

## Portrait und Farbe

Gilles Deleuzes Aktualisierung von Henri Bergsons  
Gedächtnistheorie in *Differenz und Wiederholung*

Die französische Differenzphilosophie<sup>1</sup> verwirft die Vorstellung einer mit sich selbst identischen Gegenwart als Phantasma abendländischer ›Präsenzmetaphysik‹.<sup>2</sup> Eine Hauptthese der Differenzphilosophie lautet: Es gibt keinen Begriff des Gegenwärtigen als ungeteilt und mit sich selbst identischem Jetztpunkt. Vielmehr ist jede Gegenwart immer schon in sich selbst geteilt, unaufhebbar verschoben und somit ›ursprünglich verspätet‹.<sup>3</sup> Wenn die reine Gegenwart selbst jedoch das Undenkbare schlechthin ist, ändern sich auch die Bedingungen, unter denen von Vergangenheit und Zukunft gesprochen werden kann. Das berührt unter anderem die Rede von ›Gedächtnis und Erinnerung‹, um die es im Folgenden gehen soll. Die Ausgangsfrage lautet dabei, welche Beziehung zwischen einem Denken der Differenz, das sich die ursprüngliche Ursprungslosigkeit zum Thema macht, und dem Gedächtnis der Philosophiegeschichte besteht. Das Beispiel, anhand dessen ich dieser Frage nachgehen werde, ist das 1968 erschienene Buch *Differenz*

[1] Zu den Vertretern der französischen Differenzphilosophie werden hauptsächlich Jacques Derrida, Gilles Deleuze und Jean-Francois Lyotard gezählt, die das Problem der Differenz allerdings in sehr unterschiedlicher und voneinander unabhängiger Form gestellt haben. Im Folgenden wird es vor allem um Gilles Deleuzes Version der Differenzphilosophie gehen, wie sie sich in seinem Buch *Differenz und Wiederholung* findet.

[2] Vgl. Derrida 1976, 348.

[3] ›Die Verspätung ist also ursprünglich. [...] Den Aufschub als ursprünglich zu bezeichnen, heißt zugleich den Mythos eines präsenten Ursprungs auszustreichen. Deshalb muss ursprünglich als ausgestrichen verstanden werden [...]. Die Ursprungslosigkeit ist es, die ursprünglich ist.« Derrida, 1976, 311f.

und Wiederholung von Gilles Deleuze und die darin enthaltenen Bezüge auf Henri Bergsons Gedächtnistheorie.<sup>4</sup>

In *Differenz und Wiederholung* findet die Ursprungskritik der Differenzphilosophie ihren womöglich radikalsten Ausdruck. Der »einzige Ursprung« ist für Deleuze die Differenz, die »unabhängig von jeglicher Ähnlichkeit das Differente, das sie aufs Differente bezieht, koexistieren lässt.«<sup>5</sup> Diese rechtmäßige Koexistenz des Verschiedenen findet unter anderem in der Forderung ihren Ausdruck, die Differenz solle an sich gedacht werden und zwar »unabhängig von den Formen der Repräsentation, durch die sie auf das Selbe zurückgeführt und durch das Negative getrieben« wird.<sup>6</sup> Dass diese ›an-archische‹ Bejahung einer Differenz, die sie nicht mehr auf einen Widerspruch im Begriff und seine identitätsstiftende Vermittlung begründet wissen will, mehr als nur einen philosophischen Sturm im Wasserglas auslöst, macht Deleuze gleich zu Beginn von *Differenz und Wiederholung* klar: »Wenn die Probleme ihren eigenen Grad an Positivität erreichen und wenn die Differenz zum Gegenstand einer entsprechenden Bejahung wird«, bewirken sie »Kämpfe oder Zerstörungen, denen gegenüber die des Negativen nur Schein sind.«<sup>7</sup> Die Abbilder sollen niedergerissen und mit ihnen »auch die Urbilder« gestürzt werden: »Jeder Gedanke wird zur Aggression.«<sup>8</sup>

Der sich hier ankündigende Frontalangriff auf den Platonismus verdankt seine revolutionäre philosophische Kraft nicht allein einem Entspringen inmitten politisch wilder Zeiten, sondern ebenso einer intensiven Beziehung zur Philosophiegeschichte und ihrer eigenwilligen

[4] Die Auseinandersetzung mit der Philosophie Henri Bergsons zieht sich wie ein roter Faden durch Deleuzes Werke. Ausgehend von dem kurzen Text ›Der Begriff der Differenz bei Bergson‹ von 1956 und der Monographie *Le Bergsonisme* über zentrale Passagen in der *Logik des Sinns* und in *Differenz und Wiederholung* bis hin zu den beiden Kinobüchern *Das Bewegungs-Bild* und *Das Zeit-Bild*, wird Bergson immer wieder zum Ausgangspunkt insbesondere der

zeitphilosophischen Überlegungen Deleuzes. Vgl. Lapoujade 2003, 28ff. und 44ff.; B; LS, 203ff.; DW, 264ff.; BB, 13ff.; ZB, 64ff. Noch in seinem letzten Text *Die Immanenz: ein Leben...* bezieht sich Deleuze an zentraler Stelle auf Bergsons Begriff der Virtualität. Vgl. I, 29.

[5] DW, 165.

[6] Ebd., 11.

[7] Ebd.

[8] Ebd.

3 Aktualisierung.<sup>9</sup> In einem Interview vergleicht Deleuze die Rolle der Philosophiegeschichte mit derjenigen der Portraitmalerei:

Mit der Philosophie ist es wie mit der Farbe: Bevor man in die Philosophie einsteigt, braucht es so viele Vorkehrungen. Ich würde sagen: Bevor man die ›philosophische Farbe‹ erobert – und die Farbe in der Philosophie ist der Begriff – bevor man also weiß bzw. dahin gelangt, Begriffe zu erfinden, braucht es so viel Arbeit! Und ich glaube, die Philosophiegeschichte ist genau diese langsame Bescheidenheit. Man muss eben lange Portraits malen...<sup>10</sup>

In dem abstrakt gemalten Portrait, das Deleuze im Rahmen seiner philosophiehistorischen ›Vorstudien‹ von Henri Bergson anfertigt, ist bereits eine spezifische Technik der Aktualisierung von Philosophiegeschichte erkennbar<sup>11</sup>, die sich dann in *Differenz und Wiederholung* zur philosophischen ›Begriffsschöpfung‹ ausweitet. Deleuze zeigt sich dort als systematischer Denker und klassischer Philosoph<sup>12</sup>, dem es gelingt, eine Vielzahl von Einzelstimmen in die Komposition eines imposanten philosophischen Gesamtgemäldes einfließen zu lassen.<sup>13</sup>

[9] In einem »Brief an einen strengen Kritiker« erklärt Deleuze, dass er in seinen philosophiegeschichtlichen Studien dem »Autor«, um den es ging, »ein Kind [...] machen wollte, das seines, aber trotzdem monströs war. Dass es wirklich seins war, ist sehr wichtig, denn der Autor musste tatsächlich all das sagen, was ich ihn sagen ließ. Aber dass das Kind monströs war, war ebenfalls notwendig, denn man musste durch alle Arten von Dezentrierungen, Verschiebungen, Brüchen, versteckten Äußerungen hindurchgehen, was mir nicht wenig Spaß bereitet hat. Mein Buch über Bergson ist meiner Meinung nach exemplarisch für diese Gattung.« U, 15.

[10] Vgl. ABC, Buchstabe ›H‹, wie »Histoire de la philosophie«.

[11] Schon der französische Titel von Deleuzes 1966 erschienener Monographie *Le Bergsonisme* (dt. *Bergson zur Einführung*, 1989) ist nicht ohne seine unterschwellige Ironie zu verstehen. Deleuze möchte nämlich einen anderen Bergsonismus vertreten als die zu seiner Zeit herrschende französische Universitätsmeinung, die Bergson bereits als ›Klassiker‹ in ihre verstaubten Archive einsortiert hatte. Vgl. dazu Rölli 2004, 61f.

[12] Im lettre-préface zu Jean-Clet Martins Buch *Variations* sagt Deleuze: »Je me sens un philosophe très classique«. Er sei jemand, »der an die Philosophie als systematische Wissenschaft glaube, gerade, weil er sie auflöse und erneuere durch die Entdeckung der Singularität ihrer Begriffe.« Zitiert nach Schaub 2003, 20.

4 Ließe sich daher sagen, dass in *Differenz und Wiederholung* die reinen Erinnerungen aus dem virtuellen Gedächtnis der Philosophiegeschichte auftauchen um sich als kraftvolle Begriffsschöpfungen eines ›Transzendentalen Empirismus‹<sup>14</sup> zu aktualisieren? Und dass sich dessen ausdrucksvolle philosophische Farben auf einer »Immanenzebene der Begriffe«<sup>15</sup> verteilen, deren Horizont bis weit in die Zukunft hineinragt? Könnte man auf dieser ›Immanenzebene‹ bis zum Horizont entlang laufen, um mit ›roten Augen des Geistes‹ zurückzukehren, die etwas gesehen haben, das »zu groß« für sie ist, weil es sie »zum Denken nötigt«?<sup>16</sup>

Bereits zwei der hier aufgeworfenen Begriffe – ›virtuelles Gedächtnis‹ und ›reine Erinnerung‹ – verweisen auf die Gedächtnistheorie Henri Bergsons, die dieser größtenteils in *Materie und Gedächtnis* (1896) ausgearbeitet hat. Deleuzes Interesse gilt hauptsächlich den unzeitgemäßen und widerständigen Anteilen von Bergsons Philosophie, die sich um die Kritik eines repräsentationslogischen Verhältnisses von Vergangenheit und Gegenwart und den zentralen Begriff der Virtualität herum gruppieren. Dieser wird in Deleuzes Philosophie selber zum Schlüsselbegriff. Es gelingt ihm, Bergsons Philosophie in Bewegung zu versetzen, indem er ihre teilweise spiritualistischen und metaphysischen Bestandteile<sup>17</sup>

[13] In Bezug auf die ›Vorstudien‹ zu *Differenz und Wiederholung* sind insbesondere Deleuzes Bücher zu Hume, Kant, Nietzsche, Bergson, Proust sowie der programmatische Aufsatz »Woran erkennt man den Strukturalismus?« zu nennen. Vgl. H, K, NP, B, PZ und S. Zum systematischen und »abstrakten« Charakter von Deleuzes Philosophie vgl. auch Badiou 2003, 28f.

[14] Deleuze bezeichnet seine Philosophie in *Differenz und Wiederholung* als »transzendentalen Empirismus« (DW, 185). Grob zusammengefasst, ist damit eine Philosophie gemeint, die der Erfahrung keine transzendente Instanz abstrakt oder kategorial vorordnet, sondern die Erfahrung so denkt, dass sie sich selbst als konkrete beziehungsweise immanente Bedingung ihrer

Wirklichkeit voraussetzen muss. Noch in seinem letzten zu Lebzeiten veröffentlichten Text *Die Immanenz: ein Leben...* schwärmt Deleuze von dieser Philosophie: »Man wird von transzendentalen Empirismus sprechen, und zwar im Gegensatz zu all dem, was die Welt des Subjekts und des Objekts ausmacht. Es liegt etwas Wildes und Kraftvolles in einem derartigen transzendentalen Empirismus. [...] Es ist [...] der Übergang von einer Empfindung zur anderen - wie nahe sie auch aneinanderliegen mögen -, als Werden, als Steigerung oder Minderung von Vermögen [...]« Vgl. I, 29.

[15] Vgl. WP, 42.

[16] Vgl. ebd. und DW, 123 bzw. 183.

[17] Vgl. Rölli 2004, 61f.

5 differenztheoretisch weiterentwickelt, um sie in einem neuen philosophischen Zusammenhang als metaphysikkritische zur Geltung zu bringen.

Im Kontext meiner Fragestellung interessiert mich zunächst Bergsons These, dass es keine reine, das heißt ungeteilte Gegenwart geben kann, sondern im Gegenteil nur eine an sich seiende ›reine Vergangenheit‹ (I). In einem zweiten Schritt geht es um die drei konstitutiven Paradoxata der ›reinen Vergangenheit‹, wie sie Deleuze in Differenz und Wiederholung im Anschluss an Bergson darstellt (II). Bergsons Begriff der Virtualität und seine differenzphilosophische Aneignung durch Deleuze werden im dritten Abschnitt erläutert (III). Als Ausblick folgen dann noch einige kurze Bemerkungen zu Deleuzes/Guattaris Konzeption des ›Revolutionär-Werdens‹ in *Was ist Philosophie?* und deren Verbindung zum Begriff der Virtualität.

### *I. Die Verkehrung der Bewegungsrichtung des Erinnerns*

Die entscheidende »Umwälzung [...], für die der Name Bergsons steht«, zeigt sich Deleuze zufolge in einer Verkehrung der Bewegungsrichtung des Erinnerns: »Wir gehen nicht vom Gegenwärtigen zum Vergangenen, von der Wahrnehmung zur Erinnerung, sondern vom Vergangenen zum Gegenwärtigen, von der Erinnerung zur Wahrnehmung.«<sup>18</sup> Wie ist diese ›Verkehrung‹ der Bewegungsrichtung des Erinnerns genauer zu verstehen? Und was für eine ›Umwälzung‹ ist hier gemeint?

Das traditionelle, repräsentationslogische ›Archiv-Modell‹ begreift das Gedächtnis als Speicher von vergangenen Ereignissen, die nur im Zuge einer erneuten Vergegenwärtigung wieder in der Gegenwart als Erinnerungen re-präsentiert werden können. In der Zwischenzeit müssen die Erinnerungen als nicht-präsente (und somit in dieser Vorstellung nicht-existente) an irgendeinem Ort<sup>19</sup> gespeichert werden. Das Archiv-Modell ist hierarchisch, weil es die Gegenwart gegenüber

[18] B, 84. Vgl. auch die entsprechende Stelle aus Materie und Gedächtnis: »In Wahrheit besteht das Gedächtnis nicht in dem Zurückschreiten der Gegenwart zur

Vergangenheit, sondern im Gegenteil in einem Fortschreiten der Vergangenheit zur Gegenwart.« Bergson 1991, 239.

der Vergangenheit ontologisch auszeichnet: Die Vergangenheit ist nur durch ihr Verhältnis zu einer als primär vorausgesetzten Gegenwart zu verstehen. Sie ist nicht, sondern sie war. Deswegen muss sie gespeichert werden, um nicht verloren zu gehen. In diesem Verständnis kann überhaupt nur auf dem Wege einer Repräsentation der Vergangenheit in der Gegenwart in die Sphäre des Vergangenen ›zurückgegangen‹ werden.

Bergson grenzt sich gegenüber einer solchen »seltsamen Hypothese von Erinnerungen, die im Gehirn aufgespeichert seien, wie durch ein Wunder bewusst würden und uns in geheimnisvollem Gange in die Vergangenheit führten« ab.<sup>20</sup> Nur dann, wenn lediglich dasjenige existieren würde, was gegenwärtig ist, müsste etwas Vergangenes gespeichert werden, um wieder zurück in die Gegenwart geholt werden zu können. Gerade diese existierende Gegenwart kann es jedoch gar nicht geben:

Man definiert willkürlich die Gegenwart als das, was ist, während sie einfach nur das ist, was geschieht. Nichts ist so wenig wie der gegenwärtige Augenblick, wenn man darunter jene unteilbare Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft versteht. Wenn wir uns diese Gegenwart als sein werdend denken, ist sie noch nicht; und wenn wir sie als seiend denken ist sie schon vergangen [...]. Praktisch nehmen wir nur die Vergangenheit wahr, die reine Gegenwart ist das unfassbare Fortschreiten der Vergangenheit, die an der Zukunft nagt.<sup>21</sup>

Die Gegenwart ist niemals ›bei sich‹, sondern zeigt sich vielmehr als »reines Werden, das immer außer sich ist.«<sup>22</sup> Das Gegenwärtige war daher

[19] Der zur Entstehungszeit von Materie und Gedächtnis aufkommenden physiologischen bzw. positivistischen Auffassung zufolge sind es die ›Gehirnzellen‹, in denen sich die Erinnerungen konservieren und lokalisieren lassen.

[20] Bergson, 1991, 67. Genau dieses ›Wunder‹ ist es, das Sigmund Freuds Gedächtnistheorie thematisiert, wenn sie sich

auf die Frage konzentriert, auf welche Weise die verdrängten Erinnerungen sich ihren Weg zurück in das Bewusstsein bahnen. Vgl. Freuds paradigmatischen Text *Notiz über den Wunderblock* (Freud 1986), auf den ich später noch kurz zu sprechen kommen werde.

[21] Bergson 1991, 145.

[22] B, 74.

7 in jedem Augenblick schon, weil es unfassbar schnell voranschreitet. Von der Vergangenheit kann man hingegen nicht sagen, dass sie war. Sie »insistiert, sie besteht, sie ist«<sup>23</sup>, weil sie zusammen mit jeder aktuellen oder neuen Gegenwart koexistiert. Vor diesem Hintergrund ist auch Bergsons zentrale These zu verstehen, dass die Vergangenheit nicht gespeichert werden muss, weil sie sich an sich erhält. Sie konstituiert sich nicht erst, nachdem sie Gegenwart gewesen ist, sondern existiert unabhängig und vor jeder Gegenwart. Es bereitet zunächst große Schwierigkeiten sich ein solches »Überleben der Vergangenheit in sich selbst«<sup>24</sup> konkret vorzustellen, weil das unserer psychologischen Wahrnehmung der Gegenwart widerspricht. Die Erfahrung einer ›lebendigen Gegenwart‹ verleitet dazu, das Sein mit dem Gegenwärtigsein zu verwechseln und daran anschließend zu glauben, dass das Vergangene zu sein aufgehört habe, weil es dem Bewusstsein entzogen, beziehungsweise nur über den Umweg der Erinnerung zugänglich ist. Das Vergangene hat aber lediglich, wie Deleuze verdeutlicht, »zu agieren aufgehört [...] Aber es hat nicht aufgehört zu sein. Ohne Nutzen, inaktiv und ungerührt ist es in einem emphatischen Sinne des Wortes: Es fließt ununterscheidbar mit dem Sein zusammen.«<sup>25</sup>

Deshalb ist das Gedächtnis auch nicht, wie das Archiv-Modell es will, als Bibliotheksgebäude errichtet, in dessen feste Strukturen die Erinnerungen eingespeist und bei entsprechender Gelegenheit in die Gegenwart ›ausgeliehen‹ werden können, sondern es unterliegt aufgrund seiner flüssigen Architektur dem ständigen Wandel einer Verschiebung, da sich mit jeder neu eintreffenden Erinnerung auch das Gesamtgefüge aller bereits vorhandenen Erinnerungen transformiert.

Die ›Umwälzung‹, von der zu Beginn die Rede war, besteht also darin, dass Bergson die traditionellen Bestimmungen des ontologischen

[23] DW, 114.

[24] B., 73.

[25] Ebd., 74. Weiter heißt es an dieser Stelle: »Man kann nicht sagen, dass es ›war‹, denn es ist das Insich-Sein des Seins, es ist die Form, in der sich das Sein in sich erhält

(im Gegensatz zum Gegenwärtigen, das die Form ist, in der sich das Sein verzehrt und sich außer sich setzt).« Ebd.

8 Verhältnisses zwischen Vergangenheit und Gegenwart umkehrt. Das lässt sich auch anhand des Erinnerungsprozesses erläutern. Trotz einer rechtmäßigen Unterscheidung von Vergangenem und Gegenwärtigem – die Vergangenheit ist an sich, die Gegenwart ist nicht – ist die Erfahrung der Gegenwart Bergson zufolge immer schon mit Vergangenem verschmolzen, weil es keine Wahrnehmung gibt, »die nicht mit Erinnerungen gesättigt ist.«<sup>26</sup> Die Gegenwart gewinnt ihre Farben und Stimmungen deshalb hauptsächlich aus der Vergangenheit<sup>27</sup>, weil wir dem, was »unsere Sinne uns unmittelbar und gegenwärtig geben, [...] tausend und abertausend Elemente aus unserer vergangenen Erfahrung«<sup>28</sup> beimesen. Daher lässt sich die Vergangenheit niemals erreichen, »wenn wir uns nicht mit einem Schlage in sie versetzen.«<sup>29</sup> Wir würden eine Erinnerung nämlich nicht als solche erkennen, wäre sie nicht etwas, das sich deutlich gegen die bereits mit Erinnerungen gesättigte aktuelle Wahrnehmung abhebt. Die Bewegungsrichtung der Erinnerung, die »aus dem Dunkeln ins Licht empor taucht«<sup>30</sup>, zeigt sich in Bergsons Gedächtnis-Modell darin, dass sich die Erinnerung nach einem ›Sprung‹ in die virtuelle<sup>31</sup> Vergangenheit in Richtung hin zur Gegenwart aktualisiert, wo sie sich schließlich durch das Verschmelzen mit einer aktuellen Wahrnehmung materialisieren kann.<sup>32</sup> Der dem Erinnerungsprozess vorgeordnete ›Sprung in die Vergangenheit‹ ist, wie Deleuze deutlich macht, ein »Sprung in die Ontologie«<sup>33</sup>, weil er ein plötzliches Sichversetzen in die Vergangenheit im allgemeinen bedeutet: »Wir springen wirklich ins Sein, ins Sein an sich, ins Sein an sich des Vergangenen.«<sup>34</sup> Es geht Bergson nicht in erster Linie um die psychologische Wahrnehmung in einem Erinnerungsprozess, sondern um den Sprung in ein »nicht erinnerbares ontologisches Gedächtnis«.<sup>35</sup> Erst wenn dieser Sprung in die Vergangenheit gesprungen ist, fängt die Erinnerung

[26] Bergson 1991, 18.

[27] Vgl. Rölli 2003, 71.

[28] Ebd.

[29] Ebd., 129.

[30] Bergson 1991, 129.

[31] Um den Begriff des Virtuellen geht es in Abschnitt III.

[32] Ebd., 239.

[33] B., 76.

[34] Ebd.

[35] Ebd.

9 an, nach und nach eine »psychologische Existenz«<sup>36</sup> zu gewinnen, indem sie von einem virtuellen Zustand »durch eine Reihe verschiedener Bewusstseinsstufen«<sup>37</sup> hindurch in den aktuellen Zustand einer Wahrnehmung übergeht.

Die sich hier abzeichnende Fokussierung auf die ontologische Dimension des Gedächtnisses grenzt Bergsons Gedächtnistheorie gegen diejenige Sigmund Freuds ab, die ihren womöglich prägnantesten Ausdruck in dem kurzen Text Notiz über den ›Wunderblock‹ von 1924 findet.<sup>38</sup> Eine gewisse Nähe zwischen Freud und Bergson lässt sich zunächst aufgrund ihrer gemeinsamen Annahme vermuten, dass sich ausnahmslos alle Erinnerungen im ›reinen Gedächtnis‹ beziehungsweise im ›Unbewussten‹ erhalten. Beide interessieren aber zwei unterschiedliche Gesichtspunkte des Gedächtnisses. Freud geht es in erster Linie um die Art und Weise der Aktualisierung von unbewussten Erinnerungen und darum, wie sich diese zurück ins Bewusstsein drängen. Im Zentrum steht dabei die psychologische Frage, welche Schlussfolgerungen das erneute Hervordrängen der Erinnerungen über das Verhältnis zwischen dem ›Unbewussten‹ und dem Bewusstsein zulässt. Die ontologische Dimension des Gedächtnisses kann Freud im Rahmen dieser Fragestellung vernachlässigen. Einem gewissen naturwissenschaftlichen Positivismus nicht ganz abgeneigt, hält er insofern an dem konservativen Archiv-Modell des Gedächtnisses fest, als er zur Verdeutlichung seiner Theorie das Bild eines ›Wunderblocks‹ benutzt, auf dessen Wachstafel sich die Erinnerungen als eingeritzte Spuren erhalten.<sup>39</sup>

Bergson geht es auf der anderen Seite hauptsächlich um die ontologische Frage nach dem Seinsmodus des Gedächtnisses und der Erinnerungen, was ihn die Frage nach den psychologischen Konsequenzen des Erinnerungsvorganges vernachlässigen lässt. Zwar stellt er in *Materie und*

[36] Ebd.

[37] Bergson 1991, 239.

[38] Vgl. Freud 1986. Freuds Gedächtnistheorie nimmt mit dem *Entwurf einer Psychologie* von 1895 fast zeitgleich zur Veröffentlichung von *Materie und Gedächtnis* (1896) ihren Anfang.

[39] Vgl. Freud 1986, 389: »Es ist aber leicht festzustellen, dass die Dauerspuren des Geschriebenen auf der Wachstafel selbst erhalten bleibt und bei geeigneter Belichtung lesbar ist.«

*Gedächtnis* der aktiven Form der Erinnerung durch einen ›ontologischen Sprung‹ in die Vergangenheit auch Erinnerungen zur Seite, die sich der aktiven Kontrolle des Wiedererkennens entziehen und sich als traumartige, zufällig erscheinende und ebenso schnell wieder verschwindende lediglich »launenhaft« aktualisieren.<sup>40</sup> Sie spielen im Rahmen seiner Gedächtnistheorie aber eher eine untergeordnete Rolle, weil es ihm nicht primär um eine psychologische, sondern um die philosophische Dimension des Erinnerungsprozesses geht.<sup>41</sup>

ZUSAMMENFASSUNG I Die an sich seiende ›reine Vergangenheit‹, die sich nicht »in etwas anderem als ihr selbst bewahren muss, weil sie an sich ist, an sich weiterlebt und sich bewahrt«<sup>42</sup>, ist eine der wichtigsten Begriffsschöpfungen Bergsons in *Materie und Gedächtnis*. Sie bezeichnet den virtuellen Seinsmodus der nicht in der gegenwärtigen Erfahrung aktualisierten Erinnerungen. Im Kontext einer durch die Differenzphilosophie in den 1960er Jahren vorangetriebenen Kritik einer ›Metaphysik der Präsenz‹ ist es bemerkenswert, dass bereits Bergson das Phantasma einer lebendigen und sich selbst präsenten Gegenwart kritisiert. Denn auch der Differenzphilosophie geht es im Rahmen ihrer fundamentalen Herrschaftskritik darum, die Hybris eines Subjekts zu unterlaufen, welches die Wirklichkeit dadurch verkennt, dass es aus Selbstbezogenheit heraus die falschen ontologischen Schlüsse zieht. Weil es nicht nur die Gegenwart, sondern auch sich selber als einheitlich und geschlossen fehlinterpretiert, zwingt dieses Subjekt allem Anderen und Unverfügbaren seinen narzisstischen Willen in Form eines reinen und ungeteilten Sinns auf. Auch Freud attackiert die Hybris dieses nur sich selbst vernehmenden Subjekts, allerdings auf eine ganz andere Weise. Es geht ihm um die gewaltsam verdrängten Erinnerungen, die sich ihren Weg

[40] Vgl. Bergson 1991, 79.

[41] Gerade in ihrer Komplementarität berühren sich die Gedächtnistheorien von Freud und Bergson aber auch auf eine eigentümliche Weise. Deleuze thematisiert diese Beziehung im vierten Abschnitt des

2. Kapitels aus *Differenz und Wiederholung* im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit dem Freudschen Wiederholungsbegriff. Vgl. DW. 130ff.

[42] Vgl. P, 50.

11 zurück ins Bewusstsein bahnen, um das sich in Sicherheit wählende Subjekt zu stören, zu unterbrechen und zu irritieren.

## II. Die drei konstitutiven Paradoxata der ›reinen Vergangenheit‹

Im zweiten Kapitel von *Differenz und Wiederholung* wirft Deleuze die Frage nach einer ›reinen Vergangenheit‹ erneut auf und vertieft ihre ontologische Problematik, indem er sie durch die dunklen Abgründe des Zeitbewusstseins<sup>43</sup> führt. Diese klaffen unter anderem in den nicht enden wollenden Paradoxien der miteinander verkeilten Zeitdimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf. In Bezug auf die ›reine Vergangenheit‹ entstehen so drei »konstitutive Paradoxata«.<sup>44</sup>

Das erste Paradox der reinen Vergangenheit betrifft die Gleichzeitigkeit der Vergangenheit mit der Gegenwart, die sie einmal war. Die Gegenwart kann nur dann vergehen und vergangen sein, wenn sie zur gleichen Zeit ihrer Bildung auch eine Vergangenheitsdimension besitzt.<sup>45</sup>

Niemals würde eine Gegenwart vergehen, wenn sie nicht ›zur gleichen Zeit‹ vergangen wie gegenwärtig wäre; niemals würde sich eine Vergangenheit bilden, wenn sie nicht zunächst ›zur gleichen Zeit‹ als die Gegenwart gewesen ist [...]. Darum nämlich, weil die Vergangenheit zu sich selbst als Gegenwart gleichzeitig ist, geht jede Gegenwart vorüber und vergeht zu Gunsten einer neuen Gegenwart.<sup>46</sup>

Das zweite Paradox entsteht aufgrund der Koexistenz der gesamten Vergangenheit mit jeder neuen Gegenwart, bezüglich derer sie vergangen ist. Es folgt aus dem ersten Paradox: Die Vergangenheit bildet sich nicht erst, nachdem sie gegenwärtig war. Vielmehr verweist die Gleichzeitigkeit der Vergangenheit mit der Gegenwart darauf, dass die

[43] Vgl. Gloy 2008, 162.

[44] DW, 113.

[45] Vgl. Rölli 2003, 296.

[46] DW, 113. Vgl. auch: B, 78.

[47] DW, 114.

gesamte Vergangenheit mit jeder neuen Gegenwart koexistiert und in jeder Gegenwart insistiert: »Wenn nämlich jede Vergangenheit gleichzeitig zu der Gegenwart ist, so koexistiert die gesamte Vergangenheit mit der neuen Gegenwart, bezüglich welcher sie nun vergangen ist.«<sup>47</sup> Hier bezieht sich Deleuze auf Bergsons Annahme, die Gegenwart sei lediglich die gesamte Vergangenheit im Zustand größter Kontraktion beziehungsweise der aktuelle und aktive »Grenzfall des Gedächtnisses«.<sup>48</sup>

Das dritte Paradox betrifft die Präexistenz der Vergangenheit als ›reines‹, ›allgemeines‹ oder ›substantielles‹ Element der Zeit und ergänzt somit die beiden anderen Paradoxata der Gleichzeitigkeit und der Koexistenz. Es bezeichnet das Vorausgesetzt-Sein der Vergangenheit gegenüber der vorübergehenden Gegenwart:

Jede Vergangenheit ist gleichzeitig zur Gegenwart, die sie gewesen ist, jede Vergangenheit koexistiert mit der Gegenwart, bezüglich welcher sie vergangen ist, aber das reine Element der Vergangenheit allgemein ist gegenüber der Gegenwart, die vergeht, präexistent.<sup>49</sup>

Die reine Vergangenheit prägt somit ein »reines, allgemeines Element apriori aller Zeit«,<sup>50</sup> weil sie niemals gegenwärtig, wohl aber präexistent gegenüber jeder Form von Gegenwart überhaupt ist.

Widersinnig wirken die Widersprüche der drei Paradoxata der reinen Vergangenheit lediglich vor dem Hintergrund eines sukzessionslogischen Verständnisses von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Wie problematisch dieses Verständnis ist, kristallisiert sich bereits durch das begriffliche Kreieren der Paradoxata um Gleichzeitigkeit, Koexistenz und Präexistenz heraus, das auch die vulgäre Reduzierung der Vergangenheit auf eine ›gewesene Gegenwart‹ als fragwürdig erscheinen lässt. In Differenz und Wiederholung findet sich daher in Abgrenzung zur modalen Zeitphilosophie der Entwurf einer a-chronologischen Zeit, die nicht

[48] Bergson 1991, 164.

[49] Ebd., 114.

[50] Ebd.

nach dem sukzessiven Schema einer Abfolge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft abläuft, sondern sich einer Vielheit nebeneinander möglicher Zeitdimensionen öffnet. Das sukzessionslogische Zeit-Modell der Repräsentation soll auf diese Weise in ein simultaneitätslogisches Zeit-Modell der ›Ko-Präsenz‹ verwandelt werden, welches der paradoxalen Struktur der Zeitdimensionen gerecht zu werden vermag.<sup>51</sup>

ZUSAMMENFASSUNG II Deleuze fundiert Bergsons ontologische Rede von einer ›reinen Vergangenheit‹, indem er ihre transzendentalen Bedingungen freilegt. Das zeigt sich in einer apriorischen ›reinen Vergangenheit‹, deren Ableitungen und Dimensionen Gegenwart und Zukunft sind. Die Vergangenheit leitet sich auf diese Weise also nicht wie im repräsentationslogischen Modell aus der Gegenwart und ihren Repräsentationen ab. Im Gegenteil: Sie wird von jeder Repräsentation in der Gegenwart als »substantielles Element der Zeit«<sup>52</sup> apriori vorausgesetzt und kann somit selber nicht repräsentiert werden. In Bezug auf ›Gedächtnis und Erinnerung‹ folgt daraus, dass eine Erinnerung nicht lediglich der in der Gegenwart re-präsentierte Abklatsch ihrer selbst ist, sondern immer auch ein Werden bedeutet, das etwas Neues und Unbekanntes enthält. Hier findet also ebenfalls – in Bezug auf das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart – eine ›Umwälzung‹ der Repräsentationslogik statt, die zugleich deren radikale Kritik ist.

### III. Das Virtuelle

Wie Bergson in *Materie und Gedächtnis* beruft sich auch Deleuze in *Differenz und Wiederholung* auf den Begriff der »Virtualität«.<sup>53</sup> Bei Bergson bezeichnet ›Virtualität‹ den Seinsmodus der reinen und nicht-aktualisierten

[51] Prägnant fasst Deleuze dieses Vorhaben noch einmal in einem späten Aufsatz aus Kritik und Klinik zusammen: »Die Abfolge der drei Stasen Gewesenes, Gegenwärtiges, Zukünftiges weicht der Ko-Präsenz oder Simultaneität der drei Extasen,

nämlich des Seins des Gewesenen, des Seins des Gegenwärtigen und des Seins des Zukünftigen. Die Gegenwart ist das Sein des Gegenwärtigen, aber auch das Sein des Vergangenen und des Zukünftigen.« KK, 129.

[52] DW, 114.

Erinnerungen, die im virtuellen Gedächtnis an sich existieren. Deleuze versucht dieses Verständnis von Virtualität differenzphilosophisch zu schärfen, indem er in seiner Begriffsverwendung den Schwerpunkt auf die Kritik und Korrektur der Kategorie des ›Möglichen‹ legt.<sup>54</sup> Das ›Virtuelle‹ unterscheidet sich Deleuze zufolge vom Möglichen in zweierlei Hinsicht: Zum einen steht das Mögliche dem Wirklichen gegenüber, während das Virtuelle dem Aktuellen entgegengesetzt ist. Das Mögliche hat also keine Realität, obwohl es Aktualität haben kann. Das Virtuelle ist umgekehrt nicht aktuell, »besitzt aber als solches Realität«<sup>55</sup>. Die lakonische Formel, die Deleuze in verschiedenen Zusammenhängen zur Verdeutlichung dieses Unterschieds heranzieht, stammt von Marcel Proust. Das Virtuelle ist demnach »real ohne aktuell zu sein, ideal ohne abstrakt zu sein.«<sup>56</sup> Diese Begriffsverwendung unterläuft ein herkömmliches Verständnis von Virtualität, wie es sich beispielsweise in ›medientheoretischen Diskursen‹ zunehmend durchsetzt. Dieses Verständnis geht davon aus, dass es sich bei dem Virtuellen lediglich um ein ›Trugbild‹ handelt, das Sein und Schein, Reales und Imaginäres ununterscheidbar werden lässt.<sup>57</sup> Eine Verkennung des Virtualitätsbegriffs spiegelt sich auch in einer häufig anzutreffenden alltagssprachlichen Verwendung wieder, etwa wenn man auf den Ausruf stößt: »Das ist doch virtuell!« Dieser soll einem in den meisten Fällen signalisieren, dass etwas nichts mit der Realität zu tun hat, sondern unwirklich und fantasiert ist. Ebenso wird allzu gerne ein ›Ideal‹ als »zu abstrakt und nicht realisierbar« abqualifiziert, um dem Vorwurf Ausdruck zu verleihen, dass

[53] Der Begriff der Virtualität ist ein zentraler Begriff der Deleuzeschen Philosophie insgesamt. Vgl. zum Beispiel DW, 265: »Wir haben nicht davon abgesehen uns auf das Virtuelle zu berufen.« Noch der letzte Text, den Deleuze veröffentlicht hat, bevor er sich am 4. November 1995 das Leben nahm (Immanenz: ein Leben... vgl. Fn.7), war der erste Teil eines Projekts, in dem er den Begriff des Virtuellen vertiefen wollte, den er seiner Meinung nach noch nicht

genügend verdeutlicht hatte. Dieses Projekt blieb bis auf einen weiteren Text, der als Anhang in der Taschenbuchausgabe der Dialogues mit Claire Parnet erschien, unvollendet. Vgl. Lapoujade 2003, 365.

[54] Vgl. DW, 269.

[55] B, 122. Vgl. auch DW, 267.

[56] Vgl. DW, 264.

[57] Vgl. Rölli, 2003, 44.

es sich bei einem Anspruch lediglich um einen Wunschtraum handelt, der nicht in die Wirklichkeit ›umgesetzt‹ werden kann. Eine ganz andere Begriffsverwendung findet sich bei Deleuze: »Das Virtuelle ist die Realität der Struktur«<sup>58</sup>, einer Struktur nämlich, die sich – selber einem ständigen Wandel unterworfen – in ihren Differenzierungs- und Fluchtlinien fortlaufend aktualisiert. Das Virtuelle insistiert beständig in der Wirklichkeit, indem es seine Aktualisierungen in »schöpferischen Wiederholungen«<sup>59</sup> hervorbringt. An dieser Stelle zeigt sich der spezifische ›Post-Strukturalismus‹ von Deleuze, der die Struktur selber in Bewegung versetzt, indem er ihr eine genetische Dimension verleiht: Die Realität der Struktur differenziert sich als Virtuelles permanent selber.

Erläutern lässt sich das beispielsweise anhand der Traumerzählung, in der sich der Inhalt des Traums überhaupt erst durch das Erzählen herauskristallisiert. Die Aktualisierung der Erinnerung des Traums durch das Erzählen desselben verschiebt fortlaufend die bewegliche Struktur des virtuellen Gedächtnisses, weil die Materialisierung der Erinnerung in der Wahrnehmung (Sprechen) die Erinnerung permanent als sich selbst differenzierende Wiederholung ins Gedächtnis zurückkehren lässt. Wir haben, wie Bergson es ausdrückt, schlichtweg »im aktuellen Augenblick eine Erinnerung an diesen Augenblick.«<sup>60</sup> Indem ich mich also an den Traum erinnere, verändert sich bereits die Erinnerung, auf die ich mich gerade versuche zu beziehen, weil die Wahrnehmung des Erinnerungsversuches alle anderen Erinnerungen in meinem Gedächtnis und ihr strukturelles Verhältnis zueinander verschiebt. Die sich hier andeutende Prozessualität macht eine sukzessionslogische beziehungsweise lineare Betrachtungsweise unmöglich, weil sich gewissermaßen alles an allen Ecken und Enden permanent in Bewegung befindet. Genau diese Bewegung will Deleuze als ›Verzeitlichung der Zeit‹ in ein philosophisches Denken einführen, das sich *Differenz und Wiederholung* zu den engsten Verbündeten macht: Wenn ich B sage und mich dabei auf

[58] DW, 264.

[59] Vgl. DW, 125.

[60] Vgl. Bergson 1928, 123.

A beziehe, hat sich A dadurch schon verändert, so dass meine Aussage B fragwürdig geworden ist, um sich als Problem C zu wiederholen usw. usf. So auch im Traumbericht: Von Interesse ist nicht, ›wie der Traum wirklich gewesen ist‹, sondern wie er sich im Rahmen einer Erzählung aktualisiert und dabei der zeitlosen Struktur des Unbewussten zum Ausdruck verhilft. ›Zeitlos‹ bedeutet dann aber nur noch: nicht sukzessionslogisch, sondern simultaneitätslogisch.

Der zweite Unterschied zwischen dem Virtuellen und dem Möglichen besteht darin, dass sich das Virtuelle aktualisiert, während sich das Mögliche nur realisiert (oder eben nicht realisiert). Dieser Prozess der Realisierung gehorcht dabei »zwei allgemeinen Regeln: Er verfährt nach Gleichartigkeit und ist limitativ.«<sup>61</sup> Gleichartig ist der Prozess der Realisierung, weil dem Wirklichen im Vergleich zum Möglichen »lediglich die Existenz oder die Realität« hinzutritt.<sup>62</sup> Vom Begrifflichen her besteht kein Unterschied zwischen ihnen: Das Wirkliche ist lediglich das Bild des Möglichen, das es realisiert. Limitativ ist der Prozess der Realisierung, weil man durch sie bestimmte Möglichkeiten »zurückgedrängt und verhindert wähnt, während andere ins Wirkliche übergehen.«<sup>63</sup> Das Wirkliche bedeutet immer auch einen Ausschluss von unendlich vielen Möglichkeiten. Im Gegensatz hierzu braucht sich das Virtuelle gar nicht zu realisieren, sondern es aktualisiert sich. Die bestimmenden Regeln der Aktualisierung sind daher nicht Gleichartigkeit und Limitation, sondern »Divergenz sowie schöpferisches Hervorbringen.«<sup>64</sup> Das Virtuelle muss, um sich zu aktualisieren, »seine eigenen Aktualisierungslinien in positiven Akten erschaffen«<sup>65</sup>, weil das Aktuelle dem Virtuellen nicht ähnelt. Im Prozess der Aktualisierung zählt also in erster Linie der Unterschied zwischen dem Virtuellen, von dem ausgegangen wird, und den aktuellen Momenten, zu denen man gelangt.

Deleuze weist daher in *Differenz und Wiederholung* ausdrücklich den Begriff des Möglichen zugunsten desjenigen der Virtualität zurück. In

[61] B, 122.

[62] Vgl. ebd.

[63] Vgl. Ebd.

[64] Vgl. Ebd., 123.

[65] Vgl. Ebd.

der Scheinaktualität des Möglichen hat man sich bereits im Voraus ein fertiges Wirkliches konstruiert, das vorgeformt ist, weil es seiner Existenz vorausgeht. Das Mögliche gleicht dem Wirklichen dann, als sei es »von einem einmal fertigen Abziehbild abgezogen worden«<sup>66</sup>, und ist lediglich ein abgewandelter Doppelgänger der Wirklichkeit. Ganz im Gegensatz zu diesem »Hokuspokus«<sup>67</sup> ist die Aktualisierung »stets eine wirkliche Schöpfung«<sup>68</sup>, weil sie Differenzierungslinien erschafft, die etwas Neues und vollkommen Unbekanntes hervorbringen können.

Am besten ließe sich das vielleicht – in aller Kürze – am Beispiel der Kunst erläutern, die niemals bloß dasjenige, was bereits vorher als möglich erschien, ›in die Tat‹ umsetzt um es dann an die Wände eines Museums zu heften. Ganz im Gegenteil: die Kunst überschreitet die Grenzen dessen, was überhaupt für möglich gehalten wird, und versucht, wie Paul Klee es einmal in Bezug auf die Malerei ausgedrückt hat, etwas sichtbar zu machen, das bisher im Verborgenen geblieben ist.<sup>69</sup> In dieser Überschreitung des Möglichen liegt die schöpferische Kraft der Aktualisierung des Virtuellen, so wie Deleuze sie versteht. Hier lässt sich auch an den von ihm gemachten Vergleich von Malerei und Philosophie anknüpfen. Denn wie die Malerei bedarf auch die Philosophie Deleuze zufolge »jener Revolution, die die Wendung von der Repräsentation zur abstrakten Kunst bewerkstelligt«<sup>70</sup>. Nur auf dem Wege einer radikalen Kritik der Kategorien der Repräsentation kann die Philosophie das Undenkbare in Form einer neuen ›Farbe des Begriffs‹ ins Denken einführen, indem sie ein Problem stellt, das uns »zum Denken nötigt.«<sup>71</sup>

ZUSAMMENFASSUNG III Ein Problem das ›zum Denken nötig‹ ist für Deleuze das Virtuelle. Es besitzt die ›Realität einer zu erfüllenden Aufgabe, nämlich die eines zu lösenden Problems.«<sup>72</sup> Dieses Problem

[66] Ebd., 124.

[67] Ebd. 123.

[68] DW, 268.

[69] »Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar.« Zitiert nach: <http://pfs.kilu.de/papers/paper-kunst-sichtbar.pdf>

[70] Ebd. 345.

[71] DW, 184.

[72] Ebd. 268.

verschiebt sich aber permanent selber mit seinen Lösungen, weshalb es zwar »die Lösungen ausrichtet, bedingt und erzeugt«<sup>73</sup>, diese Lösungen dann aber nicht mehr den Bedingungen des Problems ähneln. Wie sehr wir es auch drehen und wenden: Mit jeder Lösung tauchen neue Probleme auf, die sich uns immer weiter auf den Abwegen eines Denkens verlieren lassen, welches keinen Anfang und kein Ende zu kennen scheint, sondern nur die Wiederholung, welche als Differenz zurückkehrt. Diese »Philosophie der Wiederholung«<sup>74</sup> findet in *Differenz und Wiederholung* ihren Ausdruck darin, dass sich das ›virtuelle Gedächtnis der Philosophiegeschichte‹ aktualisiert, indem die Gedächtnistheorie Bergsons und dessen Begriffschöpfung des Virtuellen differenzphilosophisch neuformuliert werden. Im aktualisierten Begriff des Virtuellen wiederholt sich, was Deleuze zu den »Bedingungen einer wahrhaften Kritik und einer wahrhaften Schöpfung«<sup>75</sup> erklärt: Durch die Verwerfung der Kategorie des Möglichen zerstört er ein »Bild des Denkens, das sich selbst voraussetzt«<sup>76</sup>, und durch die Aktualisierung eines sich permanent verschiebenden philosophischen Problems führt er zu einer schöpferischen »Genese des Denkakts im Denken selbst«<sup>77</sup>. Deleuze überschreitet somit Bergsons allein auf das Gedächtnis reduzierten Begriff der Virtualität, indem er ihm eine Dimension des Werdens verleiht.

#### *Schluss: ›Revolutionär-Werden‹*

Die auf der Kritik des Begriffs der Möglichkeit und der damit verbundenen Konzeption einer differentiellen Virtualität aufbauende Theorie des Werdens weitet Deleuze zusammen mit Felix Guattari 1991 in *Was ist Philosophie?* zu einen affirmativen Begriff der Revolution aus. Dieser geht nicht von der Frage aus, wie die Revolution »innerhalb eines notwendig

[73] Vgl. ebd.

[74] Vgl. ebd. 129.

[75] Vgl. ebd. 182.

[76] Vgl. ebd.

[77] Vgl. ebd.

19 relativen gesellschaftlichen Feldes durchgeführt werden kann«, sondern begreift sie als »Präsentation des Unendlichen im Hier-und-Jetzt, die nichts Vernünftiges oder selbst Verständiges umfasst«. <sup>78</sup> Diese revolutionäre ›Präsentation des Unendlichen im Hier und Jetzt‹ zeigt sich im Aktuellen und im Anders-Werden:

Das Neue, Interessante, das ist das Aktuelle. Nicht das, was wir sind, vielmehr das, was wir werden, was wir dabei sind zu werden, das heißt das Andere, unser Anders-Werden ist das Aktuelle. Das Gegenwärtige dagegen ist das, was wir sind und dadurch gerade auch schon wieder nicht mehr sind. Wir müssen nicht nur den Teil des Vergangenen und den des Gegenwärtigen unterscheiden, sondern tiefer noch den des Gegenwärtigen und den des Aktuellen. Das heißt nicht, dass das Aktuelle noch die – womöglich – utopische Vorahnung einer Zukunft unserer Geschichte sei; es ist vielmehr das Jetzt unseres Werdens. <sup>79</sup>

In dieser Passage leuchten zwar noch einmal die kräftigen philosophischen Farben Bergsons auf, es wird aber auch deutlich, dass Deleuze/Guattari sich nicht mit einer Theorie des Gedächtnisses und der ›reinen Vergangenheit‹ begnügen wollen. Vielmehr geht es ihnen darum zu zeigen, auf welche Weise sich das von Bergson bereits angedeutete ›Nagen der Vergangenheit an der Zukunft‹<sup>80</sup>, diese tiefe Unterscheidung des Gegenwärtigen und des Aktuellen, als ›Jetzt unseres Werdens‹ artikuliert. Genauso wie die Kunst das Unsichtbare sichtbar oder das Unerhörte hörbar macht und die Philosophie das Udenkbare als Problemstellung ins Denken einführt, kann die Revolution ein Werden auslösen, das die engen Grenzen von Möglichkeit und Wirklichkeit aufsprengt. Daher beruht der ›Erfolg einer Revolution‹<sup>81</sup> nur in ihr selbst und nicht in den Folgen, zu der sie (›möglicherweise‹) führt. Das betrifft auch ganz

[78] Vgl. WP, 116.

[79] Vgl. ebd., 130.

[80] Vgl. Fn. 20.

[81] Vgl. WP, 209.

deziert die Philosophie. Für Deleuze/Guattari besteht der Gegenstand der Philosophie weder darin »das Ewige kontemplativ zu betrachten noch die Geschichte zu reflektieren, sondern darin, unsere aktuellen Pflichten zu diagnostizieren: ein Revolutionär-Werden, das [...] weder mit der Vergangenheit noch mit der Gegenwart, noch mit der Zukunft der Revolutionen zusammenfällt.«<sup>82</sup>

Dieses ›Revolutionär-Werden‹ kann auch im Denken stattfinden, wenn es diesem gelingt sich aus den Fesseln der repräsentationslogischen Herrschaft zu befreien und zu bewerkstelligen, »dass die Wiederholung für sich selbst, die Differenz an sich selbst« ist.<sup>83</sup> Dann werden sich die Probleme auf die ihnen eigene und aufregende Weise wiederholen, indem sie sich als Differenz in den Horizont unseres Denkens eintragen.

[82] Vgl. ebd. 131.

[83] DW, 140.

In A. sind die mit Siglen versehenen Werke von Deleuze angeführt.  
In B. findet sich die verwendete Sekundärliteratur.

## A.

ABC mit Claire Parnet, *Abécédaire*, Fernsehinterview von 1988/89, Düsseldorf: Zweitausendeins, 2009.

B Bergson zur Einführung, übersetzt von Martin Weinemann, Hamburg: Junius, 1989.

KK *Kritik und Klinik*, übersetzt von Joseph Vogl, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

DW *Differenz und Wiederholung*, übersetzt von Joseph Vogl, München: Fink, 1992.

I *Die Immanenz: ein Leben...*, in: Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie, hg. Von Friedrich Balke und Joseph Vogl, München: Fink, 1996, S. 29-33.

BB *Das Bewegungs-Bild. Kino 1*, übersetzt von Ulrich Christians und Ulrike Bokelmann, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

ZB *Das Zeit-Bild. Kino 2*, übersetzt von Klaus Englert, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

LS *Logik des Sinns*, übersetzt von Bernhard Dieckmann, Frankfurt am Main, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

WP mit Felix Guattari, Was ist Philosophie? Übersetzt von Bernhard Schwibs und Joseph Vogl, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

U *Unterhandlungen 1972–1990*, übersetzt von Gustav Roßler, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

PZ *Proust und die Zeichen*, übersetzt von Henriette Beese, Berlin: Merve, 1993.

## B.

BADIOU, ALAIN, *Deleuze. Das Geschrei des Seins*, übersetzt von Gernot

Kameke, Berlin: Diaphanes, 2003.

BERGSON, HENRI, *Materie und Gedächtnis*, übersetzt von Julius Frankenberger, Hamburg: Meiner, 1991.

BERGSON, HENRI, »Die Erinnerung des Gegenwärtigen und das falsche Wiedererinnern«, in: *Die seelische Energie. Aufsätze und Vorträge*, Jena: Eugen Diederichs, 1928.

DERRIDA, JACQUES, *Die Schrift und die Differenz*, übersetzt von Rudolf Gasché, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

FREUD, SIGMUND, »Notiz über den Wunderblock«, in: Ders. *Gesammelte Schriften* Bd. 13, S. 387-91, Frankfurt am Main: Fischer, 1986.

GLOY, KAREN, *Philosophiegeschichte der Zeit*, München: Fink, 2008.

LAPOUJADE, DANIEL (Hg.), *Gilles Deleuze. Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974*, übersetzt von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

RÖLLI, MARC, *Der transzendente Empirismus des Gilles Deleuze*, Wien: Turia und Kant, 2003.

RÖLLI, MARC, »Die zwei Gedächtnisse des Henri Bergson«, in: Lotz, Christian (Hg.), *Erinnerung*, S. 61-78. München: Fink, 2004.

SCHAUB, MIRJAM, *Gilles Deleuze im Wunderland: Zeit- als Ereignisphilosophie*, München: Fink, 2003.