

Lärmender Unsinn und Oberflächeneffekte

Der Körper und das unkörperliche Ereignis im Denken
von Gilles Deleuze

Angelika Seppi

Spätestens seit den 1980er Jahren ist im Zuge der vermehrten Kritik am cartesianischen Denken und dem rationalistischen Modell ein weitreichender Paradigmenwandel in den Geistes- und Kulturwissenschaften festzustellen, der sich unter das Schlagwort der »Wiederkehr des Körpers« stellen lässt.¹ Dabei vollzieht sich die viel beschworene Wiederkehr des Körpers unter zwei gegensätzlichen Vorzeichen: Unter dem Vorzeichen des *cultural turn* wird der Körper als historisches Produkt vielfältiger kultureller Ein- und Beschreibungen wiederentdeckt, unter dem Vorzeichen des *natural/material turn* dagegen als letztes Bindeglied zur (sogenannten) Natur, als letzter Realitätsgarant, als Konkretes inmitten des Abstrakten, als Festes und Geschlossenes inmitten der allgemeinen diskursiven Verflüssigung.² Weder der einen, noch der anderen Position zurechenbar, manifestiert sich der Körper in den Schriften von Gilles Deleuze (und Félix Guattari) auf der Ebene seiner Aktualität zwar als historisches Produkt innerhalb einer (immer auch) diskursiven Bedeutungsordnung, die Aktualisierung selbst verweist aber auf eine nicht zu reduzierende Ebene der Virtualität, die sich gegen jegliche Einrahmung – in welches Zeichenregime auch immer – sperrt. Als Scharnier zwischen Aktualität und Virtualität widersetzt sich der Körper sowohl der Reduktion auf seine historisch-signifikativen Komponenten als auch seiner Naturalisierung und sprengt in seinem Widerstand die althergebrachten Dichotomien von Natur und Kultur, von Materie und Geist, auf denen die genannten Reduktionen fußen.

Wenn sich die folgenden Bemerkungen den Körpern *und* den unkörperlichen Ereignissen im Denken von Gilles Deleuze zuwenden, so verfolgen sie

¹ | Kemper, Dietmar und Wulf, Christoph: *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt a.M. 1982.

² | Schroer, Markus (Hg.): *Soziologie des Körpers*, Frankfurt a.M. 2005, S. 22.

dabei ein nicht-dialektisches, materialistisches Denken, das sich von klassisch materialistischen Positionen insofern unterscheidet, als das Prinzip der Negation zurückgewiesen und der Versuch unternommen wird, sich außerhalb der herkömmlichen binären Logik von Materie und Geist, von Wirklichkeit und Idealität zu positionieren.³ In Anknüpfung an Deleuze, aber auch an Jacques Derrida, ist damit der Versuch gewagt, ein Denken außerhalb jener Logik zu entwerfen, »die Wirklichkeit (präsent, aktuell, empirisch, lebendig – oder nicht) und Idealität (regulative oder absolute Nicht-Präsenz) unterscheidet oder einander gegenüberstellt«.⁴ Der Versuchung eines solchen Denkens stattgebend, wird im Folgenden in erster Linie der *ontologischen* und *epistemologischen Dimension* der Neubestimmung des Verhältnisses von Körper und unkörperlichem Ereignis nachgegangen, die in den Arbeiten Deleuzes zu finden ist. In Anlehnung an die Stoiker entfaltet Deleuze in der *Logik des Sinns* die zweifache Reihe der Körper und Dingzustände einerseits, der unkörperlichen Ereignisse andererseits. Während die Körper und Dingzustände in einer kosmischen Gegenwart existieren, stehen die Ereignisse als Oberflächenwirkungen für ein Außersein, für ein Unkörperliches, das im eigentlichen Sinne nicht existiert, sondern insistiert oder subsistiert. Damit ist das Sein nicht länger der höchste Begriff, »[...] sondern Etwas, *aliquid*, insofern es das Sein und das Nichtsein, die Existenzen und die Insistenzen subsumiert«.⁵ In ontologischer und epistemologischer Hinsicht zielt die Neubestimmung des Verhältnisses von Körper und unkörperlichem Ereignis auf eine Umkehrung des Platonismus.⁶ Ihre Dringlichkeit bezieht sich aber auf die *ethische Dimension*, in Hinsicht auf eine zukünftige Ethik, deren Imperativ darin bestünde, sich des Ereignisses als würdig zu erweisen: »dessen würdig werden, was uns zustößt, darin also das Ereignis wollen und freilegen, der Sohn seiner eigenen Ereignisse und

3 | Zur näheren Charakterisierung eines nicht-dialektischen Materialismus vgl. den Beitrag von Cheah, Pheng: »Nondialectical Materialism«, in: Coole, Diana und Frost, Samantha (Hg.): *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham 2010, S. 70-92.

4 | Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale* [Spectres de Marx, 1993], übers. von Susanne Lüdemann, Frankfurt a.M. 2004, S. 93-94.

5 | Deleuze, Gilles: *Logik des Sinns* [Logique du sens, 1969], übers. von Bernhard Dieckmann, Frankfurt a.M. 1993, S. 22.

6 | Gerade in Hinsicht auf eine Umkehrung des Platonismus wird Deleuzes Betonung der Autonomie der immateriellen, unkörperlichen Wirkungen oder Ereignisse als keinesfalls widersprüchliche, sondern als notwendige Bedingung einer Philosophie der Materie und des Körpers auszuweisen sein.

dadurch neugeboren werden, sich abermals eine Geburt verschaffen, mit der eigenen fleischlichen Geburt brechen«.⁷

EVENTUM TANTUM

Sich des Ereignisses als würdig zu erweisen, dessen würdig werden, was uns zustößt, darin also das Ereignis wollen und freilegen: »Uns« ist hier stets dieser oder jener spezifische Körper, der da ist, hier und jetzt, an diesem Ort, zu dieser Zeit, während »das Ereignis«, dessen sich dieser oder jener spezifische Körper als würdig zu erweisen hat, von einem gänzlich anderen Ort und einer gänzlich anderen Zeit auf uns kommt. Wie die Wunde im Werk von Joe Bousquets, gibt es das Ereignis schon vor diesem oder jenem aktuellen Körper, vor mir, um von mir verkörpert zu werden.⁸ Dessen würdig zu werden, was uns zustößt, setzt zunächst eine Öffnung voraus, für das, was kommt, »für das Ereignis«, das man nach Derrida »nicht als solches erwarten und also auch nicht im Voraus erkennen kann, für das Ereignis als das Fremde selbst, für jemanden [ihn oder sie], für den man im Eingedenken der Hoffnung immer einen Platz freihalten muß [...].«⁹ Das Ereignis, das es immer schon vor uns gab, ist zugleich an eine irreduzible Zukünftigkeit gebunden: an die Singularität dessen, das in der Zukunft in aller nicht antizipierbaren Andersheit ankommen wird. Das Ereignis geht mitunter nie zur Gänze in dem auf, was gegenwärtig eintritt. Ihm ist vielmehr eine wesentlich doppelte Struktur zu eigen, die sich nicht nur der Gegenwart entzieht, sondern diese als in sich selbst unidentische und ungegenwärtige ausweist:

»In jedem Ereignis gibt es den gegenwärtigen Augenblick der Verwirklichung, jenen, in dem das Ereignis sich in einem Dingzustand, einem Individuum, einer Person verkörpert und den man mit der Aussage bezeichnet: Nun ist der Augenblick gekommen; und die Zukunft und die Vergangenheit des Ereignisses sind nur in Funktion dieser definitiven Gegenwart, vom Standpunkt desjenigen aus beurteilbar, der letztere verkörpert. Andererseits aber gibt es die Zukunft und die Vergangenheit des Ereignisses an sich, das jeder Gegenwart ausweicht, weil es von den Begrenzungen eines Dingzustandes frei, weil es unpersönlich und präindividuell, neutral, weder allgemein noch besonders ist, *eventum tantum* [...].«¹⁰

7 | Ebd., S. 187.

8 | Deleuze bezieht sich auf das Werk Joe Bousquets in Hinsicht auf die darin ausgetragene Auseinandersetzung mit den Themen der Verwundung, des Ereignisses und der Sprache. Vgl. Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 186.

9 | Derrida: *Marx' Gespenster*, a.a.O., S. 96f.

10 | Vgl. Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 189.

Der zweifachen Reihe von Körper und unkörperlichem Ereignis entsprechen Deleuze zufolge zwei komplementäre Lesarten der Zeit. In Hinsicht auf die Körper und Dingzustände manifestiert sich die Zeit als Chronos, als kosmische Gegenwart, die das Weltganze umfasst. In Hinsicht auf die unkörperlichen Ereignisse dagegen insistiert die Zeit als Äon, als reiner Infinitiv, als reines Werden, »das sich bis ins Unendliche in Vergangenheit und Zukunft teilt und dabei stets der Gegenwart ausweicht«.¹¹ Entsprechend den beiden Lesarten der Zeit sind die Idealität oder Virtualität des Ereignisses und die Wirklichkeit oder Aktualität des Körpers als einander komplementär zu denken. Die Idealität oder Virtualität des Ereignisses und seine Zeit, Äon, finden sich der Wirklichkeit oder Aktualität des Körpers und seiner Zeit, Chronos, gerade nicht als transzendentale Instanz gegenübergestellt. Die Idealität oder Virtualität des Ereignisses insistieren oder subsistieren vielmehr in der Wirklichkeit oder Aktualität des Körpers selbst, in der Aktualität des Körpers, den es als Quasi-Ursache, als Operateur des Ereignisses zu denken gilt.¹² In Hinsicht auf die wesentliche Doppelstruktur des Ereignisses ist der Versuch, den Körper als Quasi-Ursache, als Operateur des Ereignisses zu bedenken, an die Herausforderung gebunden, mit der idealen, mechanischen oder dialektischen Opposition zwischen Wirklichem und Nichtwirklichem, zwischen Gegenwärtigem und Nichtgegenwärtigem, zwischen Chronos und Äon zu brechen und damit mit dem Konzept einer allgemeinen, aus der sukzessiven Verkettung gegenwärtiger Augenblicke bestehenden Zeitlichkeit selbst.¹³ Insoweit es den Körper jenseits der Opposition zwischen Wirklichem und Nichtwirklichem, zwischen Gegenwärtigen und Nichtgegenwärtigen, zwischen Chronos und Äon zu erwägen gilt, wird er als Grenzgänger seines eigenen Vermögens in den Blick genommen, eines Vermögens, das vielleicht in nichts anderem besteht, als sein Vermögen im Empfang des Ereignisses zu erweitern, um auf diese Weise und in einem radikalen Sinn ein anderer Körper zu werden.

BRUCHZAHLEN UND INKOMMENSURABLE GRÖSSEN

In Deleuzes Dialogen mit Claire Pernet heißt es:

»Das Werden ist eine Geographie, das sind Richtungen und Verläufe, Eingänge und Ausgänge. Es gibt ein Frau-Werden, das nicht in den Frauen aufgeht, nicht in deren Zukunft und nicht in deren Vergangenheit, und in dieses Werden müssen Frauen eintreten, um aus ihrer Vergangenheit und ihrer Zukunft, ihrer Geschichte, herauszutreten. Es gibt ein

11 | Ebd., S. 19f.

12 | Vgl. ebd., S. 186.

13 | Vgl. Derrida: *Marx' Gespenster*, a.a.O., S. 103.

Revolutionär-Werden, das nicht identisch ist mit der Zukunft der Revolution und das nicht zwangsläufig durch die und in den Militanten sich abspielt. Es gibt ein Philosophie-Werden, das nichts gemein hat mit einer Geschichte der Philosophie, das vielmehr durch jene und in jenen vor sich geht, welche die Philosophiegeschichte nicht einzuordnen vermag.“¹⁴

Muss es demnach nicht auch ein Körper-Werden geben, das sich nicht auf die Vergangenheit, nicht auf die Gegenwart und noch nicht einmal auf die Zukunft eines Körpers reduzieren lässt? Der werdende, geografisch-kartografische Körper wird im Denken Deleuzes (und Guattaris) in Anlehnung an Antonin Artaud als organloser Körper entworfen, als intensive, präindividuelle und materielle Realität, die dem individuierten und organisierten Körper vorausgeht.¹⁵ Den im europäischen Denken vorherrschenden organizistischen oder mechanizistischen Körperförmern, setzten Deleuze (und Guattari) ein maschinelles Konzept des Körpers entgegen, das mit der hierarchischen, teleologischen und transzendentalen Organisation der Organe, wie sie der Begriff des Organismus impliziert, ebenso bricht wie mit dem Determinismus mechanistischer Zugänge. Der sogenannte organlose Körper ist auf der Ebene einer noch nicht strukturierten, formlosen Materie situiert und kennt und bedarf keines transzentalen, Einheit stiftenden Prinzips: »Der Körper ist der Körper/er ist allein/und braucht keine Organe/der Körper ist niemals ein Organismus/die Organismen sind die Feinde des Körpers.«¹⁶ Ausgehend von der im *Anti-Ödipus* unternommenen Schizoanalyse, laden uns Deleuze und Guattari dazu ein, Körper zu erwägen, die sich nicht auf den Organismus und nicht auf das Bewusstsein reduzieren lassen: Körper, auf denen sich der Organismus, wie auf einem noch weithin unerforschten, grenzenlosen Territorium ausbreitet, um dieses nach und nach zu kolonisieren, zu vermessen, in Herrschafts- und Zuständigkeitsbereiche aufzuteilen, in Schichten zu gliedern – zu stratifizieren. Die Herausforderung des Denkens Deleuzes besteht nun gerade darin, die Stratifizierung – ein Prozess, der, wie es in *Tausend Plateaus* heißt, »unter manchen Aspekten sehr nützlich, unter vielen anderen aber

14 | Deleuze, Gilles und Pernet, Claire: *Dialoge* [Dialogues, 1977], übers. von Bernd Schwibs, Frankfurt a.M. 1980, S. 9f.

15 | Vgl. Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2* [Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2, 1980], übers. von Gabriele Riecke und Ronald Voullié, Berlin 1992, S. 205–229.

16 | Deleuze zitiert hier aus: Artaud, Antonin: »Suppôts et supplications«, in: 84, Nr. 5/6 (Sonderausgabe Antonin Artaud), 1948, zit.n. Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie 1* [L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1, 1972], übers. von Bernd Schwibs, Frankfurt a.M. 1977, S. 15.

bedauerlich war [...]«¹⁷ – als einen immanenten Prozess zu denken. Die drei Deleuze zufolge wesentlichen Strata – die chemo-physische, die organische und die anthropomorphe bzw. alloplastische Schicht, samt Organismus und Bewusstsein – fallen eben nicht aus irgend einem Außen kommend, über den organlosen Körper der Erde her, um sich diesem zu unterwerfen und gefügig zu machen.¹⁸ Es ist der *organlose Körper* selbst, der den Prozessen der Stratifizierung und Territorialisierung stattgibt, und es ist ein und derselbe Körper, der diese Schichten und Territorien unterwandert, Fluchtrouten zieht, Prozessen der Verkettung Raum gibt, in denen sich Körper an Körper anschließen, in denen sich diese Körper mit jenen Körpern verketten, um aus dem kolonisierten Körper wieder »ein Vermögen zu machen, das sich nicht auf den Organismus reduziert« und um aus dem Sprechen, Schreiben und Denken seinerseits »ein Vermögen zu machen, das sich nicht auf das Bewusstsein reduziert«.¹⁹

»Die kleinste reale Einheit«, lesen wir in den Dialogen mit Claire Parnet, »ist nicht das Wort, nicht die Idee oder der Begriff und nicht der Signifikant, es ist die Verkettung.«²⁰ »Es gibt eine Spinoza-Verkettung«, sagt Deleuze, »Seele und Körper, Verhältnisse, Begegnungen, Vermögen, affiziert zu werden, Affekte, die dieses Vermögen ausfüllen, Trauer und Freude, die diese Affekte näher bestimmen. Philosophie wird hier zur Kunst der Verkettung.«²¹ Es gibt eine Deleuze-Verkettung, sagen wir, maschinelle Verkettungen des Begehrens, kollektive Verkettungen der Äußerungen, divergente Serien, tausend Plateaus, organlose Körper, Meuten, Banden, Populationen, Perzepte, Affekte, Arten des Werdens, Tier-Werden, Frau-Werden, Unsichtbar-Werden. Philosophie wird hier zur Kunst der Linie, Fluchtroute, die den Organismus und das Bewusstsein gleichermaßen flieht. Warum diese Insistenz, den Organismus und das Bewusstsein zu fliehen? Erstens, weil der Organismus und das Bewusstsein die Körper, ihr Sprechen, Schreiben und Denken einsperren und sie von ihrem Begehren und ihrem Vermögen abschneiden, und zweitens, weil sie uns ein Bild der Welt aufdrücken, mag es auch ein transzendentales sein, das uns beständig an der Welt selbst vorbeischauen lässt. Im fünften Kapitel von *Differenz und Wiederholung* führt Deleuze aus, inwieweit der imaginäre Schirm, durch den wir alles Gegebene wahrnehmen, irreduzibel ist. Demnach ist uns das Gegebene als Verschiedenes gegeben, nicht aber die Differenz, durch die uns das Gegebene gegeben ist: »Die Welt ist stets einem ›Rest‹ gleichzusetzen, und das Reale in der Welt kann nur in Form von Bruchzahlen oder gar incommensurablen Größen gedacht werden. Jedes Phänomen verweist auf die

17 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 60.

18 | Vgl. zu den drei wesentlichen Schichten ebd., S. 696.

19 | Deleuze und Parnet: *Dialoge*, a.a.O., S. 69.

20 | Ebd., S. 59.

21 | Ebd., S. 69.

Ungleichung, die es bedingt, jede Verschiedenheit, jede Veränderung verweist auf eine Differenz, die deren zureichenden Grund darstellt.«²² Zureichender Grund der Veränderung kann die Differenz allerdings nur insoweit sein, als sie danach strebt, sich in der Ausdehnung und unter der Qualität, denen sie stattgibt, zu verneinen und zu tilgen.²³ Die Körper selbst aber fügen sich niemals zur Gänze in das Bild, das wir uns von ihnen machen, sie lassen sich niemals zur Gänze von ihrem Begehr und ihrem Vermögen abschneiden. Sie bleiben hartnäckig zugleich der Ebene des Organismus und des Bewusstseins zugewandt, oder allgemeiner, der Ebene ihrer Aktualität, als auch der Ebene des sogenannten organlosen Körpers, der Ebene der Virtualität. Das Virtuelle muss sogar, wie es in *Differenz und Wiederholung* heißt, »als ein strikt dem Realobjekt zugehöriger Teil definiert werden – als ob das Objekt einen seiner Teile im Virtuellen hätte und darin wie in einer objektiven Dimension eingesessen wäre«.²⁴

Auf der Ebene ihrer Aktualität sprechen wir von den Körpern als diskreten Individuen mit bestimmten Eigenschaften, von vermessenen Territorien und determinierten Zyklen, von metrischen Räumen und chronologischen Zeiten, vom gesunden Menschenverstand und seinen Aufteilungen. Auf der Ebene ihrer Virtualität dagegen sprechen wir von einer Multiplizität mit n Dimensionen, von unpersönlichen, präindividuellen Singularitäten, die den n-dimensionalen Raum bevölkern, von differenziellen Elementen und deren Verhältnissen, von nicht-metrischen Räumen und Zeiten. Die Ebene der Virtualität, als strikt dem Realobjekt zugehöriger Teil, bildet zugleich dessen äußerste Grenze, sein Außen, das, wie Deleuze in seinem Buch zu Foucault schreibt, keine erstarrte Grenze ist, sondern »eine bewegliche Materie, belebt von peristaltischen Bewegungen, von Falten und Faltungen, die ein Innen bilden: nicht etwas anderes als das Außen, sondern genau das Innen *des Außen*«.²⁵ Als Innen des Außen liegt der aktuelle Körper nicht jenseits der Virtualität, sondern ist das von ihr implizierte, und die Virtualität, das Außen, die Materie in ihren peristaltischen Bewegungen, in ihrer Geschwindigkeit, ihren Kontraktionen und fluktuierenden Verkettungen, hört nicht auf, an das Innen zu röhren und dessen vermeintliche Geschlossenheit und Ordnung zu unterwandern. Die aktuellen Körper, als an dieser Grenze konstituierte, sind zugleich das Produkt und die lebendigen Agenten des Verhältnisses von Aktualität und Virtualität

22 | Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung* [Différence et répétition, 1968], übers. von Joseph Vogl, München 2007, S. 281.

23 | Vgl. ebd., S. 283.

24 | Ebd., S. 264.

25 | Deleuze, Gilles: *Foucault* [Foucault 1986], übers. von Hermann Kocyba, Frankfurt a.M. 2013, S. 134f.

und als solche mit dem Vermögen versehen, die Ordnung der Dinge zu stören und den Bewegungen des Werdens Raum zu geben.

WIE HERUM? WIE HERUM?

Wenn es eine Konstante der Körper Deleuzes gibt, dann die, dass die Körper stets in das Problem oder Paradox des Werdens eingelassen sind. Von Parmenides an, besteht das Problem oder Paradox des Werdens in seiner vermeintlichen Unvereinbarkeit mit dem Sein. Gegeben seien zwei Qualitäten, das Jüngere und das Ältere, die immer vorwärtschreitend, notwendig in das ihnen Entgegengesetzte fortschreiten und so das Entgegengesetzte voneinander werden: »das Jüngere nämlich älter als das Ältere und das Ältere jünger als das Jüngere; geworden sein aber können sie es niemals. Denn wären sie es geworden: so würden sie es nicht mehr (werden), sondern wären es.«²⁶ Das Paradox des Werdens wird von Deleuze in der *Logik des Sinns* dahingehend zunächst als Identität beider Sinnrichtungen zugleich bestimmt: des Jüngeren und des Älteren, des Künftigen und des Vergangenen, des Mehr und des Weniger, des Aktiven und des Passiven, der Ursache und der Wirkung.²⁷ Als maßloses Verückt-Werden, als Unbegrenzt-Werden, das sich bis ins Unendliche in Vergangenheit und Zukunft teilt, weicht das Werden der Gegenwart stets aus und ist als unendlich teilbares Ereignis »ewiglich das, was sich gerade ereignet hat, und das, was sich gleich ereignen wird, doch niemals das, was sich ereignet [...].«²⁸ Ausgehend vom Paradox des Werdens, entwickelt Deleuze in der *Logik des Sinns* eine Reihe von paradoxen Serien, die in ihrer Gesamtheit die Theorie des Sinns selbst bilden sollen.

Als Versuch eines logischen und psychoanalytischen Romans sind die Protagonisten der *Logik des Sinns* Lewis Carroll, dem Deleuze die erste große Untersuchung und Inszenierung der Sinnparadoxa zuschreibt, sowie die Stoiker, die im Bruch mit der platonisch-aristotelischen Philosophie ein neues Bild des Denkens einführen, das in Deleuzes Augen eng an die paradoxe Beschaffenheit des Sinns geknüpft ist. Mit Lewis Carroll wird die erste Serie der Paradoxa, »Vom reinen Werden«, anhand der Abenteuer Alices und den diese Abenteuer konstituierenden Umkehrungen exemplifiziert: »Umkehrung des Wachsens und Schrumpfens: ›Wie herum? Wie herum?‹ fragt Alice, ahnend, daß es stets gleichzeitig in beide Richtungen zugleich geht [...]. Umkehrung von gestern

26 | Platon: *Sämtliche Werke in zehn Bänden*, Bd. VIII: *Parmenides*, hg. von Karlheinz Hülser, übers. von Friedrich Schleiermacher, erg. durch Übers. von Franz Susemihl, Frankfurt a.M. 1991, S. 297, 155a.

27 | Vgl. Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 17.

28 | Ebd., S. 24.

und morgen, wobei dem Gegenwärtigen stets ausgewichen wird: »Gestern und morgen Marmelade, niemals aber heute.« Umkehrung des Mehr und Weniger: Fünf Nächte sind fünfmal wärmer als eine einzige, »aber sie dürften aus dem gleichen Grund auch fünfmal kälter sein.«²⁹

Die zweite Serie der Paradoxa des Sinns, »Von den Oberflächenwirkungen«, geht von der stoischen Unterscheidung zwischen den Körpern in der Tiefe und den unkörperlichen Wirkungen oder Ereignissen an der Oberfläche aus. Die Körper in ihren Strebungen, ihren physischen Qualitäten, ihren Bezeichnungen, ihren Aktionen und Passionen und den ihnen entsprechenden Dingzuständen werden als Mischungen zwischen Körpern definiert, die auf eine Ureinheit aller Körper zurückverweisen und einer kosmischen Gegenwart angehören. Während in dieser kosmischen Gegenwart alle Körper wechselseitig Ursachen füreinander sind, gehören die von den Ursachen ausgehenden Wirkungen einer gänzlich anderen Ordnung an:

»Diese Wirkungen sind nicht Körper, sondern im eigentlichen Sinn ›Unkörperliche‹. Es handelt sich nicht um physische Qualitäten oder Eigenschaften, sondern um logische oder dialektische Attribute. Es handelt sich nicht um Dinge oder Dingzustände, sondern um Ereignisse. Man kann nicht sagen, daß sie existieren, sondern eher, daß sie subsistieren oder insistieren, da sie über jenes Mindestmaß an Sein verfügen, das all dem zukommt, was kein Ding, was nicht-existierende Entität ist.«³⁰

Die stoischen Oberflächenwirkungen lassen sich im Gegensatz zu den Körpern an keiner Gegenwart und an keinem Sein festmachen. In der Lesart Delezes werden sie insoweit zu einem Synonym für das Werden selbst, als das Werden als unkörperliche, immaterielle Wirkung körperlich-materieller Ursachen konzipiert wird.

Die Tiefe der Körper ist so als ein Gemisch und Gemenge von Körpern konzipiert, die ineinander eindringen und koexistieren, Mischungen, die die Quantitäts- und Qualitätszustände der Körper und Dingzustände bestimmen: »die Dimension einer Gesamtheit, oder eben das Rotglühende des Eisens, das Grün eines Baumes«.³¹ Zu glühen oder zu grünen aber, zu wachsen oder zu schrumpfen, zu schneiden oder zerschnitten zu werden, sind selbst keine Dingzustände oder Mischungen in der Tiefe der Körper, sondern unkörperliche Ereignisse an der Oberfläche, die sich an kein Sein und kein Maß halten. Was von der Tiefe der Körper an die Oberfläche steigt, ist ein maßloses Verrückt-Werden, ein Unbegrenzt-Werden. Während im Platonismus die Ideen als Inbegriffe des Seins dafür Sorge tragen, das Werden zu mäßigen, steht die

29 | Ebd., S. 17.

30 | Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 19.

31 | Ebd., S. 21.

stoische Erfindung der Oberflächenwirkungen für ein Bild des Denkens, das dem reinen Sein ohne Werden, ein reines Werden ohne Sein gegenüberstellt. Die *Logik des Sinns* ist unter anderem der Versuch, dieses bei den Stoikern angelegte Bild des Denkens zu entwickeln und zwar hinsichtlich der Genese des Sinns, die Deleuze in eine statische, logische und ontologische Genese einerseits, in eine dynamische Genese andererseits zerlegt.³² So entwickelt die *Logik des Sinns* das Bild eines Denkens, in dem alles in den Tiefen der Körper, im lärmenden Unsinn beginnt, indem aber zugleich alles, was geschieht, an der Oberfläche geschieht. Die Oberflächenwirkungen werden als Ereignis des Sinns zum Ereignis schlechthin: Das Ereignis, das Werden, ist der Sinn selbst, »insofern er sich von den Dingzuständen abhebt oder unterscheidet, die ihn herstellen und in denen er sich verwirklicht«.³³

SEHEN SIE DIESES EI?

Wie sich der Sinn, das Ereignis, das Werden, von den Dingzuständen abhebt, wie die Oberfläche selbst hergestellt wird, wie das unkörperliche Ereignis aus den Körperzuständen resultiert, ist das Thema der dynamischen Genese des Sinns. Hinsichtlich der statischen Genese, der logischen gleichwie der ontologischen, war Deleuze bereits von der Unterschiedenheit der Körper in der Tiefe und der Oberflächeneignisse ausgegangen. Ihnen entsprach die erste große Dualität zwischen den Körpern als einander wechselseitigen Ursachen einerseits und den Ereignissen als unkörperlichen Wirkungen andererseits. Sofern die unkörperlichen Ereignisse als Sinnereignisse definiert werden, als logische oder dialektische Attribute, sind sie an die Sätze gebunden, die sie zum Ausdruck bringen. Der Dualität zwischen Körpern und unkörperlichen Ereignissen entspricht damit die Dualität zwischen den Dingen und den Sätzen: essen oder reden, »bits of things« oder »bits of Shakespeare«.³⁴ Essen, ein Happen von Dingen, schreibt Deleuze in der vierten Serie der Paradoxa des Sinns, »ist das Modell der Operation der Körper, der Typus ihrer Mischungen in der Tiefe, ihrer Aktion und Passion, ihrer Art und Weise, ineinander zu existieren«.³⁵ Sprechen, ein Happen von Worten, dagegen »ist die Bewegung der Oberfläche, der idealen Attribute oder unkörperlichen Ereignisse.«³⁶ Als elementare disjunktive Reihe kehrt die Dualität von »essen« und »sprechen« in

32 | Zur statischen ontologischen und logischen Genese des Sinns vgl. ebd., S. 143-162. Zur dynamischen Genese des Sinns vgl. ebd., S. 231-250.

33 | Ebd., S. 260.

34 | Vgl. ebd., S. 43.

35 | Ebd.

36 | Ebd.

den späteren Arbeiten von Deleuze unter verschiedenen Vorzeichen wieder: in *Tausend Plateaus* in der zweifachen Gliederung von Inhalt und Ausdruck, im Buch zu Foucault in der zweifachen Ordnung von Sichtbarem und Sagbarem.³⁷ In der Falte zwischen den beiden komplementären und nichtsdestotrotz streng disjunktiven Reihen erscheint das Ereignis als Zeichen, um von einem Körper in Empfang genommen zu werden, der damit seinerseits zur Geburtsstätte des Sinns wird. Solange die Zeichen nicht in eine Oberflächenorganisation eintreten, bleiben sie ohne Sinn.³⁸ Aus der Perspektive der statischen Genese waren »essen« und »sprechen« als zwei durch das Ereignis bereits getrennte und artikulierte Serien angegangen worden. In Hinsicht auf die dynamische Genese des Sinns stellt sich dagegen die Frage, wie sich »sprechen« und »essen« tatsächlich voneinander lösen, wie das unkörperliche Ereignis tatsächlich aus den Körperzuständen resultiert, wie wir vom lärmenden Unsinn in der Tiefe der Körper zur Herstellung der Oberflächen gelangen.³⁹

In der *Logik des Sinns* wird die dynamische Genese des Sinns in der gleichzeitigen Anlehnung an und Abgrenzung von den psychoanalytischen Konzepten der Oralität und Sexualität entwickelt. Meine Bemerkungen dagegen schlagen eine andere Richtung ein. Sie stellen die Frage nach der dynamischen Genese des Sinns in die Problematik der »empirisch-transzendentalen Reduplizierung«, an der sich laut Michael Foucault die Philosophie seit Kant die Zähne ausbeißt.⁴⁰ Als »unerwünschte Nebenwirkung« der umfassenden Analytik der Endlichkeit, die nach Foucault die allgemeine diskursive Ordnung bestimmt, die ausgehend vom 19. Jahrhundert die klassisch-repräsentative Episteme ablöst, steht die empirisch-transzendentale Reduplizierung für das Paradox einer Logik der Erkenntnisproduktion, der gemäß die empirischen Inhalte der Erkenntnis zugleich die Bedingungen der Erkenntnis selbst liefern

37 | Vgl. Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 64-67 sowie Deleuze: *Foucault*, a.a.O., S. 57. Die Ordnung des Sichtbaren lässt sich dabei nicht auf den Sehsinn und dessen Eindrücke beschränken, sondern umfasst das weite Feld mikroskopischer und makroskopischer Affektionen und Perzeptionen im Allgemeinen, während die Ordnung des Sagbaren die vier Dimensionen des Satzes umfasst: die Bezeichnung (Beziehung des Satzes zu einem äußeren Datum), die Manifestation (Beziehung des Satzes zum sprechenden Subjekt), die Bedeutung (Beziehung des Satzes, der Wörter des Satzes zu universellen oder allgemeinen Begriffen) und schließlich den Sinn (das Ausgedrückte des Satzes, reines Ereignis, das im Satz insistiert oder subsistiert). Zu den vier Dimensionen des Satzes vgl. Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 29-43.

38 | Ebd., S. 137.

39 | Ebd., S. 231.

40 | Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften [Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines]*, 1966, übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a.M. 1974, S. 389.

müssen.⁴¹ Dieser paradoxen Logik gemäß wird der Produktionsprozess stets nach dem Modell des Produkts, der Grund stets nach dem Modell des zu Begründenden, das Werden stets nach dem Modell des Seins gedacht und damit notwendig verfehlt. Hinsichtlich ihrer philosophischen Genealogie wird die empirisch-transzendentale Reduplizierung von Foucault und Deleuze gleichermaßen an Kants kritische Revolution zurückgebunden. Deleuze zufolge bestand diese im Wesentlichen darin, den legitimen vom illegitimen, transzententalen Gebrauch der Vermögen zu unterscheiden.⁴² Darüber, dass Kant in seiner Kritik über den Ausschluss des illegitimen Gebrauchs der Vermögen nicht hinausgehe, der Gemeinsinn und die gute Natur des Denkens weiterhin als unhinterfragte Voraussetzungen fungierten, verbleibe er innerhalb des repräsentativen Bild des Denkens.⁴³ Das repräsentative Bild des Denkens vermag es in Deleuzes Augen nicht, mit dem Gemeinsinn zu brechen und begnügen sich folglich damit, »eine lediglich empirische Übung in einem Bild des als ›ursprünglich‹ dargestellten Denkens ins Transzendentale zu heben«.⁴⁴ Als allgemeinstes Prinzip der Repräsentation fungiert das ›Ich denke‹, von Kant bis Husserl und darüber hinaus, als jenes empirische Vorbild, das ins Transzendentale gehoben wird. Dass es sich dabei eben um nicht mehr als eine Reduplizierung des Empirischen handelt, liegt für Deleuze auf der Hand.⁴⁵ Wie also, lautet die von Deleuze unermüdlich gestellte Frage, kann die empirisch-transzendentale Reduplizierung vermieden werden?

Mit einem Ei. »Sehen Sie dieses Ei?«, fragt Diderot in einem Gespräch mit d'Alembert. »Mit ihm bringt man sämtliche theologischen Schulen und alle Tempel der Welt zum Einsturz.«⁴⁶ Welches Ei? Das Ei als nicht geformte, nicht stratifizierte Materie, die einen bestimmten Raum – *spatium* und nicht *extensio* – bis zu einem bestimmten Grad besetzt, entsprechend der Intensitäten, die es passieren lässt, die es produziert und verteilt. Das Ei als intensive Matrix: das Intensitäts-Ei.⁴⁷ Das Intensitäts-Ei, sei es das mythologisch-kosmische Ei der Dogon, das als Motto dem sechsten Kapitel von *Tausend Plateaus*

41 | Vgl. zur Analytik der Endlichkeit ebd., S. 377-384.

42 | Vgl. Deleuze, Gilles: *Kants kritische Philosophie* [La philosophie critique de Kant, 1966], übers. von Mira Köller, Berlin 1990, S. 24-29, S. 60-65.

43 | Vgl. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 178-179.

44 | Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 129.

45 | Vgl. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 180 sowie Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 138.

46 | Diderot, Denis: »Fortsetzung einer Unterhaltung zwischen d'Alembert und Diderot [›La suite d'un entretien entre M. d'Alembert et M. Diderot‹, 1769], in: ders.: *Philosophische Schriften*, hg. von und mit einem Nachwort von Alexander Becker, übers. von Theodor Lücke, Frankfurt a.M. 2013, S. 78-93, hier S. 87.

47 | Vgl. Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 210.

vorangestellt ist, sei es das befruchtete, biologische Ei, das bereits in *Differenz und Wiederholung* als Bild für die dynamische Genese des Aktuellen fungiert, bezeichnet immer eine intensive Realität.⁴⁸ Eine Realität, die sich in keine im Voraus determinierte extensionale oder qualitative Aufteilung fügt, eine Realität, aus der sich Extensionen – räumliche Strukturen – und Qualitäten – qualitative Differenzen – zu allererst entwickeln: »Tiefer als die aktuellen Qualitäten und Ausdehnungen, als die aktuellen Arten und Teile liegen die raum-zeitlichen Dynamiken. Sie sind es, die aktualisieren und differenzieren. Man muß sie für jedes Gebiet verzeichnen, obwohl sie gewöhnlich durch bereits gebildete Ausdehnungen und Qualitäten verdeckt sind.«⁴⁹

Das befruchtete Ei, das sich in den frühesten Entwicklungsphasen hauptsächlich über chemische Gradienten und Polaritäten definiert und sowohl räumlich als auch qualitativ unterbestimmt ist, dient Deleuze immer wieder als paradigmatisches Beispiel für jene intensiven, raum-zeitlichen Dynamiken, die jeder extensionalen und qualitativen Aufteilung vorausgehen. Der räumlich-qualitativen Bestimmung des befruchteten Eis etwa gehen Prozesse der Zellverkettung und Zellmigration voraus, die keinen metrischen Raum voraussetzen, sondern lediglich lokale Interaktionen, die zu engen oder losen Verkettungen zwischen Zellen sowie zwischen den Zellen und ihrer extra-zellulären Matrix führen. Enge Verkettungen, aus denen sich die Prozesse der Faltung und Invagination ergeben und die eine Vielfalt dreidimensionaler Strukturen hervorbringen. Lose Verkettungen, die zu zellulären Migrationen führen, die ganze Kollektive von Zellen an neue Orte bewegen, wo sie sich mit anderen Kollektiven verketten können. Wohin aber die Zellverbände migrieren und welche extensiven Strukturen und Grenzen geformt werden, ist von intensiven, nicht-linearen Feedbackrelationen abhängig, die weder an eine exakte Anzahl noch an eine exakte Position der Zellen gebunden sind. Analoges gilt für die qualitative Differenzierung: Die Entwicklungspotenz der embryonalen Stammzellen ist zunächst pluripotent, d.h., die embryonalen Stammzellen können zu jedem der unterschiedlichen, möglichen Zelltypen werden, die ein erwachsenes Individuum charakterisieren. Die Einschränkung der Pluripotenzialität der Zelle ergibt sich erst über einen komplizierten, seinerseits

48 | Vgl. ebd., S. 205, S. 210, S. 224 sowie Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 273. Die Dogon sind eine westafrikanische Volksgruppe, in deren mythologischen Schöpfungsberichten das Welten-Ei eine zentrale Stellung einnimmt. In ihren Verweisen auf die Dogon beziehen sich Deleuze und Guattari auf Griaule, Marcel: *Schwarze Genesis. Ein afrikanischer Schöpfungsbericht*, übers. von Janheinz Jahn, Freiburg 1970.

49 | Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 271.

intensiven Austauschprozess chemischer Signale zwischen verschiedenen Zellen und Zellkollektiven.⁵⁰

Die intensive oder virtuelle Realität des Eis, die komplexen raum-zeitlichen Dynamiken, die räumliche Strukturen und Qualitäten erst differenzieren und aktualisieren, sind ihrerseits keineswegs undifferenziert oder unbestimmt. Ihre Differenziertheit und Bestimmtheit äußert sich allerdings nicht in extensiven Größen, sondern in intensiven: Achsen und Vektoren, Intensitätsgraden und –schwellen, dynamischen Tendenzen und Migrationen, Umgruppierungen und Nachbarschaftszonen. »Das Ei ist das reine Intensitätsmilieu«, schreiben Deleuze und Guattari in *Tausend Plateaus*.⁵¹ »Die Welt insgesamt ist ein Ei«, schreibt Deleuze in *Differenz und Wiederholung*.⁵² »Die Welt insgesamt« heißt dann, die Welt als intensives, pluripotentes, offenes Ganzes, das sich eben nicht nach dem Vorbild eines Organismus zusammenschließt. Im Gegenteil, der Organismus verkörpert bestimmte Aktualisierungen der Pluripotenzialität der Welt und bleibt auf Letztere hin immer mehr oder weniger geöffnet. »Die Welt insgesamt« heißt auch, dass alle Formen des Lebendigen als Differenzierungen einer gemeinsamen Ebene reiner Intensität zu bedenken sind: ein virtueller Kompositionsplan für alle Formen des Lebendigen, die als Variationen und Modulationen, eine stets vorgängige, präindividuelle und präsubjektive, materielle Intensität aktualisieren. Der virtuelle Kompositionsplan, der als ein Netz präindividueller Singularitäten aufgefasst wird, ist Deleuzes Antwort auf die Problematik der empirisch-transzendentalen Reduplizierung. Gegen Kant und Husserl, deren Kritik »sich damit begnügt, in den Charakteristika des Empirischen das Transzendentale nachzuahmen«, steht der virtuelle Kompositionsplan für ein von jeder empirischen Nachahmung befreites, transzendentales Feld.⁵³ Von jeder empirischen Nachahmung befreit, heißt für Deleuze vor allem eines: befreit vom »Ich denke« als allgemeinstem Prinzip der Repräsentation.⁵⁴ An seine Stelle tritt das Intensitäts-Ei, das in Deleuzes Denken die paradigmatische Figur des larvalen Subjekts einnimmt.⁵⁵ Als intensives, informelles Geflecht von Materie ist es in der Lage, große

50 | Vgl. DeLanda, Manuel: *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London 2002, S. 55-58.

51 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 224.

52 | Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 273.

53 | Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 129. Vgl. auch Rogozinski, Jacob: »Ohnmachten (Zwischen Nietzsche und Kant)«, in: Balke, Friedrich und Vogl, Joseph: *Gilles Deleuze – Fluchtrouten der Philosophie*, München 1996, S. 80-93, hier S. 87.

54 | Vgl. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 180.

55 | Zum larvenhaften Subjekt vgl. ebd., S. 110.

Modifikationen zu ertragen und eine Vielzahl von Formen zu aktualisieren.⁵⁶ Die Bewegungen, Faltungen und Torsionen, die seine Aktualität konstituieren, verweisen auf eine raum-zeitliche Dramatisierung, auf eine Differenziation/zierung, aus der das Individuum und sein »Ich denke« erst hervorgehen. Der in *Differenz und Wiederholung* geprägte Begriff der Differenziation/zierung erfüllt dabei die doppelte Funktion, zugleich die Verfassung der Differenzialverhältnisse in der virtuellen Mannigfaltigkeit anzuzeigen als auch die Verfassung der qualitativen und extensiven Reihen, in denen sich Erstere durch ihre Differenzierung aktualisieren.⁵⁷ Der Aktualisierungsprozess selbst hat seine Determinante in der Intensität: »Die Intensität ist es, die die Determinante im Aktualisierungsprozeß darstellt. Die Intensität ist es, die *dramatisiert*. Sie ist es, die sich unmittelbar in den raum-zeitlichen Basisdynamiken ausdrückt und ein in der Idee »nicht-distinktes« Differentialverhältnis bestimmt, sich in einer distinkten Qualität und einer unterschiedenen Ausdehnung zu verkörpern.«⁵⁸ Die Individuation verläuft für Deleuze damit nicht von einem möglichen, universellen Abstrakten hin zu einem realen, besonderen Individuum, sondern vom problematischen oder idealen Virtuellen zu seinen multiplen Aktualisierungen. Nicht das Mögliche und das Reale, sondern das Virtuelle und seine Aktualisierung, die beide gleichermaßen real sind, bilden somit das Koordinatensystem des werdenden Körpers.

Die Frage, mit der wir uns dem Ei zu- und von der *Logik des Sinns* abgewendet haben, war die nach den Körpern in der Tiefe. Die Körper in der Tiefe, in ihrer Differenz zu den Ereignissen an der Oberfläche, sind aus den bisherigen Überlegungen folgernd, mit der Ebene der Virtualität selbst gleichzusetzen. Diese Ebene der Virtualität ist mithin als dezidiert materiell verfasste zu denken. Wenn die Körper in der Tiefe der Ebene der Virtualität entsprechen, der Materie selbst in ihren peristaltischen Bewegungen, was sind dann die Ereignisse an der Oberfläche? Die Ereignisse an der Oberfläche sind zunächst die Ereignisse, die die Oberfläche überhaupt erst herstellen, die die Aktualität herstellen, ohne in dem Aktuellen, ohne in dem Hergestellten aufzugehen: »[...] reine, unerschütterlich-unkörperliche Ereignisse auf der Oberfläche der Phänomene, reine Infinitive, von denen man nicht einmal zweifelsfrei sagen kann, daß sie sind, die teilhaben an dem, was uns umgibt, was ist: »röten«, »grünen«, »schneiden«, »sterben«, »lieben«.«⁵⁹ Und wohin gehören die aktuellen Körper? Die aktuellen Körper, als Operatoren des Ereignisses, gehören zugleich der Ebene der Aktualität als auch der Ebene der Virtualität an und zwar insofern,

⁵⁶ | Vgl. Sauvagnargues, Anne: *Deleuze. Del animal al arte* [Deleuze. *De l'animal à l'art*, 2004], übers. von Irene Agoff, Buenos Aires 2006, S. 47.

⁵⁷ | Vgl. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 310.

⁵⁸ | Ebd.

⁵⁹ | Deleuze und Parnet: *Dialoge*, a.a.O., S. 70.

als das Virtuelle von Deleuze als ein strikt dem Realobjekt zugehöriger Teil definiert wird. Die Virtualität, die Körper in der Tiefe, der organlose Körper, die eiszeitliche Erde des Prof. Challenger, ist die Materie, die immer unter diesem oder jenem Intensitätsgrad den Raum erfüllt, und die Oberflächeneignisse machen diese Grade aus, diese Intensitäten, die ausgehend von der Materie als Nullintensität das Reale im Raum hervorbringen.⁶⁰ Ginge es zu weit, zu sagen, dass in einem ganz bestimmten Sinn nichts *existiert*, als die kosmische Gegenwart der Körper in der Tiefe? Nichts, als die Materie, in ihren peristaltischen Bewegungen und raum-zeitlichen Dynamiken, die unaufhörlich Effekte freisetzt, die gerade nicht existieren, sondern vielmehr *insistieren* oder *subsistieren* und die Oberfläche dieses universellen Körpers herstellen und organisieren. Und an der Oberfläche? Ein Maskenball, Trugbilder – soweit das Auge reicht. Weit davon entfernt, das Trugbild als bloße Illusion abzutun, muss ihm vollste Realität zugesprochen werden. Als Synonym für das Ereignis des Sinns und damit für das Werden selbst, ist das Trugbild die werdende, changierende, permeable Haut des Körpers der Erde selbst: »Harlekinmantel, der vollständig ist und Lücken hat«.⁶¹ Die ganze Schwierigkeit besteht also darin, die Tiefe der Körper und die Ereignisse an der Oberfläche zusammen zu denken: Denn die Tiefe der Körper liegt nicht tiefer als die Oberfläche, das Tiefste nämlich, zitiert Deleuze den schönen Satz Paul Valérys, »das Tiefste, das ist die Haut«.⁶²

60 | Vgl. Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: *Anti-Ödipus*, a.a.O., S. 421.

61 | Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 326.

62 | Paul Valéry zit.n. Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 26.