Arno Böhler

Gilles Deleuze: Kant-Lektüren

1 Die Differenz in sich selbst

In einem Brief an Michel Cressole von 1973[1] schreibt Gilles Deleuze, dass er lange Geschichte der Philosophie getrieben habe, um Autoren zu studieren, die sich der rationalistischen Tradition der Philosophie entgegengestellt hätten – Lukrez, Hume, Spinoza, Nietzsche. Was aus ihnen eine Serie von Denkern macht, die durch ein geheimes Band miteinander verbunden sind, ist für Deleuze ihre „Kritik des Negativen", ihre „Kultur der Freude", ihr „Hass auf die Innerlichkeit", ihr Vertrauen in die „Äußerlichkeit der Kräfte und Beziehungen" und ihre „Denunziationen der Macht"[2].

Während er über Hegel und seine Dialektik in dem Brief sagt, dass er sie hasste, schreibt er über sein frühes Kant-Buch *La philosophie critique de Kant* (1963) zehn Jahre nach seinem Erscheinen:

> Mein Buch über Kant ist eine andere Geschichte, ich habe es gern. Ich habe es geschrieben als Buch über einen Feind, von dem ich zu zeigen versuchte, wie er funktioniert, was seine Zahnräder sind – Tribunal der Vernunft, angemessener Gebrauch der Vermögen, Unterwerfung, die um so heuchlerischer ist, da man uns den Titel des Gesetzgebers verleiht.[3]

Deleuze hätte sein ambivalentes Verhältnis zu Kant nicht deutlicher ausdrücken können. Stets pendelt seine Auseinandersetzung mit ihm zwischen extremen Polen höchster Wertschätzung und radikaler Ablehnung. Der tiefen Bewunderung gegenüber dem, was Kant in seiner transzendentalen Ästhetik, im Schematismuskapitel und der *Kritik der Urteilkraft* entwickelt hatte, folgt, wie das Amen im Gebet, stets eine heftige Abwehr – um nicht zu sagen, ein tiefer Abscheu gegenüber dem, was er in praktischer Hinsicht als Moralphilosoph vorgelegt hatte. Eine Art Feindesliebe, die Deleuze zeitlebens nicht loslässt. Immer wieder setzte er sich ausführlich mit Kants Werken auseinander. Schon 1956 hält er am Lycée Louis le Grand

Anmerkung: Die Publikation ist Teil des von Arno Böhler geleiteten PEEK-Projekts AR822, gefördert vom Austrian Science Fund (FWF): 10.55776/AR822.

1 *Gilles Deleuze im Jahr 1973 an Michel Cressole*, in: Gilles Deleuze, *Kleine Schriften*, übers. v. K. D. Schacht, Berlin 1980, 7–23.

2 *Deleuze im Jahr 1973 an Cressole*, 12.

3 *Deleuze im Jahr 1973 an Cressole*, 12.

Open Access. © 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111386270-015

eine Lehrveranstaltung mit dem Titel *Qu'est-ce que fonder?* (*Was heißt gründen/fundieren?*),[4] in der Kant und Heideggers Kant-Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* zentrale Rollen spielen. 1963 schreibt er einen Artikel über *Die Idee der Genese in Kants Ästhetik*[5] und noch im selben Jahr erscheint seine Kant-Monographie *Kants kritische Philosophie.*[6] 1978 hält er wieder mehrere Lehrveranstaltungen zu Kant[7] und 1986 verfasst er einen Text „Über vier Dichtersprüche, die die Kantische Philosophie zusammenfassen könnten".[8] Darüber hinaus finden wir unzählige Referenzen in anderen Aufsätzen, Interviews, Vorlesungen und Büchern, in denen er ausgiebig auf Kant zu sprechen kommt. Besonders ist dabei seine 1962 erschienene Monographie zu Nietzsche *Nietzsche und die Philosophie*[9] zu nennen, in der er Kant im Anklang an Nietzsche ausdrücklich vorwirft, keine wahrhaft kritische Philosophie entworfen zu haben, „weil er deren Problem nicht in Begriffen von Werten zu stellen wusste".[10]

Im Folgenden geht es mir darum, aufzuzeigen, dass Deleuze' eigene Philosophie seinen Kant-Lektüren ganz maßgebliche Impulse verdankt. Etwa die Konzeptionen einer *Differenz-in-sich-selbst*, die er in Kants Theorie des *Cogito* fundiert sieht oder die *schizo-nomadische Struktur von Subjektivität*, die sich in Kants Theorie der Zeit ankündigt, insofern die zeitlose Form der Zeit das Subjekt, das in der Zeit erscheint, kontinuierlich spaltet, indem es ihm einen transzendentalen Riss zufügt, der dafür verantwortlich zeichnet, dass es sich in Differenz zu sich selbst setzt und erst jetzt als möglicher Gegenstand der Erfahrung im inneren Sinn selbst in Empfang nehmen kann.

---

4 Eine Mitschrift dieser Vorlesung wurde erst spät entdeckt. Vgl. dazu Christian Kerslake, *Immanence and the Vertigo of Philosophy*, Edinburgh 2009, 11–21.

5 Gilles Deleuze, *Die Idee der Genese in Kants Ästhetik*, in: Gilles Deleuze, *Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953–1974*, Frankfurt am Main 2003, 82–106.

6 Gilles Deleuze, *Kants kritische Philosophie*, Berlin 1990.

7 Gilles Deleuze, *Four Lessons on Kant. Lectures from 1978*, übers. v. Melissa McMahon, URL: https://webdeleuze.com, https://www.webdeleuze.com/cours/kant (Zugriff: 29.8.2023).

8 Gilles Deleuze, *Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne*, in: Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris 1986, 29–34. Vgl. Gilles Deleuze, *Statt eines Vorworts. Über vier Dichter-Sprüche, die die Kantische Philosophie zusammenfassen könnten*, in: Gilles Deleuze, *Kants kritische Philosophie*, Berlin 1990, 7–17.

9 Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg 1991 [1962].

10 Vgl. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 5. Deleuze geht davon aus, dass erst Nietzsches Forderung nach einer radikalen Umwertung der bestehenden Machtverhältnisse den Weg zu einer wahrhaft kritischen Philosophie gewiesen hat.

2 Kant, Denker *der* Differenz

Dass Kants Denken für Deleuze' eigenes Werk eine ganz entscheidende Rolle spielt, darauf verweist nicht nur die Häufigkeit seiner Auseinandersetzungen mit Kant. Der entscheidende Grundgedanke seines frühen Hauptwerks *Differenz und Wiederholung*[11] von 1968 geht ausdrücklich auf Kants Entdeckung *der* Differenz zurück, die sich nicht mehr auf äußerliche Unterschiede zwischen vorhandenen Dingen reduzieren lässt, sondern eine *innere Differenz* zutage bringt – quasi eine Selbstausdifferenzierung der Differenz selbst –, aus deren Walten sich die Unterschiede zwischen verschiedenen Dingen erst ergeben, aber auch die Differenz von mir selbst zu mir selbst, die meinen inneren Sinn durchzieht.

Deleuze bringt das Problem einer solchen *inneren* Differenz auf den Punkt, wenn er in *Differenz und Wiederholung* schreibt: „Jedenfalls ist die Differenz nicht das Gegebene selbst, sondern das, wodurch das Gegebene gegeben ist."[12] Wollen wir *die* Differenz denken, dann müssen wir folglich eine *generative Differenz* denken, die selbst nicht einfach vorhanden ist, sondern sich zeigt, indem sie Dinge „anwesen" lässt. Ihre Entfaltung ist schöpferisch generativ, da sich in ihr das „Anwesen" (verbal), das heißt die Entstehung von etwas inmitten der Zeit ereignet. Sie entfaltet, mit Heidegger gesprochen, den Unterschied von Sein und Seiendem, zwischen dem vorgegebenen Grund, aus dem heraus etwas entsteht, und dem, was er entstehen lässt: das Ent-stehende.

Deleuze besteht in *Differenz und Wiederholung* ausdrücklich darauf, dass Kant diese ontologische Differenz nicht vergessen, sondern mit der Entdeckung des Transzendentalen zum ersten Mal explizit gemacht habe. Das lässt sich für Deleuze am leichtesten anhand der unterschiedlichen Bestimmung des *Cogito* bei Kant und Descartes aufzeigen. In einer entscheidenden Passage von *Differenz und Wiederholung* schreibt er dazu: „Nichts ist lehrreicher in zeitlicher Hinsicht, d. h. unter dem Gesichtspunkt einer Theorie der Zeit, als die Differenz zwischen dem kantischen und dem kartesianischen Cogito."[13]

Gleich zu Beginn des Vergleichs macht Deleuze klar, dass er bei dieser Gegenüberstellung nicht nur die Intention verfolgt, das unterschiedliche Bild des Denkens aufzudecken, das Kant und Descartes entworfen hatten. Was durch den Vergleich der unterschiedlichen Bestimmung des *Cogito* bei Descartes und Kant sichtbar werden soll, ist vor allem die unterschiedliche Bestimmung *des Verhältnisses un-*

11 Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 2., korr. Auflage, übers. v. Joseph Vogel, München 1997 [1968].

12 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 287.

13 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 118.

serer denkenden Existenz zur Zeit, die bei beiden eine völlig unterschiedliche Rolle spielt. Descartes braucht keine neue Theorie der Zeit, um das Verhältnis von „Ich denke" und „Ich bin" bestimmen zu können, weil für ihn das Verhältnis von Denken und Sein ein *immanentes* ist. „Alles geschieht so", schreibt Deleuze, „als ob das Cogito Descartes' mit zwei logischen Werten arbeitete: Der Bestimmung und der unbestimmten Existenz".[14] Ich denke (erste Bestimmung), also bin ich (zweite Bestimmung). Descartes brauchte die Zeit bei der (logischen) Bestimmung des Verhältnisses von *Cogito* und *Sum* nicht beachten, weil für ihn der Akt des Denkens die Existenz derjenigen, die denken, *unmittelbar impliziert.* Wann und wo immer gedacht wird, muss logischerweise ein Subjekt mitpostuliert werden, das denkt. Zwischen beiden gibt es kein Drittes, das zwischen ihnen medial vermitteln würde, um sie aufeinander zu beziehen.

Dagegen läuft die gesamte kantische Kritik für Deleuze „auf den Einwand gegen Descartes hinaus, dass die Bestimmung [Ich denke] unmöglich direkt auf das Unbestimmte [Ich bin] bezogen werden könne".[15] Der Grund dafür liegt darin, dass sich das Denken bei Kant seine Gegenstände *anschaulich geben lassen* muss, um sie in der Folge denkend bestimmen zu können. Für ihn hat das Denken, ganz im Sinne des griechischen *noein*, noch, oder wieder, den Charakter eines *Vernehmens.* Es ist, wie Heidegger den Sachverhalt in *Kant und das Problem der Metaphysik* ausdrückt, „nichtschöpferisch",[16] weil es den Gegenstand in der Zeit erst anschaulich in Empfang nehmen muss, um ihn denkend überhaupt bestimmen zu können. Ein auf sinnliche Anschauung angewiesenes Denken weist aber notwendig einen *rezeptiven* Charakter auf. Es ist strukturell endlich, das heißt nicht setzend, sondern hinnehmend. Wie Kant in einer Anmerkung im Zuge des Übergangs von der rationalen Psychologie zur Kosmologie präzisiert,[17] bin *ich* beim Denken im Bewusstsein meiner selbst zwar *selbst das Wesen*, das denkt. Aber diese Einsicht sagt noch nichts darüber aus, *wie* und *wodurch* uns unsere unbestimmte Existenz selbst *gegeben* ist, um in der Folge durch das „Ich denke" *bestimmbar* zu sein. Die Bestimmung „Ich

14 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 118.

15 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 118.

16 Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* (im Folgenden zitiert als GA mit Bandangabe), Bd. 3, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1998, 25.

17 „[I]m Bewusstsein meiner selbst beim bloßen Denken bin ich das *Wesen selbst*, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist." Kant zit. nach Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 118. Vgl. dazu: Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 1998. Im Folgenden zitiert nach der Paginierung der ersten Auflage 1781 (A) und der zweiten Auflage 1787 (B). Hier: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B429.

denke“ impliziert zwar auch für Kant, dass ich selbst bin, aber die *Seinsart* des denkenden Wesens ist für ihn damit noch nicht bestimmt.

Aufgrund dieser Unbestimmtheit sah sich Kant Deleuze zufolge genötigt, den beiden logischen Werten Descartes’ noch einen dritten hinzuzufügen, nämlich „die Form, in der das Unbestimmte (durch die Bestimmung) bestimmbar ist“.[18] Diese Form ist, und das ist für Deleuze der entscheidende Schritt von Kant über Descartes hinaus, nicht die logische Form des Denkens, sondern die reine Form der Zeit.[19] Erst in ihr und im Durchblick auf ihr transzendentales Wesen werden uns mögliche Gegenstände der Erfahrung gereicht – und das so wesentlich, dass wir auch für uns selbst erst im Zuge der Aussetzung in den affektiven Andrang von Zeit (und Raum) als möglichem Gegenstand der Erfahrung im inneren Sinn gegeben werden. Denn nicht durch den Akt des Denkens, sondern durch den „Fall“ in die Zeit werden wir uns *selbst* bei Kant anschaulich erst vernehmbar.

Deleuze betont in *Differenz und Wiederholung*, dass die Konsequenzen dieser Zeittheorie unabsehbar sind. Impliziert sie doch, dass meine eigene unbestimmte Existenz nur *in der Zeit* bestimmt werden kann, „als Existenz eines Phänomens, eines passiven oder rezeptiven phänomenalen Subjekts, das *in der Zeit erscheint*“.[20] Solange wir *selbst* in der Zeit nicht leiblich in Erscheinung treten, solange können wir uns im inneren Sinn auch nicht selbst affizieren und daher wahrnehmen.

Das gilt auch für das Faktum der Vernunft. Auch sie verdankt ihre Wirkfähigkeit dem phänomenalen Erscheinen vernünftiger Lebewesen in Zeit und Raum, da selbst die apriorischen Formen der Vernunft, das heißt ihre *quasi* zeitlose Architektur, de facto nur *in Erscheinung* treten kann, wenn sie von vernünftigen Lebewesen in der Tat *getätigt*, im Zuge unserer leiblichen Anwesenheit im Akt des Denkens also *rekursiv* verwendet, das heißt inmitten der Zeit tatsächlich vollzogen wird. Nur im faktischen *Gebrauch der* Vernunft *gibt es* die Vernunft tatsächlich. Das wird bei Kant besonders im Schematismuskapitel deutlich, wo er sich selbst die Frage stellt, wie die *Subsumtion* der reinen Verstandesbegriffe, „mithin die *Anwendung* der Kategorie auf Erscheinungen“[21] möglich sei. Kant betont hier selbst das Wort „Anwendung“, um darauf hinzuweisen, dass sogar die „zeitlosen“ Verstandesbegriffe erst im empirischen Gebrauch *Bedeutung* erlangen.

Da Anschauung *und* Begriff nicht unmittelbar aufeinander bezogen werden können, braucht es für ihn also einen *dritten* Wert, *das transzendentale Schema*,[22] das die reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erscheinungen in Zeit und Raum

18 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 118.
19 Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B156–B158, und Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 119.
20 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 119.
21 Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A137 f./B176 f.
22 Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A138 f./B177 f.

bezieht, wodurch sie erst ihren transzendental-empirischen Sinn erfüllen und bedeutend werden.

In ihrer *Anwendung* auf mögliche innerzeitliche Erscheinungen erweisen sich die zeitlosen Verstandesbegriffe für Kant aber in der Tat als transzendentale, apriorische Zeitbestimmungen,[23] die es erlauben, einen möglichen Gegenstand in der Zeit so zu bestimmen, dass er *mir selbst* (im inneren Sinn) vorstellig wird.

Weil das leibliche Erscheinen in der Zeit für Deleuze seit Kant eine notwendige Bedingung dafür ist, dass ich mich in der „first person position" de facto selbst apperzipieren kann, braucht er also einen dritten logischen Wert, nämlich die Zeit, um das Verhältnis zwischen „Ich denke" und meiner unbestimmten Existenz „Ich bin" denkend bestimmen zu können.

> Kant fügt also einen dritten logischen Wert hinzu [...] Dieser dritte Wert reicht hin, um aus der Logik eine transzendentale Instanz zu machen. Er stellt die Entdeckung *der* Differenz dar, nicht mehr als empirischer Differenz zwischen zwei Bestimmungen, sondern als transzendentaler Differenz zwischen DER Bestimmung und dem, was sie bestimmt – nicht mehr als äußerer Differenz, die trennt, sondern als innerer Differenz, die das Sein und das Denken *a priori* aufeinander bezieht.[24]

In dieser Textstelle wird Kant von Deleuze explizit als *jener* Denker bezeichnet, der mit der Einführung der Zeit in das Verhältnis von Denken und Sein jene *innere (transzendentale) Differenz entdeckt* hatte, die Deleuze' frühes Hauptwerk *Differenz und Wiederholung* selbst, samt allen Konsequenzen, freizulegen trachtete. Konsequenzen, die Kant selbst noch nicht gänzlich absehen konnte, die aber notwendig werden, wenn wir seine Theorie der Zeit mit Deleuze „zu Ende denken". Dass Deleuze' Kant-Lektüren für den eigenen Denkweg von Deleuze von entscheidender Bedeutung waren, vor allem, was Kants Theorie der Zeit betrifft, lässt sich nach der Lektüre dieser Stellen nicht mehr sinnvoll bezweifeln. Indem Kant die Zeit als ein transzendentales Feld zu denken begonnen hatte, das unseren empirischen Beziehungen als Ermöglichungsgrund immanent ist und das sich doch nur zeigt, wenn wir selbst in der Zeit leiblich in Erscheinung treten, hat er den Weg zu dem vorbereitet, was Deleuze selbst *Transzendentalen Empirismus* genannt haben wird, mit dem er sein eigenes Denken charakterisierte.

---

23 Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A146 f./B184 f.

24 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 118 – 119.

3 Kant ein Kind machen

Kant *in* Deleuze denken, heißt nicht nur, den Einfluss von Kant auf Deleuze analysieren. Man muss mit Kant über Kant hinausdenken, um ihn *mit* Deleuze zu denken. Kants Philosophie gerecht werden heißt für Deleuze, wie er es selbst in dem eingangs erwähnten Brief an Michel Cressole Jahre nach dem Erscheinen seines Kant-Buches formuliert hatte, ihm „ein Kind zeugen", das Kants „eigenes und trotzdem monströs" ist. Deleuze war es wichtig, wie er selbst sagt, dass es wirklich Kants eigenes Kind war, das heißt,

> dass der Autor wirklich all das sagt, was ich ihn sagen lasse. Aber es war auch wichtig, dass das Kind monströs ist, weil er alle Arten von Dezentrierung – Gleitbewegungen, Brüche, geheime Absonderungen – durchlaufen musste, die mir beliebten.[25]

Deleuze' methodischer Zugang zur Philosophiegeschichte ist offenkundig ein zeugender. Die Philosophiegeschichte, die er betreibt, ist nichts, was hinter uns liegt, sondern ein im Werden begriffener Prozess, der auch nach dem Tod eines großen Philosophen wie Kant definitiv kein endgültiges Ende gefunden hat. Immer gibt es eine posthume Geschichte der Rezeption, indem dem Denken eines Denkers, einer Denkerin im Zuge ihrer Abwesenheit noch einmal etwas hinzugefügt und hinzugedacht worden sein wird, ihr also, im Sinne Deleuze', im Modus ihrer leibhaftigen Abwesenheit noch einmal ein geistiges Kind gemacht wird.

Wie wörtlich diese Aussagen von Deleuze über seinen eigenen methodischen Zugang zu Kant zu nehmen sind, der ein schöpferischer ist, zeigt sich deutlich in der Art und Weise, wie er die Zeittheorie von Kant im Laufe seines eigenen Denkweges immer weiter über Kants eigene Fragen- und Problemstellungen hinaustreibt, bis sie schließlich jene monströse Form einer *schizoiden Zeitverfassung* angenommen hatte, die Deleuze beliebte und Kant als Stifter derselben schließlich hinter sich gelassen hatte.

4 Gespaltenes Ego, gespaltene Zeit

Wenn wir mit Deleuze davon ausgehen, dass uns unser transzendentales Selbst paradoxerweise in der Zeit selbst erst *gegeben* werden muss, wenn es sich selbst *vernehmen* und in der Folge inmitten der Zeit denkend bestimmen soll, dann stellt sich für Deleuze die Frage, wie die Spontaneität eines solchen Subjekts zu denken

25 *Deleuze im Jahr 1973 an Cressole*, 12.

ist? Was heißt es, seine eigene unbestimmte Existenz, in der wir uns selbst phänomenal gegeben werden, dem Gang der Zeit zu verdanken? Heißt es nicht,

> dass die Spontaneität, der ich mir im ‚Ich denke' bewusst bin, nicht als Attribut eines substantiellen und spontanen Wesens, sondern nur als Affektion eines passiven Ichs begriffen werden kann, das fühlt, dass sein eigenes Denken, seine eigene Intelligenz, dasjenige, wodurch es ICH [JE] sagt, in ihm und auf es – und nicht durch es [selbst] – wirkt.[26]

Die These, dass sich unser denkendes Ich dem *zu-reichenden Grund der Zeit*[27] verdankt, ist für das moderne Selbstbewusstsein, wie Deleuze wiederholt betont, ein Schock. Zwingt uns dieser fatale Einblick in das triadische Verhältnis von Zeit, Denken und Sein doch zu erkennen, dass das „Ich denke" von nun an *nicht* mehr Herr im eigenen Haus ist, insofern es im inneren Sinn notwendigerweise von Vorstellungen *heimgesucht* wird, die es nicht selbst getätigt – sich also nicht selbst vor-gestellt hat, ohne die es andererseits aber überhaupt nicht in der Lage wäre, etwas von sich selbst vernehmen zu können. Die Vorstellungen, die ich im inneren Sinn von mir selbst habe, sind zwar „meine" Vorstellungen, insofern *ich* es *selbst* bin, der sie hat. Aber damit ist noch nicht bewiesen, dass ich auch *selbst* die Ursache der Vorstellungen bin, die ich selbst habe. Nicht alles, was für mich ist, ist auch durch mich.

Es mag noch einleuchten, dass die Vorstellungen, die wir von *äußeren* Gegenständen in uns haben, ihren Ursprung nicht in uns selbst haben; dass aber auch die Vorstellungen, die ich selbst tätige, über die Vermittlung der Zeit erst zu mir kommen, mutet *unheimlich* an. Denn wenn die „inneren Vorstellungen", in denen ich mir selbst offenbar bin, schon *Zitat* einer Überlieferung, das heißt eines mir übermittelten Erbes der Zeit wären, auf das ich selbst *zurückgreife*, während „ich selbst" denke, wäre dann, so müssen wir nun mit Deleuze fragen, das mir überlieferte Erbe der Zeit nicht das „eigentliche" Subjekt „meines" Denkens? Gerade so, wie ich bei *meinem* „eigenen" Gehen auf eine kulturelle Praxis zurückgreife, die nicht ich, sondern andere vor mir generiert haben und auf die ich jedes Mal wieder zurückgreife, wenn *ich selbst* einen Schritt vollziehe? Oder so, wie ich beim Reden auf eine kulturelle Praxis zurückgreife, die andere vor mir entwickelt hatten, bevor ich war, und die ich doch ständig zitiere, während „ich selbst" rede.

Verhält es sie nicht ebenso beim Denken? Greife ich nicht auch beim Denken auf eine kulturelle Praxis zurück, die mir quasi von außen, also von anderen überliefert worden ist und die ich am eigenen Leib hautnah repliziere, während ich

---

26 Vgl. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 119.

27 Arno Böhler, *Singularitäten. Vom zu-reichenden Grund der Zeit. Vorspiel einer Philosophie der Freundschaft*, Wien 2005.

selbst denke, indem ich sie, die anderen, die mir diese kulturelle Praxis überliefert haben, am eigenen Leib tatkräftig zitiere? Selbst *meine* Empfindungen, die ich am eigenen Leib selbst empfinde, empfinde *ich* zwar *selbst*, aber dass ich etwas empfinde, wie ich empfinde und welche Empfindungen in mir auftauchen, ist nicht einfach das Ergebnis selbsttätiger Handlungen; es ist weit mehr die Art und Weise, wie ich mir selbst inmitten der Zeit vorstellig werde, indem ich am eigenen Leib die Art und Weise wiederhole, wie *man* einen Sachverhalt für gewöhnlich empfindet.

Ist *die Wiederholung anderer* und das von ihnen überlieferte Erbe aber erst einmal der unheimliche Ausgangpunkt meiner „eigenen" leiblichen Selbstkonstitution, dann wird klar, warum Deleuze mit Kant und über Kant hinaus fordern muss, dass „[d]em ‚Ich denke' und dem ‚Ich bin'" auch noch „das Ich [*moi*] hinzugefügt werden" muss, „d. h. die passive Position (was Kant Rezeptivität der Anschauung nennt)".[28] Um äußere Gegenstände, aber auch mich selbst „innerlich" überhaupt erfahren zu können, muss ich mir selbst aus der Wiederholung eines Erbes der Zeit her zu-fällig erst einmal gegeben werden, um mich in der Folge inmitten der Zeit *selbst* empfinden, vernehmen, apperzipieren und zum überlieferten Erbe der Zeit schließlich auch reflexiv verhalten zu können. Nur als *gespaltenes* Dividuum, nur in der Duplizität von Je/Moi kann *ich mir selbst* in meiner unbestimmten Existenz erscheinen. Der innere Sinn, in dem ich mir selbst gegeben werde, ist nicht nur die Apperzeption dessen, was ich tue, sondern auch dessen, was ich erleide, insofern ich von meinem eigenen Gedankenspiel innerlich affiziert werde.

Mit Kant über Kant hinausdenken, heißt für Deleuze von nun an vor allem, die *schizoide* Struktur denkender Wesen weiterzudenken, die darin gründet, dass sie ihre Existenz dem zu-reichenden Grund der Zeit verdanken. Dass sie nicht „in se esse", sondern „in alio esse" existieren.

> 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; und die Korrelation zwischen passivem Ich und gespaltenem Ego stellt die Entdeckung des Transzendentalen oder das Element der kopernikanischen Revolution dar.[29]

Der Fall in die Zeit fügt dem transzendentalen Selbst einen Riss zu, der für die Konstitution von Subjektivität grundlegend ist. Denn ohne schizoide Spaltung des Selbst, ohne Teilung meiner Selbst in ein selbstreflexives Dividuum gibt es mich für

28 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 119.
29 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 119.

mich selbst nicht, da ich meiner unbestimmten Existenz außerhalb dieser Spaltung *selbst* nicht innewerden kann. „So geht die Zeit ins Innere des Subjekts ein, um in ihm das *Ich* und das *ich* zu unterscheiden. Es ist die Form, in der das ich das Ich affiziert, das heißt die Art, in der der Geist sich selbst affiziert."[30]

Mit dem Gewahren der Zeit als Selbst-Affektion beginnt für Deleuze „eine lange unerschöpfliche Geschichte"; jene Geschichte, die uns lehrt: „ICH [*JE*] ist ein anderer, oder das Paradox des inneren Sinns."[31]

5 Ich ist ein Anderer

Nach all dem Gesagten wundert es nicht, dass Deleuze, statt eines Vorworts zu seinem frühen Kant-Buch, das kantische System letztlich anhand von vier Dichtersprüchen charakterisieren möchte, wobei sich der zweite Spruch auf Rimbauds berühmtes Diktum „Ich ist ein anderer" bezieht.

> ICH ist ein anderer: dieser Spruch Rimbauds wäre so etwas wie der Ausdruck eines andern Aspekts der kantischen Revolution [...] Das ist der schwierigste Aspekt. In der Tat erklärt Kant, dass Ich (Moi) selbst in der Zeit erscheint und also nicht aufhört, sich zu verändern: es ist ein passives oder eher rezeptives Ich, das die Veränderungen in der Zeit durchmacht.[32]

Die unbestimmte Existenz (Ich bin), die uns aus dem zu-reichenden Grund der Zeit zukommt, ist die einer nomadisch flüchtigen Existenz, die nicht aufhört, „Veränderungen in der Zeit durchzumachen"[33] und folglich im Fluss bleibt. Zwar ist die reine Form der Zeit die unwandelbare, transzendentale Form für alles Erscheinen; das heißt, sie ändert sich selbst nicht, aber nur, weil sie das apriorische Worinnen aller möglichen Formen des Wechsels und der Bewegung ist, in denen die reine Form der Zeit *selbst modal* zum Ausdruck kommt. In diesem Sinne ist die Zeit von nun an, in einem an Spinoza erinnernden, postkantischen Sinne, eine „unendliche Abwandlung (Modulation) und keine *Form* mehr".[34] Sie steht den Zeitinhalten nicht mehr als unabhängige Form äußerlich gegenüber, insofern die reine Form der Zeit durch ihre Zeitinhalte nun selbst inhaltlich permanent moduliert wird, in ihnen also selbst zum Ausdruck kommt.

---

30 Deleuze, *Kants kritische Philosophie*, 11.
31 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 119.
32 Deleuze, *Kants kritische Philosophie*, 9.
33 Deleuze, *Kants kritische Philosophie*, 9.
34 Deleuze, *Kants kritische Philosophie*, 11.

> ‚Form des Inneren' bedeutet nicht nur, dass die Zeit uns innerlich ist, sondern dass unser Inneres uns selbst unentwegt spaltet, uns fortwährend entzweit: Eine Spaltung, die nicht bis zum Ende gelangt, da die Zeit kein Ende hat. Ein Taumel, ein Schwanken, das die Zeit konstituiert.[35]

Der innere Sinn ist nichts Innerliches, sondern die Form, in der wir uns in uns selbst auf eine höchst befremdliche Art und Weise in Vorstellungen selbst offenkundig werden, die wir gerade nicht selbst getätigt haben, sondern in Empfang nehmen, während wir sie apperzipieren.

Nicht nur Deleuze' *Schizoanalyse*, auch seine Konzeption eines *nomadischen Subjekts*, das sich selbst in steter Veränderung befindet, sowie sein daran geknüpfter Begriff des Werdens, verdanken sich offenkundig seiner eigenwilligen Kant-Lektüre.

6 Transzendentaler Empirismus: mit Kant, über Kant hinaus

Dass die gesamte Sphäre des Transzendentalen, samt der noumenalen Welt des denkenden Ichs und der Freiheit der Person nur *an* einem „empirischen Ich" zutage treten kann, das in der Zeit selbst in Erscheinung tritt, indem es sich selbst zu affizieren beginnt, ist für Deleuze vielleicht das entscheidende Moment seines *Transzendentalen Empirismus*, als *radikalisierter Form des Empirismus*,[36] die er selbst im Anschluss an Kant entwickelt.

Was damit gemeint ist, können wir vielleicht am schnellsten durch einen Satz erhellen, den Spinoza in der Proposition 21 im fünften Buch seiner *Ethik* getätigt hat:

> Etwas vorstellen und sich vergangener Dinge erinnern, kann der Geist nur während der Dauer des Körpers.[37] (Mens nihil imaginari potest neque rerum praeteritarum recordari nisi durante corpore.)[38]

---

35 Deleuze, *Kants kritische Philosophie*, 11.

36 Wenn Schelling Hegels Philosophie als „Negative Philosophie" charakterisiert, weil sie die Empirie aus apriorischen Prinzipien deduzieren will (apriorischer Empirismus), anstatt die Apriorität des Empirischen selbst zu denken, dann weist diese Argumentation eine große Nähe zu Deleuze' Transzendentalem Empirismus auf, der davon ausgeht, dass das „transzendentale Feld" nur im Zuge des leiblichen Erscheinens von etwas in Zeit und Raum auftauchen und in Erscheinung treten kann.

37 Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, lat.-dt., übers. u. hg. v. Wolfgang Bartuschat, Hamburg 2007, 5p21, 565.

38 Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, 5p21, 564.

Der Geist muss selbst in die Zeit fallen und im Raum physisch in Erscheinung treten, um sich während der Dauer seiner physischen Anwesenheit auch nur irgendetwas vorstellen oder an etwas erinnern zu können. Denn ohne einen Körper, der für eine bestimmte Dauer in Zeit und Raum erscheint, sagt Spinoza, gibt es weder Vorstellungen noch Erinnerungen in mir selbst und von mir selbst – und das in einem so fundamentalen Sinne, dass er, der Geist, wie Spinoza im folgenden Beweis sagt, daher auch *die Vorstellung* von wirklich existierenden Körpern nur dann *tätigen* kann, *wenn er in der Tat schon als wirklich existierender Körper in Zeit und Raum existiert.* Die *Vorstellung* von einem wirklichen Körper, die *Vorstellung* von Zeit und Raum, die *Vorstellung* von mir selbst als denkendem und wirklich existierendem Wesen kann für Spinoza immer nur im Rekurs, das heißt im tatsächlichen Rückgriff auf einen schon existierenden Körper, getätigt werden, der mir das Haben solcher Vorstellungen überhaupt erst erlaubt und ermöglicht. Denn der Geist begreift

> jeglichen Körper als wirklich existierend nur während der Dauer seines eigenen Körpers. Somit kann er nur während der Dauer des Körpers etwas vorstellen […] und sich vergangener Dinge erinnern.[39]
>
> […] nullum corpus ut actu existens concipit nisi durante sua corpore, ac proinde nihil imaginari […] neque rerum praeteritarum recordari potest nisi durante corpore [.][40]

Das Faktum „Geist" *gibt es* in der Tat nur dann, wenn ein wirklich existierender Körper von seinen geistigen Vermögen leibhaftig Gebrauch macht, die ihm von anderen überliefert worden sind, und zwar so, dass er sie selbst *modal* fortschreibt, indem er neue Vermögen generiert beziehungsweise die Wiederholung bestimmter Überlieferungen außer Kraft setzt, die ihm nicht mehr förderlich, sondern hinderlich scheinen. Und zwar dadurch, dass er aufhört, sie zu zitieren und damit am Leben zu erhalten.

Deleuze schlägt sich im Zuge seiner Kant-Lektüre letztendlich also auf die Seite von Spinoza, indem er mit ihm annimmt, dass nur ein in Zeit und Raum *wirklich erscheinender* Körper am eigenen Leib *Vorstellungen* von sich und der Welt haben kann und nicht umgekehrt.

Wenn Kant die reinen Formen von Zeit und Raum ins Innere unseres Gemüts verlegt hat, dann können wir im Sinne Deleuze' diesen Trugschluss von Kant durch eine Lektüre Spinozas revidieren, indem wir Kants Lehre von Zeit und Raum als apriorischen Formen der Anschauung dadurch spinozistisch radikalisieren, dass wir das *Erscheinen* in Raum und Zeit *zum Grund* jeder Vorstellungstätigkeit erklären.

---

39 Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, 5p21dem, 565.

40 Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, 5p21dem, 564.

Wenn Kant in der transzendentalen Ästhetik schreibt, „[m]an kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden“,[41] dann ist der erste Teil dieses Satzes aus der Perspektive eines Transzendentalen Empirismus gültig; wo ein Körper, dort ein ihn umgebender Raum mitsamt den Körpern, die diesen Umraum bewohnen. Da wir uns aber selbst schon physisch *im Raum befinden* müssen, um eine *Vorstellung* von einem Raum bilden zu können, in dem *keine Gegenstände* angetroffen werden, ist die zweite Behauptung des Satzes, man könne sich einen Raum auch ohne Dinge in ihm *vorstellen*, im spinozistischen Sinne falsch, da er fälschlicherweise den neuzeitlichen Vorrang des Vorstellens vor dem leiblichen Erscheinen annimmt. Im Sinne eines *Transzendentalen Empirismus* müssen wir vielmehr sagen, dass zumindest wir selbst uns schon im Raum befinden müssen, um die *Vorstellung* von einem leeren Raum überhaupt tätigen zu können. Ich muss beim Tätigen dieser Vorstellung de facto doch schon auf einen wirklichen, im Raum anwesenden Körper zurückgreifen können, wenn ich mir einen völlig leeren Raum auch nur *vorstellen* möchte.

Wenn Kant in der transzendentalen Ästhetik also schreibt, dass die Zeit nicht aus der Bewegung der Dinge äußerlich abgelesen werden kann, und zwar „so wenig wie der Raum, als etwas in uns“,[42] dann wird gerade dieser Satz über den Raum in den Immanenzlehren von Spinoza und Deleuze bestritten. *Da ich mir selbst, sowohl im Inneren wie auch im äußeren Sinn, nur über die äußerliche, physische Erscheinung meiner selbst in Zeit und Raum gegeben werde* – da der Geist also nur während der Dauer meiner physischen Existenz Vorstellungen von sich und anderen haben kann –, darum muss ich mich im *spinozistisch-deleuzianischen* Sinne ganz und gar so denken, *dass ich dem Raum selbst schon wirklich immanent bin, sobald ich irgendwelche Vorstellungen von ihm habe!* – Und nicht umgekehrt, wie Kant lehrt, wenn er annimmt, dass der Raum, als reine, äußere Anschauungsform der Sinnlichkeit, in meinem Gemüt, also im Subjekt, seinen ihm angestammten natürlichen Sitz hätte.

> Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt *im Gemüte* [Hervorhebung, AB] a priori angetroffen werden, worin alles Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschauet wird. Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber *reine Anschauung* heißen.[43]

41 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A24/B38 f.
42 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A23/B37.
43 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A20/B34 f.

Kant hat die reinen Formen von Zeit und Raum als Ordnungsrahmen und Ordnungssinn aller inneren und äußeren Erscheinungsformen der Sinnlichkeit *fälschlicherweise* ins Innere des Subjekts verlagert. In der Tat wird sich das Subjekt aber erst im Zuge seines physischen Erscheinens in Zeit und Raum selbst erst gegeben und selbstreflexiv zugeeignet. Der Geist muss eben selbst in die Formen von Zeit und Raum eintreten und darin erscheinen, um sich als existierendes, denkendes Ding selbst vorstellig, vernehmbar, erfahrbar zu werden, indem er sich als ein in Zeit und Raum erscheinendes Wesen darin leibhaftig selbst erst *in Empfang nimmt.* Ich muss selbst schon im stetigen Aufgang und Werden der Natur (*Physis*) physisch anwesend geworden sein, um ein Bewusstsein von äußeren Gegenständen oder ein Selbstbewusstsein von mir selbst im inneren Sinn haben zu können. Ohne das physische *Erscheinen* inmitten des physischen Aufgangs des Seienden im Ganzen (*Physis*) sind Vorstellungen unmöglich und die Vorstellung von einem leeren Raum ohne Dinge selbst nichtig und leer.

7 Postscriptum

Kants Entdeckung des Transzendentalen, so lässt sich resümieren, ist für Deleuze gerade jener ausgezeichnete Moment im Verlauf unserer abendländischen Philosophiegeschichte, in dem wir im Lauf der Ausdifferenzierung der Zeit selbst auf die Genese einer *inneren Differenz*, *eines gespaltenen Ichs* und eines *nomadischen Subiectums* gestoßen werden, in dem sich ein neues Bild des Denkens ankündigt, das Deleuze in Kant aufkommen sieht und das er selbst weiter treiben wollte, indem er ihm ein Kind machte, das er selbst *Transzendentalen Empirismus* taufte.

Mit Kant über Kant hinausgehen, das heißt für Deleuze in der Folge, die Grundlegung des Selbstbewusstseins auf der Grundlage eines neuen Begriffs der *Physis* zu denken, in welchem die *Natur* nicht mehr als Gegenbegriff zu *Kultur*, sondern, im Anklang an die vorsokratischen Naturphilosophen (*Physikoi*) und die spinozistische Gleichsetzung von Gott mit der Natur als Name für das In-Erscheinung-Treten des Seienden im Ganzen fungiert. Um mit Kant über Kant hinaus gelangen zu können, brauchen wir für Deleuze eine *neuartige Naturphilosophie*, in der die Genese der Dinge als schöpferisches Ausdrucksgeschehen der Zeit selbst gedacht wird. Nicht nur in theoretischer, sondern auch in praktischer Absicht.

Für Deleuze haben vor allem Spinoza und Nietzsche die Notwendigkeit einer solchen Dekonstruktion des „moralischen Freiheitssubjekts“ erkannt. So kritisiert Nietzsche das moralische Bild des Denkens etwa anhand von Sätzen wie „die Sonne scheint“ oder „der Blitz blitzt“ die fälschlicherweise ein grammatikalisches Subjekt suggerieren, das es nicht gibt. Hinter dem Scheinen der Sonne und dem Blitzen des Blitzes gibt es nämlich keinen Täter, so wenig, wie es hinter dem „es denkt“ ein von

seinen Gedanken unabhängiges Subjekt „Ich denke“ geben würde. So wie die Sonne selbst nichts *tut*, wenn sie scheint, sondern einfach nur ihrer Natur (*Physis*) folgt, während und solange sie scheint, so wenig gibt es für Spinoza und Nietzsche hinter dem Denken einen Täter, der frei wäre, Gedanken zu äußern oder auch nicht. Gerade die Abschaffung des moralischen Bilds des Denkens birgt für Spinoza und Nietzsche ein befreiendes Potenzial in sich, da uns dieser Prozess von „Schuld“, „schlechtem Gewissen“ und „Ressentiment“ befreien kann. Die Einsicht in die zeitliche Grundverfassung des menschlichen Ichs erlaubt uns in der Tat einen gelasseneren, generöseren Umgang mit Personen.

Nietzsche hat den Sachverhalt, dass auch Gedanken Äußerungen einer von uns selbst nie gänzlich kontrollierbaren Vorstellungskraft sind, die in uns fungiert, ohne uns zu gehören, in *Jenseits von Gut und Böse* auf den Punkt gebracht, wenn er über den „Aberglauben der Logiker“ schreibt.

> Was den Aberglauben der Logiker betrifft: so will ich nicht müde werden, eine kleine kurze Thatsache immer wieder zu unterstreichen, welche von diesen Abergläubischen ungern zugestanden wird, – nämlich, dass ein Gedanke kommt, wenn ‚er‘ will, und nicht wenn ‚ich‘ will; so dass es eine *Fälschung* des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt ‚ich‘ ist die Bedingung des Prädikats ‚denke‘. Es denkt, aber dass dieses ‚es‘ gerade jenes alte berühmte ‚Ich‘ sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor Allem keine ‚unmittelbare Gewissheit‘.[44]

Nicht von ungefähr wird die spinozistische Frage „Wissen wir, was ein Körper kann?“ für Deleuze schließlich *die* zentrale Problemstellung seines *Transzendentalen Empirismus.* Und zwar nicht nur in theoretischer, sondern auch in praktischer Hinsicht.[45]

---

44 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, in: Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980, 31.

45 Vgl. dazu: Arno Böhler, Krassimira Kruschkova, Susanne Valerie (Hg.), *Wissen wir, was ein Körper vermag? Rhizomatische Körper in Religion, Kunst, Philosophie*, Bielefeld 2014.