höchste Prüfung liegt darin, die ewige Wiederkunft als das selektive Denken, die Wiederholung in der ewigen Wiederkehr als das selektive Sein zu begreifen. Man muß die aus den Angeln gehobene Zeit erleben und erfassen, die geradlinig verlaufende Zeit, die erbarmungslos all die aussondert, die sich darauf einlassen, die auf diese Weise die Bühne betreten [...].“⁸⁶

Deleuze kann also sagen, dass es die Übermenschen sein werden, die nicht existieren, dass sie es wert sind, „zu Grunde zu gehen“, weil gerade sie das „Privileg“ haben „wiederzukehren“.⁸⁷ Die Selektion erstreckt sich auf das Element des Nihilistischen. Diesen Gedanken trägt Deleuze gelegentlich Hammer schwingend vor, im Tonfall „erbarmungsloser Härte“ und Grausamkeit, die von Zeit zu Zeit Nietzsche anfällt. Wiederum wird der „Mehrheit“ attestiert, mit den Minderheiten auch die Differenzen zu tilgen, die aus der Norm fallen. Aber mit den von den großen Systemen der Repräsentation ausgeschlossenen Lebensweisen, Assoziationsformen und Werdensprozessen eröffnet sich ein neuartig bestimmtes Milieu der Immanenz. Nicht die Ausnahme steht der Regel entgegen und wird gefeiert – vielmehr begründet sie eine neue, eine anders konzipierte, eine differenztheoretisch gefasste Vielheit von Regeln.

so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: ‚du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!‘ Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem ‚willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?‘ würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts *mehr zu verlangen*, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?“ (KSA III, 570) Nicht ganz zu Unrecht hat sich Sartre an einer polemischen Karikatur des mit dem Wiederkunftsgedanken und dem *amor fati* verkoppelten ethischen Motivs versucht: „Der Nebel vor seinen Augen, das Klopfen in seinem Kopf – was sollte er tun, um es zu wollen, um es gewollt zu haben? Mißtrauisch kontrolliert er seine inneren Widerstände, und sowie er sich dabei ertappt, zu protestieren oder um Gnade zu bitten, ballt er die Fäuste, zieht die Stirn in Falten und ruft: ‚Ich will es‘: so tanzt er das Ballett des Willens.“ (Sartre 1952, 103)

⁸⁶ Deleuze 1968, 370

⁸⁷ Nietzsche macht auf wünschenswerte Weise deutlich, dass auch das Individuum (, das ja von einer kurzschlüssigen Deutung des Willens zur Macht vorausgesetzt wird) – und nicht nur die Gattung – von der Auflösungsbewegung der ewigen Wiederkunft erfasst wird: Das Individuum „will herrschen. Aber da entdeckt es, daß es selber etwas Wandelndes ist [...], mit seiner Feinheit geräth es hinter das Geheimniß, daß es kein Individuum giebt, daß im kleinsten Augenblick es etwas Anderes ist als im nächsten und daß seine Existenzbedingungen die einer Unzahl Individuen sind: der *unendlich kleine Augenblick* ist die höhere Realität und Wahrheit, ein Blitzbild aus dem ewigen Flusse.“ (11 [156]) Der „Übermensch“ aber, der sich dieser Wahrheit gewachsen zeigen bzw. „würdig“ erweisen muss, konfrontiert sich mit der immanenten Geschwindigkeit des Zeitverlaufs, mit der reinen Differenzierung der Differenz, die alle Identitäten brüchig und alle metaphysischen Erzählungen haltlos werden lässt – und verfolgt spielerisch die Differenz, die durch alle Vermögen, von den sinnlichen Empfindungen bis hin zu einem Denken zirkuliert, das sich in fragmentarischen Begriffen konfiguriert, ohne die Bewegung des Unendlichen preiszugeben.

Schluss

Karl Löwith hat in seiner wirkungsmächtigen Nietzsche-Studie vorgeschlagen, den Gedanken der ewigen Wiederkehr in den Mittelpunkt der Philosophie Nietzsches zu rücken.⁸⁸ Diesem Anliegen weiß sich auch Deleuze verpflichtet, allerdings mit einer wesentlichen Akzentverschiebung. Nach Löwith zerfällt der Wiederkehrsgedanke in ein „antikes“ naturphilosophisches Szenario einerseits und in ein anthropologisches, „praktisches“ Gegenstück andererseits, das auf den zielgerichteten Willen des Menschen spekuliert – und nur in den poetischen Gleichnisreden bzw. negativ im Wahnsinn als „Einheit“ zusammengehalten wird.⁸⁹ Dagegen macht Deleuze geltend, dass die Willen zur Macht ein kraft- und zeitphilosophisches Strukturmoment implizieren, mikrologische Vielheiten von Empfindungen, Begierden, Gedanken etc., die sich in ihren konkreten Äußerungen manifestieren.⁹⁰ Das im Wiederkehrsgedanken artikulierte „Prozessieren von Kräften“ ist demnach kein (abstraktes oder romantisch-ästhetisches) naturalistisches Konstrukt, sondern eine vollständig in die impliziten Strukturen der Erfahrung eingelassene Dimension. Und gerade weil diese (virtuelle) Dimension zunächst und zumeist von ihren metaphysisch belasteten Erscheinungsweisen verdeckt ist, setzt sie auf die intellektuelle Redlichkeit, die in der Bewegung der „Selbstüberwindung der Moral“ zum Zuge kommt.⁹¹ Hieraus ergibt sich, dass Nietzsche keineswegs auf eine Wahrheit des Unbestimmten setzt, die einfach hinter der Mannigfaltigkeit endlicher Perspektiven ihr Unwesen treibt.⁹² Im Gegenteil: die zeitphilosophisch auf den Begriff gebrachten Strukturen der Willen-zur-Macht-Prozesse liefern die immanente Bestimmung der Erfahrung. Vielleicht erklärt sich jetzt, warum im Titel von einer „Phänomenologie“ der ewigen Wiederkehr die Rede ist. Phänomenologie verlangt gemäß dem oben Gesagten nach einem strukturalistischen Denken, das die Entstehung der Erfahrung ausgehend von differentiellen Kräfteverhältnissen und Machtordnungen nachvollziehbar macht – und gleichzeitig ihr Feld in immanenzphilosophischen Denkverhältnissen absteckt. Entscheidend ist dabei, dass die genetischen Prozesse nicht repräsentationslogisch fassbar sind, weshalb Nietzsche die („psychologische“) Bejahung des „Lebens“ völlig zu Recht auf der „dionysischen“ Ebene der ewigen Wiederkehr der Machtquanten in ihrem Zusammenspiel lokalisiert. Keineswegs ergibt sich das Ausmaß oder die Bejahung der Willen zur Macht aus der (historisch erschließbaren) Macht des Faktischen. Hier lauert ein desaströses Paradox im Kern von Nietzsches Denken. Ebenso wenig genügt es, die über den Nihilismus hinaus gekommene Bejahung von einer Reflexion auf die sonst verleugneten „psychologischen“ Hintergründe abhängig zu machen. Nicht umsonst hat Nietzsche das traditionelle Reflexionssubjekt verabschiedet. Die einzige Möglichkeit, die bleibt, besteht darin, eine Phänomenologie der ewigen Wiederkehr zu denken: sie handelt von einer Erfahrung, die in ihrer strukturellen Konstitution in keiner Weise auf die nihilistischen, d. h. auf die metaphysischen Instanzen

⁸⁸ Vgl. Löwith 1935

⁸⁹ An diesem Punkt bleibt Löwith – das Buch erscheint 1935 – seiner Zeit verhaftet, die zum einen den Willen zur Macht subjektivistisch fehldeutet (vgl. Bäumler 1931) und zum anderen den Wiederkehrsgedanken „kosmisch“ überhöht (vgl. Klages 1926).

⁹⁰ Vgl. XIII, 14 [121], 14 [79] und KSA V, 31-34, wo Nietzsche das „Wollen“ Schopenhauers auseinander nimmt, indem er ihm eine „Mehrheit von Gefühlen“, von Gedanken und Affekten unterlegt.

⁹¹ Vgl. zur „Selbstüberwindung der Moral“: KSA V, 50-51, und zur „intellektuellen Redlichkeit“: KSA V, 167-170

⁹² Vgl. Deleuze 1962, 15ff. und Nietzsches vielfältige Schopenhauer-Kritiken in den 80er Jahren, die sich u. a. auch mit einer Selbstkritik der metaphysischen Voraussetzungen der *Geburt der Tragödie* verbinden lassen.

(Einheit, Zweck, Wahrheit, Subjekt) bezogenen Denkmodelle angewiesen ist. Sie dringt somit in Bereiche jener „zeitlosen Augenblicke“ vor, „die in's Leben hinein wie aus dem Monde fallen“⁹³ und die aufgrund ihrer Flüchtigkeit und Distinktion einen für das Bewusstsein unfassbaren Status haben – man denke an Nietzsches nachgelassene Überlegungen zur „Gegenbewegung“ der Kunst.⁹⁴ Somit appellieren sie an ein Denken, das sie – zeitphilosophisch – begrifflich adäquat zu konzipieren versteht und sich somit in die Lage versetzt, unbeschwert die „Innenseite“ repräsentativer Erfahrungsbegriffe „psychologisch“, d. h. im Sinne einer „Affekten-Lehre“⁹⁵, oder „genealogisch“, d. h. auch mit Blick auf die latent wirksamen Machtverhältnisse, aufzuhellen.

Literaturverzeichnis

- Abel, Günter (1984): *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/ New York
- Bäumler, Alfred (1931): *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, Leipzig
- Deleuze, Gilles (1962): *Nietzsche und die Philosophie*, übers. v. B. Schwibs, Hamburg 1991
- (1964): *Proust und die Zeichen*, übers. v. H. Beese, Berlin 1993
- (1965): *Nietzsche. Ein Lesebuch*, übers. v. R. Voullié, Berlin 1979
- (1968): *Differenz und Wiederholung*, übers. v. J. Vogl, München 1991
- Foucault, Michel (1966): *Die Ordnung der Dinge*, übers. v. U. Köppen, Frankfurt a. M. 1991
- Heidegger, Martin (1940): „Der europäische Nihilismus“, in: ders.: *Nietzsche. Zweiter Band*, Pfullingen 1961
- Kant, Immanuel (1781/87): *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. R. Schmidt, Hamburg 1993
- (1798/1800): „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, in: ders.: *Werke in sechs Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. VI, Darmstadt 1964, 395-690
- Klages, Ludwig (1926): *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, Bonn ³1958
- Löwith, Karl (1935): *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlin
- Müller-Lauter, Wolfgang (1971): „Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht“, in: J. Salaquarda (Hg.): *Nietzsche. Wege der Forschung Bd. 521*, Darmstadt, 234-287
- Sartre, Jean-Paul (1952): „Die ewige Wiederkunft des Gleichen: Nietzsches List“ (Auszug aus: ders.: *Saint Genet. Comédien et martyr*, Paris, 320-324), übers. v. K. Stichweh, in: A. Guzzoni (Hg.): *100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*, Frankfurt a. M. 1991, 103-107
- Waldenfels, Bernhard (2002): *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*, Frankfurt a. M.

⁹³ Vgl. KSA XIII, 17 [4] und 11 [337]

⁹⁴ Vgl. KSA XIII, 14 [47], 14 [117], 14 [119], 14 [170], 17 [3]

⁹⁵ Vgl. KSA XIII, 13 [2]