

2.2. Komplexität/Ereignis – hyperdifferentielle Zeit-Schnitte der Contré-Affectuation

„Der alte Bund ist zerbrochen. [...] Das Morgen ist nicht länger im Heute enthalten.“ (Ilya Prigogine/Isabelle Stengers, *Dialog mit der Natur*)

„Stellen wir uns aber anstatt eines Dings, das sich von einem anderen unterscheidet, etwas vor, das sich unterscheidet – und doch unterscheidet sich *das*, *wovon* es sich unterscheidet, nicht von ihm. Der Blitz zum Beispiel unterscheidet sich vom schwarzen Himmel, kann ihn aber nicht loswerden, als ob er sich von dem unterscheidet, was sich selbst nicht unterscheidet. [...] die abstrakte Linie der Bestimmung, die dem Unbestimmten absolut entspricht, als Blitz gleich der Nacht, als Säure gleich der Base, als deutliche Unterscheidung, die der Dunkelheit insgesamt entspricht: *das Ungeheuer*.“ (Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*)

„Die Divergenz der bejahten Serien bildet einen ‚Chaosmos‘ und keine Welt mehr [...] Grand Canon der Welt, Knacks des Ich, Zerstückelung Gottes – Daher gibt es auf der geraden Linie eine ewige Wiederkehr, wie das schrecklichste Labyrinth, von dem Borges sprach [...] Nichts substituiert mehr außer dem Ereignis, *dem Ereignis allein*.“ (Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*)

PRIGOGINE/STENGERS UND DAS SCHÖPFERISCHE CHAOS DES NICHTGLEICHGEWICHTS

„Das indifferente Chaos des Gleichgewichts weicht somit einem aktiven Chaos jener Art, von der einige Vorsokratiker gesprochen haben, einem Chaos, das potentiell eine Vielzahl von unterschiedlichen Strukturen enthält.“ (Prigogine/Stengers 1986: 180)

In diesem Kapitel möchte ich auf einen Hexenflug über die Zone der Interferenz von Emergenz/Werden einladen, der noch tiefer ins Labyrinth des Kaninchenbaus medialer Prozesswelten – einen *Chaosmos* von Monstern des Nicht-Identischen – führt. Hierzu werde ich ein Interferenzmuster zwischen der Wissenschaft des Komplexen und Gilles Deleuzes Werdensphilosophie entfalten, das dem deleuzeschen Affekt die Treue hält: einer unerschütterlichen Liebe zu dieser Welt, die mit der Offenheit für ihre Gegen-Verwirklichungen zusammenfällt – *keine andere Welt, sondern diese Welt anders*. Starten wir diesen Hexenflug mit einem weiteren Monster – der *Belousov-Zhabotinsky-Reaktion*. Die *Belousov-Zhabotinsky-Reaktion* ist eine chemische Anordnung, die in einen seltsamen *Chaosmos* führt, in dem die Materie gewissermaßen selbst zu halluzinieren beginnt. Einer psychedelisch anmutenden Erfahrung gleich, bilden sich in einer Petrischale mit Lösungen von vier unterschiedlichen Stoffen (Kaliumbromat, Malonsäure, Kaliumbromid und konzentrierte Schwefelsäure), denen ein Redoxindikator beigemischt wird, pulsierende Muster verstörender Schönheit, sich in konzentrischen Ringen von einem Zentrum nach außen bewegendes Spiralen und seltsam gewundene Ellipsen, die plötzlich rhythmisch ihre Farbe zu wechseln beginnen – von leuchtend blau zu purpurrot und wieder zu blau und wieder zu rot und so fort. Was man hier beobachtet, ist eine zeitliche Oszillation, die als ein Farbwechsel erscheint, da bei der Reaktion der Zustand des Indikators ständig zwischen einer reduzierten und einer oxidierten Form wechselt. Das Phänomen dieser spontanen Selbstorganisation ist nicht einfach nur ‚untypisch‘ für chemische Reaktionen, sondern wurde als geradezu ‚ketzerisch‘ eingestuft, da es direkt dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik zu widersprechen scheint, der das spontane Auftauchen eines geordneten Zustandes aus einem ungeordneten Zustand verbietet. So würde man im Rahmen der klassischen Thermodynamik bei einem experimentellen Aufbau mit zwei Arten von Molekülen, beispielsweise ‚roten‘ und ‚blauen‘ Molekülen, erwarten, dass sich zu einem bestimmten Zeitpunkt mehr rote Moleküle in einem Teil des Behälters finden würden, nach einer bestimmten Zeitspanne wiederum mehr blaue usw.,

bis schließlich eine relativ homogene Mischung ‚violett‘ entstehen würde. Bei chemischen Oszillatoren geschieht jedoch etwas vollkommen Andersartiges. Das System ist hier durchgängig blau und wechselt dann schlagartig zu durchgängig rot, d.h., es wechselt in rhythmischen Zeitintervallen spontan seine Farbe. Die *Belousov-Zhabotinsky-Reaktion* weist also einen hohen Grad an Ordnung im Sinne eines Zusammenhaltens des Heterogenen auf. Millionen von Molekülen zeigen hier eine kohärente Aktivität. In ihrer seltsamen, fremdartigen ‚Widerspenstigkeit‘ wurde die *Belousov-Zhabotinsky-Reaktion* als bedrohlich für die universale Gesetzmäßigkeit der Natur eingestuft und innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses daher zunächst als ‚Messfehler‘ bzw. als ein ‚irrtümlicherweise künstlich erzeugtes Artefakt‘ diskreditiert. Und so wundert es nicht, dass die gefürchtete *Belousov-Zhabotinsky-Reaktion* als eines der zentralen Monster in *Dialog mit der Natur*, dem von Ilya Prigogine und der belgischen Philosophin Isabelle Stengers gemeinsam verfassten Werk, sein Unwesen treiben. Der in Russland geborene belgische Chemiker und Physiker Ilya Prigogine entfaltete in den Sechzigerjahren des 20. Jahrhunderts eine Theorie selbstorganisierender Systeme fern vom thermischen Gleichgewicht, die er *dissipative Strukturen* taufte und für die er 1977 den Nobelpreis erhielt. Im Zentrum von Prigogines Theorie der Selbstorganisation stehen Phänomene im Bereich der chemischen Welt. So wenden sich Prigogine und Stengers in *Dialog mit der Natur* unbelebter Materie mit seltsam lebendig anmutendem Verhalten zu – den *Wesen des Feuers* – wie der *Belousov-Zhabotinsky-Reaktion* und der *Bérnard-Instabilität*, d.h. dem Phänomen der Wärmekonvektion. Der Physiker Henri Bérnard hatte Anfang des 20. Jahrhunderts gezeigt, dass die Erwärmung einer Flüssigkeit zu einem Wärmefluss führt, der seltsam geordnete Muster hervorbringt. Wenn der Temperaturunterschied zwischen der Oberfläche und einer unteren Grenzfläche einen bestimmten kritischen Punkt erreicht, tritt an die Stelle des Wärmeflusses eine sogenannte Wärmekonvektion, d.h., es findet eine kohärente zusammenhängende Bewegung einer großen Zahl von Molekülen statt, die sich zuvor in einem zusammenhangslosen, ungeordneten Zustand befanden. Prigogines nichtklassische Theorie der *Ordnung durch Schwankungen* nimmt somit gewissermaßen ihren Ausgang in dem epistemischen und ontologischen ‚Ungehorsam‘ monströser Phänomene, wie der *Belousov-Zhabotinsky-Reaktion* und der *Bérnard-Instabilität*, gegenüber den ‚unantastbaren‘, fundamentalen Naturgesetzen. Fern vom thermischen Gleichgewicht, d.h. der gleichförmigen Verteilung der Temperatur, so Prigogine und Stengers, durchlaufen Systeme einen kritischen Punkt der Instabilität, der einen spontanen Prozess der Selbstorganisation bedingt und im Fall der *Bérnard-Instabilität* einer komplexen räumlichen Organisation, einem hexagonalen Muster von Zellen (Honigwa-

ben) stattgibt, im Fall der *Belousov-Zhabotinsky-Reaktion* einer rhythmischen Oszillation der Farbe. Diese emergente molekulare Ordnung „entspricht einer gigantischen Schwankung“ (151). Die Moleküle werden fern vom Gleichgewicht „wahrnehmungsfähig“ (177) und bewegen sich kohärent,⁶⁰ d.h., sie brechen mit dem thermodynamischen boltzmannschen Ordnungsprinzip, das den wahrscheinlichsten Zustand der molekularen Unordnung vorgeschrieben hätte. Prigogine und Stengers zufolge taucht dieses emergente Verhalten der Selbstorganisation an kritischen *Punkten der Instabilität* spontan auf, nämlich dann, wenn sich das System fern vom thermischen Gleichgewicht befindet. Prigogines dissipative Strukturen sind monströse Wesen einer Welt des *irreversiblen Werdens fern vom Gleichgewicht*, in der sich Ordnung gerade nicht mehr als Überwindung des Chaos denken lässt. Und so setzt Prigogines Konzeption einer Nichtgleichgewichtsthermodynamik, ebenso wie Wieners Entwurf der Kybernetik, bei dem Zeitparadox des 19. Jahrhunderts an, dem Widerspruch zwischen Carnot und Darwin, Physik und Biologie, Wärmetod und Evolution (vgl. Kapitel 2.1.), fügt sich im Kontrast zu Wieners Entwurf einer *Ordnung aus dem Chaos* jedoch gerade nicht mehr der binären Entgegensetzung von Ordnung und Unordnung, sondern fordert dementgegen ein radikales nichtklassisches Neudenken von Zeit ein. So besteht der Einsatz von *Dialog mit der Natur* darin „neben der Zeit der Uhr, welche die Bewegung mißt“, die Macht einer „zweiten Zeit“ in der Physik freizusetzen, eine „Zeit ohne Bewegung“, eine transformatorische Zeitlichkeit des *irreversiblen Werdens*, der unvorhersehbaren Schöpfung des Neuen (vgl. Prigogine/Stengers 1986: 220). Während die Gleichgewichtsthermodynamik des 19. Jahrhunderts zwar die (der zeitlosen Welt der klassischen newtonschen Physik diametral entgegengesetzte) Irreversibilität entdeckt, diese jedoch kurzerhand mit der entropischen Zunahme von Unordnung identifiziert und damit ein Bild des Universums zeichnet, das sich auf den Wärmetod zubewegt (vgl. Kapitel 2.1.), eröffnet die von Prigogine entfaltete Nichtgleichgewichtsthermodynamik eine ganz andere Perspektive: Die spontane irreversible Entropieerzeugung bedingt *fern des Gleichgewichts* gerade nicht die Zunahme von Unordnung, d.h. einen homogenen Zustand des thermischen Chaos, sondern gibt umgekehrt dem Zusammenhalt einer Heterogenität statt, d.h. fungiert als Antrieb einer schöpferischen Evolution, eines kreativen Hervorsprudelns von neuartigen Welten. Irreversible Prozesse fern des Gleichgewichts dekonstruieren

60 „Damit die Farbe sich auf einen Schlag ändert, müssen die Moleküle ‚kommunizieren‘. [...] Auf das Schlüsselwort Kommunikation werden wir wiederholt zurückkommen, und es ist von offenkundiger Bedeutung von der Chemie bis hin zur Neurophysiologie.“ (157)

somit die Entgegensetzung von Chaos und Ordnung. Emergenz von Ordnung impliziert hiernach gerade *nicht* die Überwindung des Chaos, sondern mutiert zum Ausdruck eines schöpferischen Chaos selbst. So interpretieren Prigogine und Stengers die ‚Ordnung‘ dissipativer Strukturen als eine *unterstützte Schwankung*, die dem „Chaos des Nichtgleichgewichts“ (170) gerade nicht entgegengesetzt, sondern dessen immanente Schöpfung ist. Irreversible Prozesse fern des thermischen Gleichgewichts setzen eine Zeitlichkeit des Ereignisses des Neuen frei. Prigogines und Stengers’ Konzept der *Ordnung durch Schwankungen* dekonstruiert somit nicht nur den klassischen Dualismus von Ordnung und Chaos, sondern geht weit über die kybernetische Vision einer *Ordnung aus dem Chaos* hinaus, wonach kybernetische Systeme die Entropie lokal umkehren und damit ‚einsame Inseln im Meer des Chaos‘ bilden (vgl. 2.1.). In Prigogines Theorie kann die Emergenz des Neuen hingegen nicht als Überwindung des Chaos gedacht werden, auch nicht im Sinne kybernetischer Emergenz, da das Chaos hier überhaupt nicht mehr zusammenfällt mit einem Zustand thermischer Indifferenz wie in der klassischen Thermodynamik. Entscheidend ist hier der Unterschied, den Prigogine und Stengers zwischen „dem thermischen Chaos des Gleichgewichts“ und „dem turbulenten Chaos des Nichtgleichgewichts“ (170) aufmachen. So verlangt Prigogines Theorie der dissipativen Strukturen einen zweiten *Begriff des Chaos*, der dieses nicht mit entropischer Unordnung und Homogenität identifiziert, sondern zurückgreift auf die Vorstellung des *clinamen* der vorsokratischen Philosophen, d.h. das Denken einer primären und produktiven Differenz, einer geringfügigen, spontanen und unvorhersehbaren „Abweichung“ (149): Eine Differenz, die als ein *aktives Chaos*, das nicht undifferenziert, sondern *hyperdifferenziell* verfasst ist, eine raumzeitliche Heterogenität bzw. eine turbulente Organisation hervorgehen lässt. In *Dialog mit der Natur* greifen Prigogine und Stengers so auch Michel Serres’ Lesart des Clinamen auf:

„Michel Serres hat kürzlich daran erinnert, daß die frühen Atomisten sich über turbulente Flüsse in einem solchen Umfang Gedanken gemacht hatten, daß man die Turbulenz mit Recht als eine grundlegende Inspirationsquelle der Lukrezschen Physik betrachten darf. Zuweilen, so schrieb Lukrez, wird der ewige, universelle Sturz der Atome zu ungewissen Zeiten und an ungewissen Orten durch eine ganz geringfügige Abweichung gestört – das ‚clinamen‘. Aus dem so erzeugten Wirbel entsteht die Welt, die Gesamtheit der natürlichen Dinge. [...] Lange wurde die Turbulenz mit Unordnung, mit Rauschen gleichgesetzt. Heute wissen wir jedoch, daß das nicht der Fall ist. [...] Die bei der Turbulenz auftretenden vielfältigen Raum- und Zeitebenen entsprechen einem kohärenten Verhalten von Millionen und Abermillionen Molekülen. So gesehen ist der Übergang von der laminaren Strömung zur Turbulenz ein Prozeß der Selbstorganisation. [...] Bemerkenswerterweise entspricht das

recht genau der Auffassung des Lukrez, daß der ‚organisierten Welt‘ das ‚clinamen‘ zugrunde liegt.“ (Prigogine/Stengers 1986: 149 f.)

Prigogine übersetzt das Konzept des *clinamen* – also eines aktiven, hyperdifferenziellen Chaos – nun in die Sprache der Mathematik, einer nichtlinearen Mathematik des Komplexen, d.h. jener mathematischen *Theorie nichtlinearer dynamischer Systeme*, welche in den Achtzigerjahren mit ihren beiden Teilgebieten unter den populärwissenschaftlichen Begriffen *Komplexitätstheorie* und *Chaostheorie* bekannt werden sollte, und für deren Entstehung Prigogines Verknüpfung von Nichtgleichgewicht und Nichtlinearität eine wesentliche Rolle spielt. Prigogines und Stengers’ Konzeption eines *hyperdifferenziellen Chaos* (quer zum Dualismus von Chaos und Ordnung) lässt sich daher mit den Begrifflichkeiten der *Mannigfaltigkeiten*, *Attraktoren* und *Bifurkationspunkten* der Komplexitäts- und Chaostheorie präzisieren. In der nichtlinearen Mathematik definieren *Mannigfaltigkeiten* die Struktur eines Raumes von Möglichkeiten, welcher die Muster von morphogenetischen Prozessen der Selbstorganisation mathematisch beschreibbar macht (vgl. DeLanda 2002: 10). Das Konzept der *Mannigfaltigkeiten* wird hierbei aus der Differenziellen Geometrie bzw. Differenziellen Topologie übernommen, welche von Friedrich Gauss und Bernhard Riemann bereits Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelt wurde, um einen geometrischen Raum zu entfalten, der sich nicht mehr innerhalb der euklidischen Geometrie der Antike oder analytischen Geometrie eines Descartes und Fermats beschreiben lässt, sondern ein *Prozessdenken des Raumes* eröffnet, welches nicht zuletzt der Relativitätstheorie von Albert Einstein stattgegeben hat. Gauss’ nichtalgebraischer, integraler und differentieller Kalkül, der infinitesimale Beziehungen von Punkten einer Kurve berechnet, benötigt entgegen der vorhergehenden Geometrien keine Referenz zu einem globalen *Embedding-space*, d.h. keine Referenz zu einem *Container*-Raum im Sinne der euklidischen Geometrie, mutiert stattdessen eine dynamische *Oberfläche*, die durch differentielle (nicht algebraische) Relationen bestimmt wird, selbst zu einem *Raum, der sich ereignet*. Während sich Gauss’ Arbeit auf zweidimensionale Oberflächen bezog, kreierte Riemann n-dimensionale Oberflächen, abstrakte Räume mit n-Dimensionen, die nicht in einen höher dimensionalen Raum (n+1) eingefügt werden müssen, d.h. nicht von einem euklidischen Containerraum her gedacht werden, sondern ausgehend von ihrem sich-Ereignen, d.h. radikal immanent. Riemann taufte diese n-dimensionalen Räume Mannigfaltigkeiten. In der Theorie nichtlinearer dynamischer Systeme werden Mannigfaltigkeiten dazu benutzt, Transformationen von konkreten physikalischen Prozessen zu beschreiben. Mannigfaltigkeiten stellen hier den *Raum aller möglichen Zustände* dar, die ein physikalisches System

einnehmen kann. Ihre Dimensionen drücken *alle möglichen Weisen der Veränderung eines Systems* aus (*Freiheitsgrade*) (13). Jeder mögliche Systemzustand lässt sich damit über einen Punkt in der Mannigfaltigkeit mit entsprechend vielen Dimensionen (*Freiheitsgraden*) darstellen, die nun als *Phasenraum* bezeichnet wird. Der Phasenraum enthält damit so viele Dimensionen (*Freiheitsgrade*), wie es Variablen für eine Systemveränderung bzw. eine Veränderung des Systemverhaltens gibt. Damit stellt der n-dimensionale Phasenraum ein mathematisches Objekt dar, das über die riemannsche Topologie der Mannigfaltigkeiten konstruiert ist. Die Kurve (*Trajektorie*) zwischen zwei Punkten im Phasenraum beschreibt eine Zustandsveränderung des Systems. Wenn man das System über eine endliche Zeitspanne beschreibt, erhält man somit eine Trajektorie, wie in der klassischen Dynamik, die das Verhalten des Systems ausdrückt. Dieses Modell des Phasenraums basiert jedoch im Gegensatz zur klassischen Dynamik nicht auf Trajektorien, die statische Eigenschaften von Objekten wiedergeben, d.h. mit-sich-identische Zustände und Ortsveränderungen, dementgegen zeichnen die Trajektorien eines Phasenraums ein Diagramm von intensiven *Wesensveränderungen* des Systems, d.h. sie beziehen sich auf irreversible morphogenetische *Prozesse* (14). Der französische Mathematiker Henri Poincaré machte die Beobachtung, dass sich verschiedene Trajektorien auf denselben finalen Zustand hinbewegen können, und legte damit den Grundstein für den komplexitätstheoretischen Begriff des *Attraktors*. So geht man in der Komplexitätstheorie davon aus, dass Trajektorien bestimmten Mustern oder Konfigurationen folgen, die als ihr virtueller Brennpunkt, als ihre *Quasi-Ursache* fungieren. Attraktoren bezeichnen somit die Muster von Verhaltens-/Wesensveränderungen, die eine quasi-kausale Wirkmächtigkeit besitzen, d.h., wie ein Strudel im Wasser alles mit sich reißen. Die klassischen Gleichgewichtssysteme werden nun nur noch als ein spezifischer Fall von Systemen gedacht, als Systeme, die über PunkATTRAKTOREN verlaufen und damit einer ‚Liebe‘ zum thermischen Gleichgewicht folgen. Jenseits dieser Gleichgewichtssysteme stößt man jedoch auf eine Vielfalt von vollkommen andersartigen Attraktorarten, z.B. auf Schleifen-Attraktoren von oszillierenden Systemen und auf sogenannte seltsame bzw. fraktale Attraktoren (*strange attractors*), die den turbulenten und quasi-chaotischen Systemen, die Prigogine als dissipative Strukturen bezeichnet, stattgeben. Während Systeme im Bereich des thermischen Gleichgewichts durch PunkATTRAKTOREN bestimmt werden, und einem Zustand der homogenen Unordnung entgegenstreben, folgen nichtlineare Systeme fern des Gleichgewichts seltsamen Attraktoren, die spontanen Prozessen der Selbstorganisation stattgeben. Die Gleichgewichtsthermodynamik erweist sich hier nur noch als spezieller Fall der Nichtgleichgewichtsthermodynamik, vergleichbar mit dem euklidischen Raum, dem letztlich die allgemeine Relativitätstheorie zugrunde gelegt wird. Nun

entspricht dieses chaotische Verhalten der durch seltsame Attraktoren bestimmten Systeme gerade nicht mehr dem (der Komplexität entgegengesetzten) Chaos der klassischen Meta/Physik. Ein solches indifferentes Zufallsgeschehen wird hingegen in der Komplexitätstheorie als (*random*) Zufallssystem begriffen, das gerade keine Attraktoren ausbildet. Dementgegen bilden chaotische Systeme durchaus Attraktoren aus, allerdings Attraktoren fraktaler Art. Diese chaotischen Systeme sind nicht mehr vorhersagbar, was ihr Zukunftsverhalten zu bestimmten Zeitpunkten betrifft, d.h. es können keine Punkte auf Trajektorien vorausgesagt werden. So wird ihr Verhalten in der Chaostheorie als *deterministisches* Chaos interpretiert, dem ein nichtlinearer Determinismus zugrunde gelegt wird. Während die für die Kybernetik der Fünfzigerjahre entscheidenden *negativen* Feedbackloops in der Komplexitätstheorie nun dazu dienen, einen Attraktor zu stabilisieren, der wiederum das Systemverhalten reproduziert, kommt *positiven* Feedbackloops, die in der Kybernetik nur als Zusammenbruch von Systemen gefasst werden können, ein schöpferisches Potential zu. So führen die exponentiellen Verstärkungen von positiven Feedbackloops an singulären *Bifurkationspunkten* zu einem *Sprung von einem Attraktor zu einem anderen Attraktor*. Ein Bifurkationspunkt ist in diesem Sinne eine Singularität, d.h. ein ‚Punkt‘, an dem eine Funktion ihre Richtung ändert oder dramatischerweise in eine Unendlichkeit übergeht. Eine Singularität in der Mannigfaltigkeit impliziert, dass das System sich wesensmäßig verändert, bzw. radikaler gedacht, impliziert eine Singularität einen ‚Punkt‘, an dem das System *wesensmäßig unbestimmt ist*. Ein Bifurkationspunkt impliziert daher immer einen Sprung *zwischen* Attraktoren, d.h. eine Zone multipler und einander im Aktuellen ausschließender Realitäten (vgl. Massumi 2002: 32). Eine Singularität, eine Schwankung, ein Instabilitäts-, Verzweigungs- bzw. Bifurkationspunkt ist insofern kein Attraktor, sondern im eigentlichen Sinne eine *Koexistenz von Attraktoren*, ein Sprung im Nicht-Ort zwischen Attraktoren. Für Prigogines und Stengers’ Theorie der Ordnung durch Schwankungen kommt diesen singulären Bifurkationspunkten eine entscheidende Rolle zu. Im Nichtgleichgewicht entsteht nach Prigogine und Stengers eine *Empfänglichkeit der Materie für minimale Differenzen*, d.h. eine Empfänglichkeit für Singularitäten, sodass in Kombination mit der Nichtlinearität positive Feedbackloops zu einer Verstärkung dieser differentiellen Schwankungen führen, durch die das zukünftige Verhalten des Systems unvorhersagbar wird. Die dissipativen Selbstorganisationsphänomene basieren damit nicht mehr auf der Art von Nichtlinearität, die sich für die Kybernetik als entscheidend erwiesen hatte – den negativen Feedbackloops –, die homöostatische Systeme stabilisieren, stattdessen nehmen dissipative Strukturen erstens ihren Ausgang an Instabilitätspunkten eines aktiven Chaos der Schwankungen und basieren zweitens

auf einer Verstärkung dieser Schwankung durch positive Feedbackloops (vgl. Protevi 2009: 6). Zufällige Schwankungen bedingen Instabilitätspunkte, die durch positive Rückkopplungsschleifen verstärkt werden und zu spontanen Ordnungsmustern führen. Im Kontrast zur kybernetischen Abwertung positiver Rückkopplungsschleifen als destruktiv bzw. systemdestabilisierend, erscheinen positive Feedbacks hier als Quelle des Neuen und der Komplexität. Die Ordnungs- bzw. Organisationsstrukturen, die Prigogine und Stengers beschreiben, gleichen somit weder sich reproduzierenden Gleichgewichtsstrukturen, wie beispielsweise Kristallen noch sich reproduzierenden kybernetischen Systemen negativer Rekursionen. Emergenz kann hier überhaupt nicht als Systemreproduktion gedacht werden. Stattdessen begreift Prigogine dissipative Strukturen⁶¹ als Ereignis einer einzigen großen Welle einer *verstärkten Chaos-Schwankung*:

„Die klassische Dynamik führt zum Begriff der ‚Gleichgewichtsstrukturen‘, wie sie etwa Kristalle darstellen. Die Bénard-Zellen sind ebenfalls Beispiele einer Struktur, aber von ganz anderer Art. Deshalb haben wir den Begriff der ‚dissipativen Struktur‘ eingeführt, um die zunächst durchaus paradoxe enge Verbindung zu betonen, die zwischen Struktur und Ordnung einerseits und Dissipation und Unordnung andererseits bestehen kann. Wir haben [...] gesehen, daß die klassische Thermodynamik den Wärmetransport als eine Quelle der Unordnung betrachtet. Hier wird er zu einer Quelle der Ordnung. Die Wechselwirkung eines Systems mit der Außenwelt, seine Einbettung in Nichtgleichgewichts-Bedingungen, kann so zum Ausgangspunkt für die Bildung von neuen dynamischen Zuständen der Materie, von dissipativen Strukturen werden.“ (Prigogine/Stengers 1986: 152)

Entfernt vom Gleichgewicht werden Instabilitäten gerade nicht mehr reduziert, sondern können sich im Gegenteil verstärken und eine Schwelle überschreiten, die die raumzeitliche Symmetrie bricht und zu einer Art Emergenz von Ordnung führt, die diesem hyperdifferentiellen Chaos gerade nicht entgegengesetzt ist, sondern als Ausdruck seiner immanenten Komplikation erscheint.⁶² An solchen Punkten

61 Dissipative Systeme brechen dabei mit dem Prinzip „der großen Zahlen“ (177) der Wahrscheinlichkeitstheorie, d.h. mit der vorhersehbaren, statistischen Normalverteilung, die minimale Schwankungen auf das homogene Rauschen reduziert und derart Mittelwerte bestimmt (178). Fern vom Gleichgewicht wird dieses Gesetz jedoch durch „das Anwachsen von Unordnung, das Anwachsen einer Schwankung, das der Herausbildung einer Struktur vorausgeht“ (178) gebrochen.

62 „Die Möglichkeit einer Instabilität muß sorgfältig untersucht werden. Es wird notwendig, die Art und Weise zu untersuchen, in der ein stationärer Zustand auf die verschiedenen Arten von Schwankungen, die das System oder seine Umgebung hervorrufen,

der Instabilität weisen Systeme im Nichtgleichgewicht eine Empfindlichkeit gegenüber geringen Schwankungen ihrer Umgebung auf, die sie zu neuen Attraktoren umspringen lässt. An diesen Kanten von Verhaltensmustern findet sich damit eine Sensibilität nichtlinearer Systeme gegenüber geringfügigen Fluktuationen, die sie gerade nicht mehr über negative Feedbackloops ausgleichen können, sondern die nun einer Unvorhersagbarkeit stattgeben und zu einem neuen Attraktor führen. Es entsteht *Ordnung durch Schwankungen*. Welche Verzweigung das System nehmen wird, hängt von seiner Geschichte ab, es folgt keinen universalen Gesetzen, sondern Singularitäten, d.h. einer vollkommen andersartigen Relationierung von Notwendigkeit und Zufall. Prigogines und Stengers' Konzept der *verstärkten Schwankung* ist somit eine *Figur des Ontomedialen*, in der das differentielle Chaos sich selbst differenziert. Die *verstärkte Schwankung* ist eine *ontomediale Bewegung der Differenz des Chaos im Verhältnis zu sich selbst*. Diese Verstärkung von Schwankungen lässt in der „Nachbarschaft von Verzweigungspunkten“, wo das System zwischen verschiedenen Funktionsweisen „wählen“ (180) kann, eine neuartige Form der *Relationalität* zwischen „normalerweise unabhängigen Ereignissen“ (180) auftreten, wonach sich *Korrelationen* herstellen zwischen Gebieten, die makroskopisch voneinander getrennt sind. Es taucht eine der klassischen Dynamik fremdartige Form der Sensibilität bzw. *Empfindungsfähigkeit der Materie* auf:

„Die Materie beginnt, um es ein wenig anthropomorph auszudrücken, *fern vom Gleichgewicht ihre Umgebung, wahrzunehmen*‘, zwischen geringfügigen Differenzen zu unterscheiden, die im Gleichgewicht bedeutungslos sein würden. [...] Im Gleichgewicht oder in seiner Nähe haben wir nur eine Struktur, die verändert werden kann, wenn wir ihre Umgebung verändern. Fern vom Gleichgewicht gestatten uns Schwankungen, Differenzen in der Umgebung zu nutzen, um verschiedene Strukturen hervorzurufen. Noch einmal sei die einzigartige Bedeutung der gleichgewichtsfernen Bedingungen betont – *„Kommunikation“ und „Wahrnehmung“ sind die für das neue Verhalten der Materie fern vom Gleichgewicht entscheidenden Begriffe*.“ (177, m.H.)

reagiert: Stabilität ist nicht länger eine Konsequenz von allgemeinen Gesetzen der Physik. Das System ist im Gegenteil ‚instabil‘, wenn eine solche Untersuchung zeigt, daß bestimmte Schwankungen, statt abzunehmen, verstärkt werden können und das ganze System erfassen und so dazu bringen können, sich zu einer neuen Art von Ordnung zu entwickeln, die von den einer minimalen Entropieerzeugung entsprechenden stationären Zuständen qualitativ völlig verschieden sein können.“ (149)

Fern vom Gleichgewicht wird die anorganische Materie buchstäblich empfindungsfähig und relational. Das Wahrnehmungsvermögen der Materie fern vom Gleichgewicht bricht mit der Vorstellung einer reversiblen Zeit der newtonschen Physik, in der ‚alles gegeben ist‘, d.h. mit der Vorstellung, wonach eine genügend genaue Erkenntnis der Anfangsbedingungen es erlauben würde, die Entwicklung des Systems in alle Ewigkeiten zu beschreiben. Die *sensitive Materie* fern vom Gleichgewicht ist demgegenüber empfänglich für geringfügige Schwankungen, eine Verstärkung der Differentialität des aktiven Chaos, welches an singulären Punkten der Instabilität, an Verzweigungspunkten Ereignisse freisetzt, die niemals in einer vermeintlichen Metaphysik der Präsenz von Anfangsbedingungen enthalten waren.

„Jenseits der Schwelle der Stabilität wird der Begriff der universalen Gesetze jedoch durch die Erkundung von qualitativ verschiedenen Verhaltensweisen ersetzt, welche nicht nur von den beteiligten Mechanismen, sondern auch von der Vergangenheit des Systems abhängen. Gerade weil die Definition des Zustands, in dem sich ein System befindet, sich nicht mehr ausschließlich auf den Augenblick beziehen kann, sondern die aufeinanderfolgenden Verzweigungen berücksichtigen muß, die es in der Vergangenheit durchlaufen hat, kann man nicht mehr behaupten, daß in jedem Augenblick ‚alles gegeben ist‘. [...] Das Konzept der Ordnung durch Schwankungen verwirft das statische Universum der Dynamik zugunsten einer offenen Welt, in der durch Aktivität Neues entsteht, in der Entwicklung, Schöpfung und Zerstörung, Geburt und Tod bedeutet.“ (204)

Fern vom Gleichgewicht stößt man somit auf ein *aktives Chaos der Schwankungen*, das ein vollkommen anderes Verständnis von Ordnung erfordert, welche nichts mehr mit Reproduktion und Stabilität zu tun hat, sondern demgegenüber mit „Keimbildung“ (181), mit „unkontrollierbaren Ereignissen“ (183), „Minderheiten, die gegenüber den vorherrschenden Zusammenhängen eine Randposition einnehmen, [...] [die] eine bemerkenswerte Innovationskraft“ (182) freisetzen.

„Es sind die gleichen Nichtlinearitäten, welche aus dem Chaos der Elementarprozesse eine bestimmte Ordnung hervorbringen und dennoch unter anderen Umständen diese Ordnung zerstören können, um jenseits einer weiteren Verzweigung eine neue Kohärenz zu errichten. Innerhalb dieser Betrachtungsweise kann es zwischen Zufall und Notwendigkeit keinen Widerspruch geben. [...] Entsprechend verlangt der Begriff der Ordnung durch Schwankungen nicht, daß a priori zwischen ‚funktional‘ und ‚dysfunktional‘ unterschieden wird (wie es bei einigen soziologischen Schulrichtungen üblich ist). Was in bestimmten Augenblicken als eine bedeutungslose Abweichung vom Normalverhalten erscheint, kann in anderen Fällen die Ursache einer Krise und einer Erneuerung sein.“ (195)

In einer entscheidenden Hinsicht weicht Prigogines und Stengers' Theorie der *Ordnung durch Schwankungen* vom mittlerweile etablierten Kanon der *Komplexitätstheorie* und *Chaostheorie* ab. Der Unterschied betrifft hier die Frage der Zeitlichkeit und der Ontologie. So wird in den kanonischen Interpretationen der Komplexitätstheorie und Chaostheorie die Sensibilität gegenüber Fluktuationen, sowie die nichtlineare Verstärkung minimaler Differenzen, als ein *deterministisches Chaos* gedeutet, das eine *epistemologische Unvorhersagbarkeit*, nicht aber eine *ontologische Unbestimmtheit* impliziert. Epistemologische Unvorhersagbarkeit bezieht sich auf die Grenzen des Wissens in Gestalt der Begrenzung der Vorhersagbarkeit, die sich aus der Nichtlinearität der Systeme ergibt. Deterministisches Chaos bedeutet in der kanonischen Variante der Komplexitätstheorie „fehlendes Wissen“ (217), also dass wir nicht exakt *wissen* können, welchem Attraktor ein nichtlineares System folgen wird. Dementgegen wählen Prigogine und Stengers eine andere, radikalere Deutung, die auf ihrer Theorie der *Zeitlichkeit* gründet, und die im Kontrast zur kanonischen Version der Chaos- und Komplexitätstheorie eine *ontologische Offenheit* einer Welt im Werden impliziert (216 f.). So verknüpfen Prigogine und Stengers in ihrer Theorie der Ordnung durch Schwankungen zwei Arten der Indetermination, nämlich erstens *Nichtlinearität=Unvorhersagbarkeit* und zweitens *Singularitäten=Unbestimmtheit*. Nichtlinearität, d.h. die Verstärkung minimaler Differenzen durch positive Feedbackloops, deuten Prigogine und Stengers als eine ontologische Form von Unvorhersagbarkeit, der die Realität der irreversiblen Zeitlichkeit zugrunde liegt und nicht ein begrenztes Erkenntnisvermögen der Wissenschaftler*innen. Die nichtlinearen Gleichungen bedingen hier einen *nichtlinearen Determinismus*, der das Verhalten des Systems zwischen den Gabelungspunkten beschreibt (*Nichtlinearität=Unvorhersagbarkeit*). Die nichtlineare Zeitlichkeit der Irreversibilität bedingt hier, dass *die Zukunft nicht bereits in den Anfangsbedingungen enthalten ist*. Es handelt sich nach Prigogine und Stengers gerade nicht um ein Problem der Begrenzung des Wissens, d.h. eine epistemologische Form von Unvorhersagbarkeit innerhalb der modernen Trennung von Ontologie und Epistemologie, sondern um eine reale Offenheit der Prozesse des Werdens von Welt: Die Zukunft ist nicht in der Gegenwart gegeben. Die Singularitäten bzw. Bifurkationspunkte, d.h. „die Existenz von Gabelungen, an denen das System mehrere Wege einschlagen kann“ (Capra 1999: 209) führen in Prigogines und Stengers Nichtgleichgewichtsthermodynamik nun darüber hinaus ein noch

weitreichenderes Konzept der ontologischen Unbestimmtheit ein,⁶³ das impliziert, dass nicht nur die Zukunft nicht in der Gegenwart gegeben ist, sondern dass gewissermaßen *die Gegenwart selbst nicht gegeben ist*. So begreifen Prigogine und Stengers Instabilitäten als jene singuläre Punkte, in denen ein zeitlicher Symmetriebruch eine Mannigfaltigkeit koexistenter möglicher Welten in ein irreversibles Werden überführt (*Singularitäten=Unbestimmtheit*). Entscheidend ist hier die Frage der Zeitlichkeit. In dem ebenso gemeinsam mit Stengers verfassten Werk *Das Paradox der Zeit* differenzieren Prigogine und Stengers zwischen einem *dynamischen Chaos* auf der mikroskopischen Ebene, dem bereits eingeführten *clinamen*, welches eine *irreversible Brechung der zeitlichen Symmetrie* bewirkt, und damit überhaupt erst dem *deterministischen Chaos* der Komplexitätstheorie stattgibt, das dieses über Attraktoren beschreibt (vgl. Prigogine/Stengers 1993). Sowohl das *thermisch-indifferente Chaos des Gleichgewichts* als auch das *irreversible Werden dissipativer Strukturen* finden sich nun *auf der gleichen Seite einer zeitlichen Selbstaufspaltung*. Prigogines und Stengers' Theorie der Ordnung durch Schwankungen verlangt quasi eine Zeit ‚out of joint‘ im Sinne Derridas, eine *Aufspaltung der Zeit*, einen zeitlichen *Symmetriebruch*. Die Komplexitäts- und Chaostheorie operiert demnach gewissermaßen mit einem reduktiven Begriff des deterministischen Chaos der Attraktoren, da sie das *clinamen der irreversiblen zeitlichen Symmetriebrechung* nicht wirklich erfassen kann. Diese zweite Form von Indetermination, die sich auf die Existenz von Bifurkationspunkten gründet, impliziert hier ein nicht reduzierbares Element ontologischer Unbestimmtheit. Hiermit tritt nicht nur ein irreversibles Werden, demzufolge ‚die Zukunft nicht gegeben ist‘, an die Stelle der reversiblen Zeitlichkeit des klassischen Determinismus der newtonschen Dynamik und ihrer Seinsontologie, darüber hinaus ereignet sich hier gewissermaßen eine Dekonstruktion der Metaphysik der Präsenz im Sinne Derridas. Denn radikaler als in den kanonischen Interpretationen der Chaos- und Komplexitätstheorie ist im Hinblick auf die Verzweigungspunkte auch die Gegenwart nicht gegeben, bzw. nicht mit sich identisch. Der irreversible Symmetriebruch des *clinamen* wäre mit Derrida somit als mediale Spur der Différance zu denken (vgl. Kapitel 1.1.). Prigogines und Stengers' Forderung einer weitreichenden Umorientierung der Wissenschaften „Vom Sein zum Werden“ (Prigogine/Stengers 1986: 201) bzw. ihre prozessontologische Konzeption der Ordnung durch Schwankungen impliziert somit ein Denken der *zeitlichen* Verfasstheit der

63 „Diese Unbestimmtheit an Gabelungspunkten ist eine von zwei Arten der Unvorhersagbarkeit in der Theorie dissipativer Strukturen. Die andere Art, die auch in der Chaostheorie vorkommt, beruht auf der nichtlinearen Beschaffenheit der Gleichungen [...]“ (Capra 1999: 209)

Medialität des Werdens: Eine Welt im Werden entspringt hier jener *medialen Spur eines irreversiblen zeitlichen Symmetriebruchs* des hyperdifferentiellen Chaos selbst. Die Frage der *zeitlichen Verfasstheit der Medialität des Werdens*, möchte ich nun mit Gilles Deleuzes weiter-/wiederaufnehmen, um unserer „Hexenlinie [...] bis zum Horizont [...] mit roten Augen [zu] folgen“ (Deleuze/Guattari 2000: 50).

MEDIALITÄT DER DIFFERENZ BEI DELEUZE – DAS *UNGEHEUER* DER EINSEITIGEN UNTERSCHIEDUNG

„Das Denken ‚macht‘ den Unterschied, die Differenz aber ist das Ungeheuer.“ (Deleuze 1992a: 49)

„Die Philosophie fällt mit der Ontologie zusammen.“ (Deleuze 1993: 223) Gilles Deleuzes Insistenz auf der ontologischen Frage in *Differenz und Wiederholung* mag zunächst seltsam erscheinen, denn sie lässt sich schwerlich als eine Aussage handhaben, sondern muss vielmehr als Eröffnung einer problematischen Ebene gelesen werden, die quer zur modernen Philosophie und ihrer Trennung von Ontologie und Epistemologie verläuft. So entfaltet Deleuze in *Differenz und Wiederholung* das Problem des Sich-Ereignens von *Welt*, einer Welt, die nicht um ein menschliches Erkenntnissubjekt herum zentriert werden kann. Jedoch scheint die angestammte Frage der Ontologie nach dem Wesen von Entitäten (‚*Was ist ...?*‘) eine ‚falsch‘ gestellte Frage zu sein. Das Werden erscheint in *Differenz und Wiederholung* vielmehr als jenes dämonisches Ereignis, das die Seinsontologie aus den Fugen hebt. Und so nimmt Deleuzes Bezug auf die Wissenschaften des Komplexen seinen Ausgang in der Komplexitätstheoretischen Eröffnung eines *Vom Sein zum Werden*, d.h. dem Problem, die Ontogenese der materiellen Welt von ihrem Vermögen der immanenten Selbstorganisation und kreativen Transformation her zu denken. Deleuze begrüßt in diesem Sinne die Komplexitätstheorie, da sie gegen die Vorstellung einer geschlossenen Welt, in der sich nichts ereignet, eine Vorstellung von Emergenz und Selbstorganisation setzt, in der das Neue spontan in die Welt kommt. Nun fällt Deleuzes Konzeption des *Werdens* jedoch nicht mit dem Konzept von Emergenz zusammen, vielmehr muss das Werden als ein problematisierendes Konzept verstanden werden, das gleichermaßen die Vorstellung eines transzendenten Seins hinter den Erscheinungen, als auch die Vorstellung von selbstidentischen und selbstpräsenten Erscheinungen im Wandel der Zeit, d.h. die Vorstellung eines historischen Entwicklungsverlaufs von (ebenso

selbstidentischen) Erscheinungen, unterläuft. Das Werden ist hier gerade keine Entwicklung, keine Veränderung, kein Übergang von einem Zustand in einen anderen, sondern jenes selbstdifferentielle Ereignis, das die Metaphysik der Präsenz, das Sein des Identischen, die selbstidentische Gegenwart selbst aus den Fugen hebt. So kreist Deleuzes Werdensphilosophie um die Freisetzung des Denkens einer ontomedialen Differenz, die nicht mehr dem Prinzip des Selben unterworfen wird, um die Freisetzung einer äonischen Zeitlichkeit reiner Ereignisse, eines ‚Verrückt-Werdens der Zeit‘, um eine Affirmation dieser Welt in ihrer Selbstdifferenz, um die radikale Immanenz des „Unmöglichen, Möglichen und des Wirklichen“ (Deleuze 1993: 223). Auf dem Spiel steht ein Denken des Werdens, das immer quer zum selbstidentischen Sein verläuft, ein Denken des Ereignisses, das die Emergenz raumzeitlicher Verwirklichungen auf Fluchtlinien des Anders-Werdens bezieht, die dem Aktuellen immer schon entgangen sind/entfliehen werden. Aus prozessphilosophischer Perspektive wird hierfür ein Entwurf einer Ontomedialität des Werdens notwendig, der *Raum und Zeit selbst als Medien des Werdens* denkt: „Raum und Zeit sind selbst Medien der Wiederholung.“ (Deleuze 1992a: 30) Raum- und Zeit-Ereignisse sind Medien der Wiederholung und der Differenz, d.h. des Werdens selbst. Vor diesem Hintergrund affiziert Deleuze zwar die Komplexitätstheorie, zugleich scheint die komplexitätstheoretische Vorstellung von Emergenz jedoch noch nicht weit genug zu gehen in ihrer Entkopplung von der Metaphysik des mit-sich-identischen Seins, insofern sie das ‚Ungeheuer‘ des Nicht-Identischen über eine Theorie der Selbstorganisation als dynamischer Formgenerierung gewissermaßen noch zu zähmen versucht. Denn der Unterschied zwischen einem essenzialistischen Verständnis von Formbildung und dem prozessontologischen Verständnis von Individuation, Ontogenese und Morphogenese besteht *nicht* einfach darin, dass Ersteres auf einem *statischen* Konzept von Wesenheiten beruht und Letzteres auf einem *dynamischen* Verständnis des Hervorgehens. Wie Manuel DeLanda in *Intensive Science and Virtual Philosophy* herausgestellt hat, ließe sich auch innerhalb einer dynamischen Konzeption von Formgenerierung ein Essenzialismus begründen, der eben keine Essenzen von statischen Objekten voraussetzt, sondern Essenzen von dynamischen Prozessen, die nichtsdestoweniger eine wesenhafte *Identität* dessen, was hervorgeht, begründen würden, die sich nun lediglich auf eine zeitliche Entwicklung ausdehnen würde (DeLanda 2002: 10). *Differenz und Wiederholung* zu lesen bedeutet in der Tat, in einem Hexenflug abzuheben und den sicheren Boden zu verlassen, da Deleuzes Einsatz hier nicht nur darin besteht, an die Stelle der ‚falschen Genese‘, die von präexistenten Formen ausgeht, die mit sich identisch sind, transzendent und ewig, eine dynamische Konzeption des Hervorgehens zu setzen, sondern eine differenzphilosophische Konzeption des Ereignisses, die mit der Logik des Selben und

Identischen (in welcher Form auch immer, ob statisch oder dynamisch) radikal bricht, da sie sich auf ein Denken der *ontomedialen Selbstdifferenz des Werdens von Welt* gründet. So wird in *Differenz und Wiederholung* das Problem des *morphogenetischen Werdens* über eine pervertierende Lektüre von Platons essentialistischer Theorie der Formgebung eröffnet, die einer Entkopplung der Differenz von der Logik des Selben stattgibt. Platons Theorie der Urbilder, Abbilder und Trugbilder, die zwischen einer zeitlosen Welt ewiger Ideen und einer vergänglichen Welt materieller Erscheinungen unterscheidet und Ersterem ein Primat zuspricht, reduziert die materielle Welt auf eine spiegelnde Verwirklichung von idealen Wesenheiten. Die Essenz eines Objektes bestimmt demnach seine wesenhafte Identität – das es so ist und nicht anders.⁶⁴ Nun richtet sich die deleuzesche Szene einer Umkehrung des Platonismus jedoch nicht lediglich gegen die Vorstellung von ideellen, transzendenten Formen, die der Morphogenese zugrunde gelegt werden, sondern darüber hinaus gegen die diesem Vorgehen zugrunde liegende Bestrebung einer Unterwerfung der Differenz unter das *Prinzip des Selben*. Deleuze zufolge zielt Platon mit der Entgegensetzung des Urbildes und des Abbildes nicht

-
- 64 Während Platons Ontologie der Essenzen die wirkliche Welt der wechselnden Erscheinungen als ein Problem der Formgenerierung über eine Transzendenz von ewigen Modellen, Wesenheiten, Ideen, Entitäten begreift, geht es Deleuze hingegen einerseits darum, diese morphogenetischen Prozesse als der materiellen Welt radikal immanent zu denken und andererseits die Morphogenese überhaupt nicht mehr als ein Problem der Formgebung zu begreifen, da dieses insgesamt dem Schema des Selben folgt. In Platons Theorie der Morphogenese fungieren Essenzen als transzendente Modelle, denen eine ewige Identität innewohnt, die materiellen Erscheinungen werden hingegen unterschieden in die Abbilder mit einem Bezug zum Wahren und in die Trugbilder, die als ‚falsche‘ Erscheinungen (die beharrlich der Idee ausweichen) denunziert werden. In Deleuzes Differenzphilosophie wird ‚ein Objekt‘ dementsgegen nicht durch Essenzen bestimmt, sondern durch morphogenetische Prozesse der Individuation, die von einer *ontomedialen* Bewegung der Differenz her gedacht werden müssen. Während der essentialistische Ansatz also eine Transzendenz postuliert – die Essenzen – geht es Deleuze darum die weltgenerierenden Prozesse als der materiellen Welt selbst immanent zu denken. Seine gesamte Philosophie ist getragen von der Verabschiedung der Transzendenz: Es geht nicht um eine ‚wahre‘ Realität hinter den Erscheinungen, sondern um *diese Welt*, um Immanenz, um „eine Art unerschütterliche Liebe für die Welt [...] eine Liebe jenseits von Optimismus oder Pessimismus; eine Liebe, die bedeutet: Es ist immer vergeblich, immer ein Diesseits jedes Denkens, über die Welt zu urteilen.“ (Badiou 2003: 65) Diese Welt affirmieren heißt *Welt zu sein*, ihr nicht gegenüberzustehen, nicht von außerhalb zu urteilen, sondern sich in der Immanenz zu halten.

bloß auf die Unterjochung der vergänglichen Welt der Erscheinungen unter das transzendente Reich der Formen, sondern auf eine „moralische“ Unterscheidung innerhalb der empirischen Welt der Erscheinungen selbst, nämlich zwischen den „guten“ Abbildern und den „schlechten“ Trugbildern (vgl. Deleuze 1992a: 332). Platons Ideenlehre zielt demnach auf eine Unterscheidung zwischen jenen Erscheinungen, die das Selbe spiegelnd wiedergeben und jenen monströsen Erscheinungen, die sich nicht der Logik des Selben fügen. Die Ideenlehre begründet damit letztendlich eine moralische Unterscheidung *innerhalb* der vergänglichen Welt, nämlich zwischen solchen Wesen, die „einen inneren Bezug zum Sein und zum Wahren besitzen“ (332), indem sie der Identität der Idee ähnlich sind und den monströsen Erscheinungen, „die unentwegt und beharrlich der Idee ausweichen“ (Deleuze 1993: 23), die maßlos verfasst sind, in zwei Sinnrichtungen zugleich verweisen wie künftig und vergangen, aktiv und passiv, zu viel und nicht genug, ein zugleich Kälter- und Wärmer-Werden, Ereignisse eines Verrückt-Werdens, der „Schmutz und [...] Dreck“ (23) dieser Welt – die *Monster*, die Platon auszusortieren versuchte. Die ganze Ideenlehre zielt auf „eine Austreibung der Trugbilder“, eine Abwehr der Monster, auf „die Unterwerfung der Differenz [...] durch eine Setzung von Identität als Wesen des Selben“ (Deleuze 1992a: 332).⁶⁵ Deleuzes Umkehrung des Platonismus, d.h. die Befreiung der Differenz aus ihrer Unterjochung unter das (platonische) Selbe bzw. (repräsentationale) Identische,⁶⁶ zielt dementsgegen darauf, einer Welt der Monster stattzugeben, die an keinem ‚Punkt‘ in Raum und Zeit ein mit-sich-identisches Wesen besitzen.⁶⁷ Die Befreiung der Differenz von der Herrschaft des Identischen impliziert somit, dass nicht nur mit der Vorstellung von Urbildern bzw. transzenten Formen gebrochen werden muss, sondern ebenso mit der Vorstellung selbstpräsenter Abbilder, d.h.

65 Auch wenn die modernistische Welt der Repräsentation später „ihren moralischen Ursprung [...] mehr oder weniger vergessen“ wird, so lebt Deleuze zufolge „unter der Setzung eines identischen denkenden Subjekts als Identitätsprinzip“ doch letztlich eine Art „repräsentative Theologie“ fort, die darauf zielt „das Selbe der platonischen Idee als Urbild, durch die das Gute gewährleistet wird“ unter dem Identischen zu erhalten, d.h. die Identität des Ichs, der Welt und Gottes zu sichern (Deleuze 1992a: 333).

66 Es geht um die „Zerstückelung Gottes“ (Deleuze 1993: 219), eine „gekrönte Anarchie“ (Deleuze 1992a: 333) freier Differenzen, um die Macht des maßlosen Untergrundes, dionysische Trunkenheit und Taumelei, darum die *monströsen Trugbilder zur Oberfläche aufsteigen zu lassen*.

67 „Nun steigt alles wieder an die Oberfläche. [...] Das Unbegrenzte steigt wieder auf. Das Verrückt-Werden, das Unbegrenzt-Werden ist kein dröhnender Grund mehr, es steigt an die Oberfläche der Dinge und wird unerschütterlich.“ (Deleuze 1993: 23)

mit-sich-identischer Erscheinungen, raumzeitlicher Verwirklichungen als dynamische Entwicklungen von Formen, die dennoch über das Prinzip des Selben bestimmt werden, das sie verkörpern. „Das reine Werden, das Grenzenlose bildet den Stoff des Trugbildes, insofern es sich der Aktion der Idee entzieht, insofern es zugleich sowohl das Urbild als auch das Abbild zurückweist.“ (Deleuze 1993: 16) Den Platonismus unserer Zeit zu stürzen, bedeutet *jegliches* Identitätsdenken zurückzuweisen, gegen die platonische ‚Tiefe des Wahren‘ ein Theater der Trugbilder, der Wiederholung und Metamorphosen statt der Repräsentation, der Masken hinter Masken ad finitum freizusetzen.⁶⁸ Es geht hier nicht lediglich darum, die Vorstellung einer transzendenten Formgebung der Materie über ideelle Formen, durch die Vorstellung einer dynamischen (mithin selbstorganisatorischen) Formbildung zu ersetzen, sondern darum, den Prozess des Welt-Werdens als monströs bzw. selbstdifferentiell verfasst zu denken, d.h. von der (Selbst-)Differenz her, ohne Prinzip des Identischen, weder aufseiten der transzendenten Essenzen, noch aufseiten der raumzeitlichen Verwirklichungen. Differenz stellt hier keine Negation, keinen Mangel an Ähnlichkeit dar, sondern wird positiv und produktiv gefasst, als das, was morphogenetische Prozesse antreibt und zugleich impliziert, dass nichts, was hervorgeht, jemals mit sich identisch wäre. So bezieht sich das Konzept der Differenz nicht auf Unterschiede zwischen den Seienden, bzw. dem aktuell Gegebenen, sondern auf eine *ontomediale Selbstdifferenz*, eine Differenz des ‚Seins‘ im Verhältnis zu sich selbst, auf die Monstrosität von Welt:

„Die Differenz ist jener Zustand, in der man von DER Bestimmung sprechen kann. Die Differenz ‚zwischen‘ zwei Dingen ist bloß empirisch, und *die* entsprechenden Bestimmungen sind nur äußerlich. Stellen wir uns aber anstatt eines Dings, das sich von einem anderen unterscheidet, etwas vor, das sich unterscheidet – und doch unterscheidet sich *das*, *wovon* es sich unterscheidet, nicht von ihm. Der Blitz zum Beispiel unterscheidet sich vom schwarzen Himmel, kann ihn aber nicht loswerden, als ob er sich von dem unterscheidet, was sich selbst nicht unterscheidet. Man könnte sagen, der Untergrund steige zur Oberfläche auf, bleibe aber weiterhin Untergrund. Es liegt auf beiden Seiten etwas Grausames, ja Ungeheuerliches in diesem Kampf gegen einen unfassbaren Gegner, in dem sich das Unterschiedene einer Sache entgegensetzt, die sich nicht von ihm unterscheiden kann und immer weiter mit dem vereinigt, was sich von ihm absetzt. Die Differenz ist diese Fassung von einseitiger Unterscheidung. Von der Differenz muß also gesagt werden, daß man sie macht oder daß sie sich macht, entsprechend des Ausdrucks ‚einen Unterschied machen‘. Diese Differenz oder DIE Bestimmung ist zugleich eine Grausamkeit.“ (Deleuze 1992a: 49)

68 „Die Masken verdecken nichts, nur Masken. Es gibt keinen ersten Term, der wiederholt würde.“ (Deleuze 1992a: 34)

Deleuzes Fassung der ontogenetischen *Differenz* als *einseitiger Unterscheidung* ist eine Figur des *Ontomedialen*, in der sich eine Bestimmung vom unbestimmten Untergrund differenziert, während sich jedoch der Untergrund andersherum nicht unterscheidet, sondern eine radikale Ununterscheidbarkeit mit dem auftauchenden Phänomen einfordert. Das Welt-Werden vollzieht sich über diese ontomediale Bewegung der *einseitigen Unterscheidung*, des aufsteigenden Untergrundes, wonach sich das Unterschiedene einseitig vom Ununterscheidbaren unterscheidet.

„Die Platoniker sagten, das Nicht-Eine unterscheide sich vom Einen, nicht aber umgekehrt, da sich das Eine nicht dem entzieht, was sich ihm entzieht: und die Form unterscheide sich, auf der Gegenseite, von der Materie oder vom Untergrund, nicht aber umgekehrt, da die Unterscheidung selbst eine Form ist. Eigentlich lösen sich alle Formen auf, wenn sie sich in jenem aufsteigenden Untergrund reflektieren.“ (Deleuze 1992a: 49 f.)

Diese selbstdifferentielle Bewegung der Differenz bricht mit jeglicher Variante von Formgebung. Denn der Untergrund ist hier kein Chaos, dem eine Form aufgezwungen würde, wie beispielsweise in der neokybernetischen Systemtheorie (vgl. Kapitel 2.3.), ebenso wenig eine passive substanzielle Materie, dem eine ideale und transzendente Form auferlegt wird (wie in Platons Ideenlehre), während die Unterscheidung keine Form mehr ist, die ein Identisches gibt. Vielmehr ist die Unterscheidung, die einen Unterschied macht, kein dem Chaos, dem Untergrund äußerlicher Schnitt: Es ist das Chaos selbst, das sich hier unaufhörlich teilt, schneidet, faltet, um einer einseitigen Bestimmtheit stattzugeben, die zugleich ununterscheidbar bleibt, da sie sich nur als eine Falte des Entfalteten bildet – *Chaosmos*. *Die Differenz* ist die Unterscheidung und die Ununterscheidbarkeit zugleich, eine „Bestimmung, die sich dem Unbestimmten nicht entgegensetzt, es nicht beschränkt“ (343). Die Differenz ist eine monströse Figur des ontomedialen Werdens von Welt, das „Ungeheuer“ (Deleuze 1992a: 343) des Nicht-Identischen – *der Blitz, der die Nacht nicht los wird*.

DAS PROBLEM DER ZEIT – DELEUZE UND DIE KOMPLEXITÄTSTHEORIE

„Nevertheless, the theory of time created by Deleuze [...] goes beyond the conflict between reversibility and irreversibility.“ (DeLanda 2002: 84)

Deleuzes Bezugnahme auf die Komplexitätstheorie ist im Kontrast zu seinem Verhältnis zu den kybernetischen Modellen durchweg affirmativ. Liest man das beeindruckende Werk von Manuel DeLanda *Virtual Philosophy and Intensive Science*, erscheint es beinahe so, als würde Deleuze der Komplexitätstheorie jene Metaphysik liefern, die ihr fehlt (vgl. DeLanda 2002). So schließt Deleuzes Werdensphilosophie an die räumlich-topologische Interpretation von Morphogenese der Komplexitätstheorie an, insofern Deleuze (ebenso wie Bergson) und die Komplexitätstheorie, auf das riemannsche Konzept der Mannigfaltigkeiten der differentiellen Topologie zurückgreift, um morphogenetische Prozesse ereignisimmanent und von der Differenz her zu denken. „Es war ein entscheidendes Ereignis, als der Mathematiker Riemann das Vielfache aus einem Prädikat zu einem Substantiv machte, zur ‚Mannigfaltigkeit‘. [...] Aber im Gegensatz zu den Größen *lassen sie sich nicht teilen, ohne jedesmal ihr Wesen zu verändern*.“ (Deleuze/Guattari 1997: 669) Dieses topologische (ereignisimmanente) Denken der Morphogenese über den Begriff der Mannigfaltigkeiten eröffnet zunächst ein Immanenzdenken der Genese von physikalischen Systemen, das den Begriff der Essenzen sprengt. Eine topologische Form (ein singulärer Punkt einer Mannigfaltigkeit) bezeichnet einen ontogenetischen Prozess der impliziten Formgenerierung, eine sogenannte *Keimbildung*, die in vielen verschiedenen aktuellen physikalischen Formen mit geometrischen Eigenschaften terminieren kann.⁶⁹ Nun könnte man zunächst davon ausgehen, dass Mannigfaltigkeiten bei Deleuze, wie in der Komple-

69 Die riemannschen Mannigfaltigkeiten treten hier an die Stelle vorgängiger Essenzen bzw. idealer Formen, die einer passiven Materie aufgeprägt werden. Während Essenzen eine sie definierende Identität besitzen und auf einen transzendenten Raum verweisen, stellt die deleuzesche Multiplizität ein n-dimensionales, heterogenes Raum-Ereignis dar, das keinen supplementären *Embedding* Raum benötigt, sondern radikal immanent gedacht wird. „Der glatte Raum wird nun dadurch definiert, daß er keine zusätzliche Dimension gegenüber dem hat, was ihn durchquert oder sich in ihm einschreibt: in diesem Sinne ist er eine flache Mannigfaltigkeit.“ (Deleuze/Guattari 1997: 679)

xitätstheorie, als generische Muster bzw. Attraktoren fungieren, die morphogenetischen Prozessen als implizite Formen, als *Keime* mit (Differential-)topologischen, nicht geometrischen Eigenschaften, zugrunde gelegt werden. Jedoch würde man es sich zu einfach machen, wenn man Deleuze hier so lesen würde, als ob es lediglich darum ginge, Platons Essenzen durch Mannigfaltigkeiten, die Attraktoren ausbilden, zu ersetzen. Als entscheidend für Deleuzes diffraktionelle Bezugnahme auf die Komplexitätstheorie erweist sich hier die Frage der Zeitlichkeit. So nimmt auch Deleuzes Werdensphilosophie Bezug auf den sich im Herzen der Physik abzeichnenden Konflikt zwischen den zwei Formen der Zeitlichkeit, der reversiblen Zeit der klassischen Wissenschaften und der irreversiblen Zeit der nichtklassischen Wissenschaften, mit der Zeit selbst als ereignishaft und transformativ begriffen wird, und gerade nicht auf eine Art vorgängige Bühne reduziert wird, vor deren Hintergrund sich die Dinge abspielen.⁷⁰ Deleuzes Konzeption der Zeitlichkeit des Werdens ist primär gegen die reversible Zeit der klassischen Physik mit ihrer Vorstellung selbstpräsenter Gegenwarten und einem ‚alles ist gegeben‘ gerichtet, und schließt insofern an die nichtklassische Rekonzeptualisierung von Zeitlichkeit zugunsten eines Begriffes des irreversiblen Werdens an, geht dabei jedoch über den Konflikt zwischen Reversibilität und Irreversibilität hinaus,⁷¹ und verschiebt damit zugleich auch den Entwurf einer irreversiblen Zeit der Wissenschaft des Komplexen. So lässt Deleuze die irreversible Zeit nun einer *virtuellen Zeitlichkeit* der ungerichteten Selbstverzweigung entspringen – dem *Äon* (vgl. Deleuze 1993: 206). Im Unterschied zur Komplexitätstheorie entfaltet Deleuze

70 „Ilya Prigogine [...] has been one of the most vocal critics of the attempts to eliminate irreversibility. As he argues, if reversing the sequence of events which makes up a process has no effect whatsoever on the nature of time, then time becomes a mere container for events happening in it [...].“ (DeLanda 2002: 83)

71 Vgl. DeLanda: „The Deleuzian ontology [...] is [...] one characterizing a universe of becoming without being. Or more exactly, a universe where individual beings do exist but only as the outcome of becomings, that is, of irreversible processes of individuation. [...] This is, of course, not a coincidence, since Deleuze was greatly influenced by those philosophers (such as Henri Bergson) who were the harshest critics of the reversible and uncreative temporality of classical science. Nevertheless, the theory of time created by Deleuze [...] goes beyond the conflict between reversibility and irreversibility. The problem of time in a Deleuzian ontology needs to be approached in exactly the same terms as that of space: we need to conceive of a nonmetric time, a temporal continuum which through a symmetrybreaking process yields the familiar, divisible and measurable time of everyday experience.“ (DeLanda 2002: 84)

über seinen Bezug auf Bergsons Prozessphilosophie hier eine *modalzeitliche* Interpretation der problematischen Mannigfaltigkeiten und Singularitäten, die diese gerade nicht mehr auf einen potentiellen Raum der Möglichkeiten reduziert. So nimmt auch Henri Bergson Bezug auf das Konzept der riemannschen Mannigfaltigkeiten, insistiert jedoch auf einer modalzeitlichen Rekonzeptualisierung dieser Prozesslogik. An Bergsons zeitliche Deutung schließt Deleuze an, was es ihm ermöglicht über die komplexitätstheoretische Konzeption der Morphogenese hinauszugehen. Wie Manuel DeLanda herausgestellt hat, verfügt die kanonische Variante der Komplexitätstheorie zwar über einen *Prozess-Begriff des Raumes*, ihr fehlt in gewisser Weise jedoch das entsprechende *Modell einer Prozess-Zeit* (vgl. DeLanda 2002: 109), das es erlauben würde, radikal mit jeglichem Bezug zum Identitätsdenken zu brechen.⁷² Indem Deleuze nun mit Bezug auf Bergsons Prozessphilosophie eine Theorie der virtuellen Zeitlichkeit vorlegt, wonach alle Symmetrie brechenden Ereignisse in einer unbegrenzten Verzweigung simultan

72 Vgl. Manuel DeLanda: „No doubt, this description of the temporal aspect of virtuality lacks the precision of its spatial counterpart. The latter has the advantage of over a century of mathematical work on the nature of nonmetric spaces and their broken symmetry relations to metric ones, whereas similar formal treatments of time do not really exist. Moreover, even if we disregard time and focus only on space, Deleuze’s description of the virtual continuum goes beyond the resources available from those formal theories and may therefore seem much too speculative and complicated. Why, one may ask, go through so much trouble to specify the immanence mechanisms through which a virtual continuum is constructed when it is simpler and more natural to assume that the entities revealed by nonlinear mathematics (attractors, bifurcations) are of the same type as our more familiar Platonic entities? A leading figure in the theory of dynamical systems, the mathematician Ralph Abraham, for example, phrases his evaluation of the merits of the field this way: The benefits of using dynamical concepts at the present stage of development of self-organization theory fall in two classes: permanent ones – the acquisition of concepts to be embedded in morphodynamics, guiding its development; and temporary ones – the practice of new patterns of thought. In the first category I would place the attractors, the stable bifurcations, and their global bifurcation diagrams, as essential features of morphodynamics. These may be regarded as guidelines, exclusion rules and topological restrictions on the full complexity of morphodynamic sequences. [...] I see [the importance of dynamicism] for self-organizing system theory as temporary and preparatory for a more complete morphodynamics of the future. And yet, dynamicism even now promises a permanent legacy of restrictions, a taxonomy of legal, universal restraints on morphogenetic processes – a Platonic idealism.“ (DeLanda 2002: 109)

koexistieren, greift Deleuze gewissermaßen Prigogines und Stengers Forderung nach einer Theorie des zeitlichen Symmetriebruchs⁷³ auf, die dem irreversiblen Werden zugrunde gelegt werden muss. Im Folgenden geht es um die Frage der *Zeitlichkeit*, um die Frage, inwiefern der Rückgriff auf Bergsons Konzeption der Dauer es Deleuze ermöglicht, ein Denken des Werdens zu entfalten, das Emergenz nicht als ein Hervorgehen von etwas mit-sich-Identischem begreift, das radikal mit jeglicher Form eines Prinzips des Selben bricht, d.h. monströsen Prozesswelten stattgibt, die das scheinbar einander ausschließende nicht als Widerspruch fassen, sondern in der Immanenz des einen unendlich-in-sich-verzweigten Ereignisses der Immanenz halten.

BERGSON UND DIE KEGELSCHNITTE DER DAUER

„Vom Gegenwärtigen darf man sagen, daß es in jedem Augenblick ‚war‘, und vom Vergangenen, daß es ‚ist‘, daß es ewig ist, zu allen Zeiten.“ (Deleuze 2007: 74)

Bergsons Prozessphilosophie der Dauer nimmt ihren Ausgang in der These, dass der philosophische Irrtum der Substanzontologie, die davon ausgeht, dass das Sein selbstidentisch und präsent gegeben ist, darin besteht, dass sie die *Zeit verräumlicht* hat (verräumlicht im Sinne des euklidisch-geometrischen Raums der Äußerlichkeit von Punkten). Dementgegen geht es Bergson darum eine Zeit intensiver, irreversibler, wesensmäßiger Transformationen – die *Dauer* – im Gegensatz zu extensiven, reversiblen Ortsveränderungen von selbstidentischen Objekten zu denken. In dieser Hinsicht steht Bergson der thermodynamischen Exposition des irreversiblen Werdens nahe, auf das die Komplexitätstheorie des 20. Jahrhunderts schließlich zurückgreift. Bergsons erste These in *Materie und Gedächtnis* betrifft

73 Vgl. DeLanda: „Indeed, at every bifurcation there are alternatives that are physically unstable (unlike the two options for convection cells both of which are stable) which means that even if they are actualized they will not last very long and will be destroyed by any destabilizing fluctuation (55). In a virtual unfolding, on the other hand, the symmetry-breaking events not only fully coexist with one another (as opposed to follow each other), but in addition, each broken symmetry produces all the alternatives simultaneously, regardless of whether they are physically stable or not. This virtual form of time, involving the idea of absolute simultaneity (or absolute coexistence) [...]“ (DeLanda 2002: 105 f.)

daher das Wesen der Bewegung: Raum und Bewegung sind heterogen zueinander, was bedeutet, dass sich die Bewegung nicht mit Punkten im Raum (Ortsveränderung) rekonstruieren lässt. Während der durchlaufene Raum homogen und unendlich teilbar ist, ist die Bewegung (als Prozess des Durchlaufens) heterogen und unumkehrbar, bzw. sie lässt sich nicht teilen, „ohne sich bei der Teilung in ihrer Beschaffenheit zu ändern“ (Deleuze 1997a: 13).

„Wir fassen hier die Täuschung an der Wurzel, welche die Wahrnehmung der wirklichen Bewegung begleitet und verdeckt. Die Bewegung besteht sichtlich im Übergang von einem Punkt zum anderen und folglich im Durchlaufen eines Raumes. Nun ist der durchlaufene Raum ins Unendliche teilbar, und da die Bewegung sich sozusagen an die durchlaufene Linie anlegt, erscheint sie solidarisch mit dieser Linie und teilbar wie sie. Hat sie sie nicht selbst gezeichnet? Hat sie nicht nach und nach alle ihre aufeinanderfolgenden, nebeneinanderliegenden Punkte durchlaufen? Allerdings, aber diese Punkte haben Realität nur in einer gezogenen, d.h. unbeweglichen Linie, und nur dadurch, daß man die Bewegung Punkt für Punkt vorstellt, hält man sie notwendigerweise in diesen verschiedenen Punkten an; die aufeinanderfolgenden Stellungen sind im Grunde nur imaginäre Haltepunkte. Man substituiert für den Gang den Weg, und da der Weg dem Gange unterspannt ist, glaubt man, daß er mit ihm zusammenfalle. Aber wie soll ein *Prozeß* mit einem *Ding* zusammenfallen, eine Bewegung mit einer Unbeweglichkeit?“ (Bergson 1991: 186)

Der „Irrtum“ (210) der abendländischen Metaphysik, der neuzeitlichen klassischen Wissenschaft der newtonschen Dynamik, sowie der ‚natürlichen Wahrnehmung‘, besteht, wie Deleuze in Bezug auf Bergson herausstellt, darin, dass sie die Bewegung ausgehend von *Momentschnitten* bzw. *unbeweglichen Schnitten* rekonstruiert, d.h. Punkten des „homogenen Raumes“ (210). „Die Bewegung läßt sich nicht mit Punkten in Raum und Zeit, d.h. mit unbeweglichen ‚Schnitten‘ rekonstruieren. [...] Einerseits mag man noch so sehr zwei Punkte in Raum oder Zeit bis gegen unendlich einander annähern: die Bewegung wird sich immer in dem Intervall zwischen ihnen ergeben, also hinter unserem Rücken.“ (Deleuze 1997a: 13) Jenseits der newtonschen Ortsveränderung, der Verlagerung materieller Elemente, entdeckt Bergson die irreversiblen Prozesse des Werdens. Das Beispiel, das er hierfür gibt, sollte berühmt werden: „Will ich mir [...] ein Glas Zuckerwasser bereiten, muß ich [...] das Schmelzen des Zuckers abwarten.“ (23) Die Auflösung der Zuckerpartikel im Wasser impliziert eine irreversible Wesensveränderung des Ganzen, „einen qualitativen Übergang von Wasser in dem Zucker ist, in den Zustand von Zuckerwasser.“ (23) Daraus ergibt sich Bergsons Unterscheidung zwischen einerseits der verräumlichten Bewegung – unbeweglichen Schnitte plus abstrakter Zeit – und andererseits der irreversiblen, intensiven Bewegung, die

eine wesensmäßige Veränderung des Ganzen, d.h. der Dauer ausdrückt. Hier lässt sich die Bewegung nicht mehr von *unbeweglichen Schnitten* her denken, sondern erscheint unmittelbar als ein *beweglicher Schnitt*, ein *Bewegungsschnitt* der Dauer, der eine qualitative Veränderung des Ganzen anzeigt (23). Bergson zufolge unterscheidet sich die moderne, klassisch-naturwissenschaftliche Variante der Verräumlichung der Dauer jedoch von der antiken Variante des Platonismus. Während die antike Philosophie die Dauer über eine Essenzialisierung von intelligiblen, ewigen, transzendenten Ideen gewissermaßen in eine Abfolge von Formen (Posen) einfriert, entdecken die modernen Wissenschaften den beliebigen Moment, d.h., sie erfinden das *maschinische Verfahren des Schnittes*, das den homogenen Raum unendlich in beliebige Punkte teilt.⁷⁴ Der ‚Irrtum‘ der modernen Wissenschaft besteht demzufolge darin, dass sie diesen *maschinischen Schnitt*, der die Bewegung „als Funktion eines beliebigen Moments reproduziert, das heißt in Abhängigkeit von Momenten in gleichem Abstand, die so ausgewählt werden, daß der Eindruck von Kontinuität entsteht“ (18), identifiziert mit einem *unbeweglichen Schnitt*, der Momentaufnahmen erzeugt.⁷⁵ Folgt man Deleuzes Lesart im *Bewegungs-Bild*, erkennt Bergson dennoch ein Potential im medialen Verfahren des

74 „Nun wird aber gerade in L'évolution créatrice eine zweite These dargelegt. In ihr wird nicht alles auf ein und dieselbe Illusion über die Bewegung reduziert, es werden wenigstens zwei höchst unterschiedliche Illusionen auseinandergehalten. Der grundlegende Fehler besteht stets darin, die Bewegung aus Momenten oder Positionen zu rekonstruieren; dafür gibt es allerdings zwei Verfahrensarten, die der Antike und die der Moderne. Für die Antike verweist die Bewegung auf intelligible Elemente: Formen oder Ideen, die selbst ewig und unbeweglich sind. [...] Eine so aufgefasste Bewegung besteht also im geregelten Übergang von einer Form zur anderen, das heißt in einer Ordnung von Posen oder hervorgehobenen Momenten wie im Tanz. [...] Die wissenschaftliche Revolution der Neuzeit bestand darin, die Bewegung nicht mehr auf herausgehobene Momente, sondern auf jeden beliebigen Moment zu beziehen. Soweit die Bewegung überhaupt noch zusammengesetzt wurde, tat man dies nicht mehr von transzendenten Formen (Posen) aus, sondern anhand immanenter materieller Elemente (Schnitte).“ (Deleuze 1997a: 16 f.)

75 Momentaufnahmen sind singuläre Punkte beliebiger Momente, d.h. nicht mehr herausgehoben im antiken Sinne einer Aktualisierung einer transzendenten Form: „Der beliebige Moment, das ist der Moment in gleicher Entfernung von einem anderen.“ (Deleuze 1997a: 19) Die Singularität bewegungsimmanenter Punkte entstammt hier dementsgegen dem Beliebigen. In diesem Sinne nehmen die antike transzendente Formenlehre und die mechanistische Bewegungslehre der Moderne ihren Ausgang in der gleichen

maschinischen Schnittes der Moderne. Es sei gerade das maschinische Vorgehen der Wissenschaften, das, entgegen der Seinsontologie des Identischen, eine Prozessontologie des Werdens eröffnen könnte.⁷⁶ Denn während der verräumlichte Moment als unbewegter Schnitt der Bewegung, Bewegung nur als Ortsveränderung gibt, so muss die Bewegung selbst maschinisch gedacht werden, nämlich als ein *Bewegungsschnitt* der Dauer, als eine Mutation der Dauer selbst. Bewegliche Schnitte fallen insofern immer mit Wesensveränderungen zusammen, im Kontrast zur reinen Ortsveränderung.⁷⁷ Die riemannsche Unterscheidung zwischen zwei Arten von Mannigfaltigkeiten⁷⁸ erscheint hier als eine Frage des *maschinischen*

Seinsontologie des ‚Alles ist gegeben‘: „Denn es läuft auf dasselbe hinaus, ob Bewegung aus erstarrten Posen oder unbewegten Schnitten zusammengesetzt wird: in beiden Fällen verfehlt man die Bewegung, weil man sich ein Ganzes vorgibt, weil man unterstellt, daß ‚alles gegeben ist‘, während sich die Bewegung nur herstellt, wenn das Ganze weder gegeben ist noch gegeben werden kann. Sobald man das Ganze in der ewigen Ordnung der Formen und Posen oder in der Gesamtheit beliebiger Augenblicke vorgibt, ist die Zeit entweder nur noch Bild der Ewigkeit oder aber Konsequenz einer Gesamtheit: für die wirkliche Bewegung ist kein Platz mehr.“ (21)

- 76 „Dennoch schien sich für Bergson noch ein anderer Weg zu öffnen: denn wenn die antike Auffassung durchaus der antiken Philosophie und deren Ziel entspricht, das Ewige zu denken, so verlangt die neuzeitliche Wissenschaft, nach einer anderen Philosophie. Wenn man die Bewegung auf beliebige Momente bezieht, muß man dazu fähig sein, die Hervorbringung des Neuen zu denken, das heißt des Herausgehobenen und Singulären, in welchem Moment auch immer. Das ist eine totale Umkehr der Philosophie, und eben dies nimmt sich Bergson letztlich vor: der neuzeitlichen Wissenschaft die Philosophie zu geben, die ihr entspricht, die ihr fehlt wie eine Hälfte der anderen.“ (21)
- 77 „Somit hat die Bewegung gewissermaßen zwei Gesichter. [...] Sie bewirkt, daß sich die Dauer in die Objekte teilt – wobei sie sich grundlegend verändert – und daß sich die Objekte in einer Vertiefung, im Verlust ihrer Konturen, in der Dauer vereinigen. [...] Durch die Bewegung teilt sich das Ganze in die Objekte, vereinigen sich die Objekte im Ganzen, und genau zwischen den beiden verändert sich ‚alles‘, das heißt das Ganze.“ (Deleuze 1997a: 26)
- 78 Indem Bergson auf Riemanns Konzept der kontinuierlichen Mannigfaltigkeiten zurückgreift, geht es gerade nicht mehr darum zwischen dem Vielen und Einem zu unterscheiden, sondern zwischen zwei Arten von Vielheiten: den diskreten Vielheiten und den kontinuierlichen Vielheiten. Das Ganze, die Dauer, ist gerade keine diskrete Mannigfaltigkeit, sondern eine kontinuierliche Mannigfaltigkeit im Sinne Riemanns. „Deshalb war für Bergson Dauer nicht schlechthin unteilbar oder etwas nicht Meßbares, sondern

Schnittes: Als Unterschied zwischen den beweglichen Schnitten der offenen, kontinuierlichen, heterogenen Mannigfaltigkeiten, die mit jeder Teilung ihr Wesen ändern (irreversiblen Prozessen) und den unbeweglichen Schnitten der geschlossenen, numerischen Mannigfaltigkeiten, die sich teilen können, ohne dass sich etwas ereignet, und die demnach die Bewegung verräumlichen, um geschlossene Ensembles zu bilden (Objekte in metrischer Extension).⁷⁹ Die irreversiblen, intensiven Prozesse der Transformation müssen über die beweglichen Schnitte der Dauer (qualitative Veränderung) gedacht werden, im Kontrast zu den unbewegten Schnitten der klassischen Wissenschaften. Die newtonsche Dynamik beruht insofern auf einer Illusion (der Verräumlichung), wohingegen irreversible Prozesse die Realität der Dauer ausdrücken. Der Tendenz der modernen Wissenschaften zur Verräumlichung kann Bergson (in Deleuzes Lesart) zufolge nur entgegengewirkt werden, wenn man konsequenterweise den Status des ‚Ganzen‘ selbst rekonzeptualisiert, denn der „Irrtum der neuzeitlichen wie der antiken Wissenschaft war es, sich in je zwei unterschiedlichen Weisen das Ganze vorzugeben“ (24). Das Ganze, die Dauer, ist als kontinuierliche Mannigfaltigkeit *das Offene*, ein Kontinuum intensiver Veränderungen, beweglicher Teilungen, maschinischer Schnitte wesensmäßiger Transformationen.

vielmehr etwas, was sich nur um den Preis einer Wesensveränderung teilt, und das heißt, etwas, was nur unter der Bedingung gemessen werden kann, daß das Maßprinzip sich mit jedem Unterteilungsschritt abwandelt. Bergson begnügte sich nicht damit, einer wissenschaftlichen Theorie des Raums den philosophischen Begriff der Dauer gegenüberzustellen, sondern trug das Problem in die Auseinandersetzung über die zwei Arten von Vielheiten.“ (Deleuze 2007: 56)

- 79 Im Kontrast zu Bergson identifiziert Deleuze jedoch intensive Mannigfaltigkeiten nicht mit qualitativen Mannigfaltigkeiten, sondern interpretiert die thermodynamische Unterscheidung zwischen intensiven und extensiven Prozessen in einer Weise, die das Qualitative ebenso der Seite der Produktion von extensiven Räumen zuordnet. Quantität und Qualität werden beide gleichermaßen aus intensiven Genesen erzeugt, die weder quantitativ noch qualitativ sind, sondern differentiell-intensiv. Vgl. auch DeLanda: „Although this definition does point to a basic difference between intensities and extensities, its emphasis on divisibility allows it to equally apply to qualities, such as colour or texture. But as we just saw, a crucial part of Deleuze’s argument hinges precisely on the distinction between the intensive, on the one hand, and the extensive and qualitative, on the other. [...] The intensive would then be distinguished from the qualitative by the fact that differences in intensity, though not in quality, can drive fluxes of matter or energy.“ (DeLanda 2002: 59 f.)

„Bergson zieht einen völlig anderen Schluß, wenn das Ganze nicht bestimmbar ist, dann deswegen, weil es das Offene ist und die Eigentümlichkeit hat, sich unaufhörlich zu verändern oder plötzlich etwas Neues zum Vorschein zu bringen, kurz, zu dauern: ‚Es muß also die Dauer des Universums eins sein mit der Breite der Schöpfung, die in ihr Raum findet.‘ [...] Bergsons Vergleich des lebenden Organismus mit einem Ganzen oder dem Ganzen des Universums scheint einen uralten Vergleich wiederaufzunehmen. Und doch kehrt er die Begrifflichkeit vollkommen um: denn wenn das Lebewesen ein Ganzes ist, also mit dem Ganzen des Universums verglichen werden kann, dann nicht, weil es ein Mikrokosmos und ebenso geschlossen wäre wie – angeblich – das Ganze, sondern vielmehr, weil es auf eine Welt hin offen ist und weil die Welt, das Universum selber das Offene ist.“ (Deleuze 1997a: 24)

Diese zeitliche Fassung des Ganzen als das *Offene* bei Bergson und Deleuze schließt an eine zutiefst nichtmoderne Problemstellung an, nämlich die vorsokratische Problematisierung des *Verhältnisses zwischen dem Einen und dem Vielen*, dem Einen des Seins und dem Nicht-Einen der mannigfaltigen Erscheinungen,⁸⁰ um diese jedoch aus ihrer metaphysischen Unterjochung unter das Identische zu befreien, und damit zu einer völlig andersartigen Fassung des ‚Einen‘ zu gelangen. Das vermeintliche Eine, die *Dauer* bzw. das *Offene* bei Bergson, die *Immanenz* bzw. *Univozität des Seins*⁸¹ bei Deleuze, bezeichnet gerade keine geschlossene

80 „Ein und dieselbe Stimme für all das Viele, das tausend Wege kennt, ein und derselbe Ozean für alle Tropfen, ein einziges Geschrei des Seins für alle Seienden.“ (Deleuze 1992a: 377)

81 Die *Univozität des Seins* erfordert, dass das ‚Eine‘ nicht als Einheit oder Identität des Seins gegeben ist, sondern sich als ein einziges in-sich-differierendes Ereignis von der Differenz selbst aussagt. „Es gab immer nur einen ontologischen Satz: Das Sein ist univok. Es gab immer nur eine Ontologie, die des Dun Scotus, die dem Sein eine einzige Stimme verleiht. [...] Eine einzige Stimme erzeugt das Gebrüll des Seins. [...] Das Sein sagt sich in ein und derselben Bedeutung von all dem aus, wovon es sich aussagt, das aber wovon es sich aussagt, differiert: Es sagt sich von der Differenz selbst aus.“ (Deleuze 1992a: 58 f.) „Univozität des Seins heißt nicht, daß es einziges und selbes Sein gäbe: Alles Seiende ist im Gegenteil vielfach und different, immer von einer disjunktiven Synthese hergestellt, es ist selbst disjunkt und divergent, *membra disjuncta*. Die Univozität des Seins bedeutet, daß das Sein Stimme ist, daß es sich sagt und sich in einem einzigen und selben ‚Sinn‘ all dessen sagt, wovon es sich sagt. Wovon es sich sagt, das ist keineswegs das Selbe. Aber es ist dasselbe für all das, wovon es sich sagt. Es tritt also wie ein einziges Ereignis für all das ein, was den unterschiedlichen Dingen zustößt, *Eventum tantum* für alle Ereignisse [...]. Die Univozität des Seins fällt mit dem

Einheit, kein identisches Sein, keine Totalität, sondern ein „Prinzip der Herstellung des Diversen, [...] [das] seine eigenen Elemente *nicht* in einem Ganzen vereinigt“ (Deleuze 1993: 325), ein hervorbringendes Prinzip der Differenz im Sinne von Spinozas *natura naturans*, das distributiv verfährt und nicht summierend oder totalisierend. Diese zeitliche Fassung des ‚Seins‘ (die Immanenz) fällt bei Deleuze mit der differentiellen Bewegung der Differenz zusammen, wonach das Sein nichts als ein einziges Ereignis der Differenz ‚ist‘, ein einziger Würfelwurf, die ewige Wiederkehr des Differenten, „die Bejahung des Zufalls in einem Mal“, „das eine Werfen für alle Würfe“ (Deleuze 1993: 223). Die zeitliche Fassung des Seins als offene Dauer bedeutet, dass das Sein niemals gegeben ist, niemals an oder für sich ist, sondern dass es differiert und von einer ontomedialen Selbstdifferentialität her gedacht werden muss, einem virtuellen Ungrund der Differenz, der Immanenz des Unmöglichen, Möglichen und Wirklichen. Im Anschluss an Bergson entfaltet Deleuze damit ein Immanenzdenken des Mannigfaltigen, das das vermeintliche Eine gerade nicht auf ein geschlossenes Ensemble, eine totalisierende Einheit oder Ganzheit reduziert, sondern als offene Dauer begreift, den ununterschiedenen Untergrund, ein Chaos, das nicht indifferent ist, sondern hyperdifferentiell. Die Dauer ist insofern niemals ein geschlossenes Ganzes,⁸² sondern bezeichnet das *Sein der Relation*.⁸³

positiven Gebrauch der disjunktiven Synthese zusammen, mit der höchsten Bejahung: die ewige Wiederkehr [...] – die Bejahung des Zufalls in einem Mal, das eine Werfen für alle Würfe, ein einziges Sein für alle Formen und alle Male, eine einzige Insistenz für alles Existierende, ein einziges Phantom für alle Lebenden, eine einzige Stimme für das ganze Getöse und jeden Tropfen des Meeres. [...] Kurz, die Univozität des Seins zeigt drei Bestimmungen: ein einziges Ereignis für alle; ein einziges und selbes aliquid für das, was geschieht, und das, was gesagt wird; ein einziges und selbes Sein für das Unmögliche, das Mögliche und das Wirkliche.“ (Deleuze 1993: 223)

82 „Das Ganze, die ‚Ganzen‘ dürfen nicht mit Gesamtheiten oder Ensembles verwechselt werden. Die Ensembles sind geschlossen, und alles was geschlossen ist, ist künstlich geschlossen. ... Ein Ganzes aber ist nicht geschlossen, es ist offen; es hat keine Teile, außer in einem sehr spezifischen Sinn, denn es teilt sich nicht, ohne bei jedem Teilschritt seine Beschaffenheit zu ändern. Das reale Ganze [...] kann sehr wohl eine unteilbare Kontinuität sein.“ Das Ganze ist kein geschlossenes Ensemble, sondern im Gegenteil das, wodurch das Ensemble niemals völlig geschlossen, nie vollkommen geschützt ist, wodurch es irgendwo offengehalten wird – wie durch einen dünnen Faden, der es an den Rest des Universums bindet.“ (Deleuze 1997a: 25)

83 Relation meint hier nicht mehr verräumlichte Beziehungen zwischen gegebenen Elementen, sondern eine ontologische Vorgängigkeit des differentiell-relationalen im

„Wäre das Ganze zu definieren, dann durch die Relation. Denn die Relation ist keine Eigenschaft der Objekte, sondern deren Bestimmungen gegenüber stets äußerlich. So ist sie auch, in ihrer geistigen oder mentalen Existenz, vom Offenen nicht zu trennen. Die Relationen gehören nicht zu den Objekten, sondern zum Ganzen, sofern man es nicht mit einer geschlossenen Gesamtheit von Objekten verwechselt. Durch die Bewegung im Raum kommt es zu wechselnden Positionen der Objekte eines Ensembles. Durch die Relationen hingegen transformiert sich das Ganze oder verändert seine Qualität. Von der Dauer selber oder von der Zeit können wir sagen: sie ist das Ganze der Relationen.“ (24 f.)

Mit dem Sein der Relation führt Bergson so eine neuartige Ebene gegenüber der Komplexitätstheorie ein, die rein *zeitlich* gefasst wird, d.h. Bergson unterscheidet nun *drei* Ebenen voneinander, die durch drei Modalitäten von *maschinischen Schnitten* ‚prozessiert‘ werden: 1. Die geschlossenen Ensembles, die durch *unbewegliche Schnitte* der Bewegung gewonnen werden, 2. die Bewegung als *beweglicher Schnitt* der Dauer und 3. die Dauer selbst als Sein der Relationen, die durch *Kegelschnitte* verfasst ist. Die geschlossenen Ensembles werden durch unbewegte Schnitte der Bewegung gewonnen, aber die beweglichen Schnitte gehen durch die Ensembles hindurch und beziehen damit einerseits die verräumlichten Materieanordnungen auf die Dauer, andererseits sind die Bewegungsschnitte selbst bewegliche Schnitte (Teilungen) der Dauer, die ihrer Selbstaffektion, ihrer Selbsttransformation entsprechen. Der Bewegungsschnitt „gibt also die Veränderung des Ganzen im Verhältnis zu den Objekten wieder“ (26), eine wesensmäßige Transformation der Dauer, die sich unaufhörlich teilt, aber mit jeder Teilung ihr Wesen ändert. Damit ist man jedoch noch nicht bei den *Kegelschnitten* angelangt, die auch noch die komplexitätstheoretische Konzeption der Morphogenese diffraktionieren. Entscheidend ist hier die *modalzeitliche* Interpretation Bergsons dieser Ebenen, zwischen denen die ‚natürliche‘ Wahrnehmung in der Erfahrung als Mixtum vermittelt.⁸⁴ So unterscheidet Bergson zwischen zwei Tatsachenlinien, die die

Sinne der kontinuierlichen Selbstdifferentialität der heterogenen Mannigfaltigkeiten, von der aus betrachtet die aktuellen Elemente des homogenen Raums metrischer Relationen durch eingefrorene *unbewegliche Schnitte* gewonnen werden.

- 84 Vgl. Bergson: „Das kommt darauf hinaus, daß es zwischen den durch den Punkt S dargestellten sensorisch-motorischen Mechanismus und der in AB angeordneten Totalität der Erinnerungen, wie wir schon im vorhergehenden Kapitel andeuteten, Platz gibt für tausend und abertausend Wiederholungen unseres seelischen Lebens, die wir durch ebenso viele Schnitte A'B', A''B'' usw. desselben Kegels darstellen. Wir neigen dazu, uns in AB zu zerstreuen, je mehr wir uns von unserem sensorisch-motorischen Zustand

Prozesswelten charakterisieren: Materie und Gedächtnis, Wahrnehmung und Erinnerung, Objektives und Subjektives, Gegenwart und Vergangenheit (vgl. Bergson 1991). Auf der ersten Ebene fällt die Bewegung vollständig mit der *rein aktuellen Materie* zusammen, die nicht ist, sondern agiert (Deleuze 2007: 74):

„Das Modell wäre vielmehr ein Zustand der Dinge, der sich unaufhörlich veränderte, ein Materiestrom, in dem kein Verankerungspunkt oder Bezugszentrum mehr angebbar wäre. Von diesem Zustand der Dinge aus müßte gezeigt werden, wie sich an irgendwelchen Punkten Zentren bilden, an denen sich feststehende Momentbilder aufdrängen. Tatsächlich befinden wir uns vor der Exposition einer Welt, in der BILD=BEWEGUNG ist. Nennen wir Bild die Menge dessen, was erscheint. Man kann nicht einmal sagen, daß ein Bild auf ein anderes einwirkt oder auf ein anderes reagiert. Es gibt nichts Bewegliches, das sich von der ausgeführten Bewegung unterscheidet, es gibt nichts Bewegtes, das getrennt von der übertragenen Bewegung bestünde. Alle Dinge, das heißt alle Bilder fallen mit ihren Aktionen und Reaktionen zusammen: das ist die universelle Veränderlichkeit.“ (Deleuze 1997a: 86)

Die Immanenzebene dieses nichtzentrierten Materiestroms ist nach Bergson die reine Gegenwart, die vollkommen aktuell ist, d.h. die „Materie hat weder Virtualität noch verborgene Potenz“ (Deleuze 2007: 57). Die Dauer hingegen ist eine Zeit der reinen Koexistenz des Vergangenen, die aufgehört hat zu agieren, die inaktiv ist – „Unsere Vergangenheit ist das was nicht mehr wirkt“ (Bergson 1991: 240). „Vom Gegenwärtigen darf man sagen, daß es in jedem Augenblick ‚war‘, und vom Vergangenen, daß es ‚ist‘, daß es ewig ist, zu allen Zeiten.“ (Deleuze 2007: 74) Die Dauer ist die Vergangenheit, die sich nicht erst konstituiert, nachdem sie Gegenwart gewesen ist, sondern sich *simultan* zu dieser konstituiert. Sie ist eine „allzeitige Vergangenheit, die Bedingung, daß jede besondere Gegenwart den ‚Durchgang‘ zum Vergehen finden kann“ (76). Bergson versteht die Vergangenheit also als „Zeitgenössin der Gegenwart, die gewesen ist“ (78). Sie koexistiert mit der Gegenwart, deren Vergangenheit sie ist. Gegenwart und Vergangenheit sind nicht zwei Phasen eines Entwicklungsprozesses, sondern zwei koexistierende

losmachen, um ein Leben des Traumes zu leben, wir neigen dazu, uns in S zu konzentrieren, je fester wir uns an die gegenwärtige Realität anschließen, indem wir auf sensorische Reize mit motorischen Reaktionen antworten. Tatsächlich bindet sich das normale Ich niemals an eine dieser extremen Stellungen; es bewegt sich zwischen ihnen, nimmt abwechselnd die durch die Schnitte A‘B‘ usw. angedeuteten Stellungen ein [...].“ (Bergson 1991: 158)

Sphären: *Materie und Dauer*. Nicht nur koexistiert die Vergangenheit mit der Gegenwart, die sie gewesen ist, vielmehr koexistiert „die Vergangenheit vollständig [...] unsere ganze Vergangenheit mit jeder Gegenwart“ (79). Für diese Koexistenz von Dauer und Materie entwirft Bergson das berühmte Modell des *Kegel-Schnittes*:

„Aber ein solcher Zustand impliziert weiterhin, daß sich in der Vergangenheit alle nur denkbaren Tiefenschichten abheben lassen, die die möglichen Intervalle in dieser Koexistenz bezeichnen. Die Vergangenheit AB koexistiert mit der Gegenwart S, aber in der Weise, daß sie in sich alle denkbaren Schnitte A', B', A'', B'', usw. enthält, die Gradmesser einer rein ideellen Annäherung oder Entfernung zu S sind. Jeder dieser Schnitte ist virtuell und gehört zum Ansichsein der Vergangenheit. Jeder dieser Schnitte, jede dieser Ebenen umfaßt nicht etwa dieses oder jenes Element, sondern immer die Totalität der Vergangenheit.“ (79 f.)

Hier verlässt man die Dimension der irreversiblen *Bewegungs-Schnitte* zugunsten rein virtueller *Zeit-Schnitte*, d.h. *Kegelschnitte*, Schnitte, die Ebenen in der Dauer als virtueller Koexistenz ziehen. Während die zwei Tatsachenlinien Dauer und Materie zunächst wie ein Dualismus erscheinen, insistiert Deleuze jedoch darauf, dass Bergson hier ein monistisches Modell der Immanenz vorlegt, insofern Bergson die Materie – im Sinne eines Kegelschnittes der Dauer – als deren höchsten Abspannungsgrad begreift:

„Die Dauer ist lediglich der höchste Kontraktionsgrad der Materie, die Materie der höchste Abspannungsgrad der Dauer. Darüber hinaus ist die Dauer gleichsam auch eine natura naturans und die Materie eine natura naturata. Graduelle Unterschiede sind der niedrigste Grad des Unterschieds; Wesensunterschiede sind die Differenz in ihrer höchsten Vollendung. Zwischen Abstufungen und Wesen gibt es nicht den Schatten eines Dualismus. Alle Grade koexistieren in einem selben Wesen, das sich einerseits die Wesensdifferenzen, andererseits in graduellen Differenzen ausdrückt. Hier haben wir das Moment des Monismus: Alle Abstufungen koexistieren in einer einzigen Zeit, die die Natur selbst ist. [...] Alle Abspannungs- und Kontraktionsebenen koexistieren in einer einzigen Zeit und bilden eine Totalität; doch ist dieses Ganze und dieses Eine reine Virtualität.“ (118)

Die Kegelschnitte, d.h. die verschiedenen Kontraktions- bzw. Abspannungsgrade der Dauer, bedingen demnach eine Immanenz von Dauer und Materie. „So haben wir durch den Begriff der *Spannung*, der *Tension*, den Gegensatz zwischen Qualität und Quantität wie durch den Begriff der *Extension*, der *Ausspannung*, den zwischen Nichtausgedehntem und Ausgedehntem aufzuheben versucht. Extension und Spannung lassen vielfache, aber bestimmte Grade zu.“ (Bergson 1991:

248) Die Materie ist also letztlich selbst ein Zeitschnitt der Dauer. Sie entspringt der medialen Bewegung der Differenz, einer Virtualität der Differentiation (den Teilungen kontinuierlicher Mannigfaltigkeiten), einer Virtualität, die sich differenziert und darin Differenzierungsprozessen, d.h. Aktualisierungen stattgibt und so auf der abgespanntesten Ebene die extensive Materie (numerische Mannigfaltigkeiten) entfaltet. Die Dauer als Koexistenz der gesamten Vergangenheit aller Zeitschnitte und Relationen fällt demnach auf der Ebene der höchsten Abspannung mit der Aktualität der Materie zusammen. Vor dem Hintergrund dieser zeittheoretischen Konzeption wird auch verständlich, warum Deleuze mit begrifflichen Paaren operiert. Begriffspaare, wie das Aktuelle und das Virtuelle, bezeichnen hier nicht zwei ontologische Register bzw. zeigen gerade keinen Dualismus an, sondern ermöglichen es umgekehrt die Medialität der einseitigen Unterscheidung zu denken. Begriffspaare erlauben es die eine selbstdifferentielle ontomediale Bewegung mitzuvollziehen,⁸⁵ sich in der medialen Selbstdifferentialität zu halten, um „zu der Zauberformel zu kommen, die wir alle suchen: *Pluralismus* = *Monismus*“ (Deleuze/Guattari 1997: 35).⁸⁶ Gerade um den Chaosmos als ein einziges selbstdifferentielles Ereignis zu denken, braucht es immer zweier Begriffe (vgl. Badiou 2003: 44), die ein mediales Verhältnis der zeitlichen Selbstdifferenz zu denken geben und damit die „Identität von Welt und Chaos, [den] Chaosmos“ (Deleuze 1992a: 371). Wie ich im Folgenden darlegen werde, ermöglicht dieser

85 Vgl. auch Badiou: „[...] sobald man die doppelte, ab- und aufsteigende Bewegung erfasst hat, von den Seienden zum Sein und dann vom Sein zu den Seienden, hat man tatsächlich die Bewegung des Seins selbst gedacht, die nichts als das Dazwischen oder die Differenz der beiden Bewegungen ist (60). Virtuell ist im Werk von Deleuze ohne jeden Zweifel der vorzügliche Name des Seins. Oder besser gesagt: Das Namenspaar virtuell/aktuell umfasst die Spanne des univoken Seins. Doch wir kennen die deleuzesche Logik des Einen: Man braucht zwei Namen für das Eine, *um zu erfahren, dass die durch das Namenspaar bezeichnete ontologische Univozität sich unter diesen Namen vollzieht*. Man braucht das Paar virtuell/aktuell, um in Erfahrung zu bringen, dass ein aktuell Seiendes gemäß seiner Virtualität das Sein auf univoke Weise innehat.“ (Badiou 2003: 63)

86 „Wir benutzen den Dualismus von Modellen nur, um zu einem Prozeß zu gelangen, in dem jedes Modell verworfen wird. Wir brauchen immer wieder geistige Korrekturen, die die Dualismen auflösen, die wir im Übrigen nicht festlegen wollten, durch die wir nur hindurchgehen. Um zu der Zauberformel zu kommen, die wir alle suchen: *Pluralismus* = *Monismus*, und dabei durch alle Dualismen hindurchzugehen, die der Feind sind, aber ein unbedingt notwendiger Feind, das Mobiliar, das wir immer wieder verschieben.“ (Deleuze/Guattari 1997: 35)

Rückgriff auf Bergsons Prozessphilosophie es Deleuze über die kanonische Komplexitätstheoretische Deutung von Emergenz, die in der Logik des Möglichen und Wirklichen verbleibt, hinauszugehen und somit Prigogines und Stengers' Forderung nach einem nichtklassischen Neudenken der Zeit aufzugreifen und weiterzutreiben. Auf dem Spiel steht ein Denken der Zeitlichkeit der Emergenz, welches die symmetrische, sich unendlich verzweigende Zeit (bei Prigogine und Stengers) zur *Realität des Virtuellen* mutieren lässt, womit das Ereignis des Werdens als immer bereits *quer* verlaufend zum Hervorgehen von raumzeitlichen Verwirklichungen gedacht wird.

DAS VIRTUELLE, DAS AKTUELLE UND DAS INTENSIVE

„Die einzige Gefahr bei all dem liegt darin, das Virtuelle mit dem Möglichen zu verwechseln.“
(Deleuze 1992a: 267)

Entscheidend für die diffraktionelle Bezugnahme Deleuzes auf die kanonische Deutung der Komplexitätstheorie ist die modalzeitliche Fassung von Dauer und Materie als Verhältnis des *Virtuellen* und des *Aktuellen*, das an die Stelle des *Möglichen* und des *Wirklichen* tritt. Dabei geht es vor allem darum, das Virtuelle vom Möglichen zu unterscheiden. Wie bereits dargelegt, fasst Bergson die Dauer als *Virtualität*, die Materie hingegen als *Aktualität* und grenzt dieses Verhältnis scharf ab von dem modallogischen Verhältnis zwischen dem *Möglichen* und dem *Wirklichen*. Dabei unterscheidet sich das Virtuelle vom Möglichen in zwei Weisen: Während das Mögliche keine Realität besitzt, wohl aber aktuell sein kann, besitzt das Virtuelle keine Aktualität, wohl aber Realität. Das Mögliche ist das, was sich realisiert, wobei die Realisation nach dem Prinzip der Spiegelung des Selben verfährt. Denn das Wirkliche ist das Bild des Möglichen, dem lediglich Realität hinzugefügt wird. Wobei es sich, folgt man Bergson, eigentlich genau andersherum verhält: Das Mögliche ist letztlich nur ein Abziehbild des Wirklichen, das nachträglich gewonnen wird, indem man wiederum den modalen Status der Realität abzieht. Im Verhältnis von Möglichen und Wirklichen kann es somit nichts Ereignishaftes geben, sondern nur Spiegelungsverhältnisse. Denn mit der Verwirklichung aus dem Möglichen geht nichts Neues hervor, alles war bereits vorher im Möglichen enthalten. Es ändert sich einzig der modale Status. Realisierung ist also letztlich eine Begrenzung des Möglichen, die aus einem weiteren Bereich von Möglichkeiten einige realisiert, indem sie ihnen Realität hinzufügt, sie also wirk-

lich werden lässt (Deleuze 2007: 122). Das Virtuelle ähnelt dem Aktuellen hingegen gerade nicht, wie das Mögliche dem Wirklichen. Das Virtuelle muss sich nicht realisieren, es hat bereits volle Realität durch sich selbst. Das Virtuelle realisiert sich nicht, es transformiert sich, indem es sich aktualisiert. Aktualisierung ist demnach etwas völlig anderes als Realisierung. Aktualisierung folgt nicht dem Prinzip der Spiegelung des Selben, sondern ist eine transformatorische Differenzierungslinie der Dauer. Das Virtuelle fungiert niemals als ein Modell des Aktuellen, als Prinzip des Selben, sondern es differiert und bildet in der doppelten Bewegung der Differenz Differenzierungslinien aus, die eine Ebene der Dauer aktualisieren. Mit der Aktualisierung kommt etwas Neues in die Welt, das nicht vorher schon in einem vermeintlichen Bereich des Möglichen enthalten war. Die Differenzierungslinien, die Aktualisierungen sind gerade keine Begrenzung der Dauer, sondern ein ontomedialer Prozess der einseitigen Unterscheidung der Differenz, die einen Unterschied zwischen dem Virtuellen und dem Aktuellen produziert, wonach sich das Aktuelle einseitig vom Virtuellen unterscheidet, während das Virtuelle ununterscheidbar bleibt. Aktualisierungen sind insofern im Kontrast zu Realisierungen keine Limitation, sondern *schöpferische* Prozesse des *Hervorgehens*. „Die Evolution schreitet vom Virtuellen zum Aktuellen. Sie ist Aktualisierung, und Aktualisierung ist Hervorbringung.“ (124) Das Mögliche ist Bergson zufolge ein falsch gestelltes Problem. Das Wirkliche soll ihm vermeintlich gleichen, dabei verhält es sich genau umgekehrt, das Mögliche ist nur eine Fiktion, ein Abziehbild, ein ‚steriles Doppel‘ des Wirklichen, das nachträglich gewonnen wird, indem man es aus dem Wirklichen herleitet.

„Die einzige Gefahr bei all dem liegt darin, das Virtuelle mit dem Möglichen zu verwechseln. Denn das Mögliche steht dem Realen entgegen; der Prozeß des Möglichen ist also eine ‚Realisierung‘. Demgegenüber steht das Virtuelle dem Realen nicht entgegen; es besitzt volle Realität durch sich selbst. Sein Prozeß ist die Aktualisierung. [...] Die Differenz und die Wiederholung im Virtuellen begründen die Bewegung der Aktualisierung, der Differenzierung als Schöpfung und ersetzen somit die Identität und Ähnlichkeit des Möglichen, die nur eine Pseudo-Bewegung auslösen, die falsche Bewegung der Realisierung als abstrakter Beschränkung.“ (Deleuze 1992a: 264–267)

Der Übergang vom Virtuellen zum Aktuellen kann im Kontrast zum Möglichen und Wirklichen also gerade nicht über eine platonische Essenzenlehre mit ihrer Relationierung von Urbild und Abbild gedacht werden, da das Aktuelle kein Abbild des Virtuellen darstellt, sondern eine transformatorische Teilung der Dauer

und Faltung der Oberfläche.⁸⁷ Aktualisierung impliziert damit immer auch eine Transformation des Virtuellen, das sich re-problematisiert und damit wiederum das Aktuelle problematisiert. In diesem Sinne handelt es sich um eine schöpferische *Differenzierung*, mit der sich etwas Neues ereignet hat. Indem Deleuze die zeitlich gefasste ontomediale Beziehung zwischen dem Virtuellen und Aktuellen von Bergson übernimmt, führt er eine entscheidende Verschiebung im Verhältnis zur komplexitätstheoretischen Fassung der Mannigfaltigkeiten als potentieller Raum von Möglichkeiten (Phasenraum) durch. Er führt hiermit nämlich eine Prozess-Zeit ein, wonach die Mannigfaltigkeiten des Phasenraums gerade keinen Möglichkeitsraum darstellen, sondern die Realität des Virtuellen bezeichnen, die sich in keiner Aktualisierung erschöpft. Die irreversiblen Prozesse des morphogenetischen Werdens folgen demnach nicht einem Prinzip der Realisierung des Selben, sondern sind schöpferische Ereignisse der Aktualisierung. Die Aktualisierungen fallen gerade nicht mit selbst-identischen Verwirklichungen zusammen, da sie die virtuelle Differentialität der Dauer nicht erschöpfen. In *Logik des Sinns* operiert Deleuze so auch mit einer „Auftrennung der Kausalitätsbeziehung“ (Deleuze 1993: 22), die der komplexitätstheoretischen Konzeption von Attraktoren als Quasi-Ursachen zunächst nahe steht, jedoch auf das Verhältnis des Virtuellen zum Aktuellen gegründet wird. Dabei fasst er die raumzeitlichen Verwirklichungen bzw. Dingzustände der extensiven Materie als System von Ursachen, wonach alle physikalischen Körper in einer Beziehung der Ursache zueinanderstehen. Dagegen stellen die virtuellen Ereignisse *reine Wirkungen* dar, sterile Oberflächeneffekte, die wie die Attraktoren der Komplexitätstheorie als Quasi-Ursachen operieren: „Die unkörperlichen Wirkungen sind niemals Ursachen in Bezug auf andere Wirkungen, sondern [...] Quasi-Ursachen.“ (21) Diese unkörperlichen Ereignisse dürfen gerade nicht mit einem Dingzustand vermengt werden. Sie existieren nicht wie die raumzeitlichen Verwirklichungen, sondern substituieren oder insistieren in den Dingzuständen (19). Die Aufspaltung zwischen Ereigniswirkungen (Virtualität) und körperlichen Ursachen (Aktualität) erfordert damit eine andere Art ihrer Beziehung als jene der Kausalbeziehung. Es handelt sich nicht um eine Beziehung der Notwendigkeit, sondern um eine theatrale Beziehung des *Ausdrucks* (211) – um ein Welttheater der Trugbilder. Die Aufspaltung der Kausalbeziehung

87 Vgl. auch Badiou: „Denn wenn das Virtuelle, im Gegensatz zur äquivoken Abstraktion des Möglichen, die Entfaltung des Einen in seiner immanenten Differenzierung ist, so muss man jede Aktualisierung als Neuheit auffassen, als Bestätigung der unendlichen Macht des Einen, die darin besteht, sich selbst an seiner Oberfläche zu differenzieren. [...] Das Virtuelle als Reales aufzufassen [...] bedeutet aber, den Modus selbst zu denken, indem das Eine [...] niemals als Gesamtheit gegeben ist.“ (Badiou 2003: 71 f.)

zugunsten einer Ausdrucksbeziehung ermöglicht es wiederum zwischen dem Begriff des Ereignisses und dem Konzept der Veränderung auf der Ebene der materiellen Erscheinungen („Zwischenfällen“) zu unterscheiden, wodurch nicht „das Sein“ (22) zum höchsten Begriff zu erhoben wird, sondern „das *aliquid*“ (22), das Sein und das Nichtsein, die Existenzen und Insistenzen in theatraler Weise aufeinander bezieht.

„Doch die Unterscheidung liegt nicht zwischen zwei Ereignisarten, sie liegt zwischen dem von Natur aus idealen Ereignis sowie seiner raum-zeitlichen Verwirklichung in einem Dingzustand. Zwischen dem Ereignis und dem Zwischenfall. Die Ereignisse sind ideelle Singularitäten [...]. [...] ihre Zeit ist nie die Gegenwart, die sie verwirklicht und ihnen zur Existenz verhilft, sondern der grenzenlose Äon, der Infinitiv, in dem sie substituieren und insistieren. Die Ereignisse sind die einzigen Idealitäten; und so heißt den Platonismus umzustürzen, zunächst die Wesenheiten zu entmachten, um sie durch Ereignisse als Singularitätswürfe zu ersetzen. In einem zweifachen Kampf geht es um die Verhinderung jeder dogmatischen Vermischung des Ereignisses mit dem Wesen, aber auch mit dem Zwischenfall, dem Akzidens.“ (77 f.)

Im Kontrast zu einem Denken der Emergenz als raumzeitliche Verwirklichung des Möglichen geben diese unkörperlichen Ereignisse das Paradox einer Zeit des „reinen Werdens und seiner Fähigkeit dem Gegenwärtigen auszuweichen“ (17) zu denken. Die reinen Ereignisse fungieren als Trugbilder, als Verzweigungen der virtuellen Zeit, in der intensiv-irreversible Ereignisse in zwei Richtungen zugleich verlaufen, wie z.B. ein Schmelz- und Frier-Ereignis zugleich. Die Irreversibilität des Frier-/Schmelz-Ereignisses (gegenüber der reversiblen Zeitlichkeit extensiver Veränderung) wird hier geöffnet auf das, was Prigogine den Symmetrie brechenden Bifurkationspunkt bezeichnet. Der Bifurkationspunkt *out of joint* wird von Deleuze somit zeit-ontologisch gedeutet als *Äon*, als äonische Zeit der virtuellen Simultanität einander im Aktuellen ausschließender Ereignisse. In *Differenz und Wiederholung* bestimmt Deleuze die ontologische Verfasstheit der virtuellen Mannigfaltigkeiten und unkörperlichen Ereignisse daher als *problematisch*. Sie entsprechen einer Art von negationslosem (Nicht-)Sein, das nicht wie bei Hegel als Sein des Negativen verstanden wird, sondern als eine volle und objektive „Positivität“ (Deleuze 1992a: 334), als ein „(Nicht-)Sein der Probleme und Fragen“ (335), ein „?-Sein“ (93), das nicht „existiert“ wie Dingzustände, sondern im Sein „insistiert“ (Deleuze 1993: 19), indem es die Dingzustände unentwegt zum Taumeln bringt. Im Kontrast zu der ‚klaren-deutlichen‘ Natur von Essenzen bestimmt Deleuze die Verfasstheit der virtuellen Mannigfaltigkeiten als ‚dunkel-deutlich‘.

Die virtuellen Mannigfaltigkeiten sind nicht unbestimmt, jedoch formlos, der *aufsteigende Untergrund*, der alle Formen deformiert. Ihre Bestimmtheit ist keine wesenhafte, sondern eine problematisierende, eine differentielle. Das Verhältnis zwischen dem Virtuellen und Aktuellen findet sich in *Differenz und Wiederholung* damit unter einem weiteren Begriffspaar, das die Bewegung der auf- und absteigenden ontomedialen Differenz zu sich selbst erfassen soll: *Differentiation/Differenzierung*. Differentiation bezeichnet hierbei die ontologische Ununterscheidbarkeit des virtuellen Untergrundes von dem sich differenzierenden Nicht-Einen, während Differenzierung die Unterscheidung des Nicht-Einen vom Untergrund herausstellt, d.h. der Bewegung der Differenz also in der umgekehrten Richtung folgt. Differentiation entspricht damit dem problematisierenden Sein der dunkel-distinkten virtuellen Mannigfaltigkeiten, während die Differenzierung als Aktualisierung eine Art morphogenetische *Lösung* des *Problematischen* ist. Die differenzierende Aktualisierung als Lösung des differentiellen Problems ist eine Schöpfung, mit der Neues in die Welt kommt, das dem virtuellen Problem aber weder entspricht, noch es als Problematisches auflösen bzw. erschöpfen kann.

„Das Virtuelle steht nicht dem Realen, sondern bloß dem Aktuellen gegenüber. *Das Virtuelle besitzt volle Realität, als Virtuelles*. [...] Das Virtuelle muß selbst 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 eingelassen wäre. [...] Es gibt also einen anderen Teil des Objekts, der durch die Aktualisierung bestimmt wird. [...] Während die Differentiation den virtuellen Inhalt der Idee als Problem bestimmt, drückt die Differenzierung die Aktualisierung dieses Virtuellen und die Konstitution der Lösungen (durch lokale Integrationen) aus. Die Differenzierung ist gleichsam der zweite Teil der Differenz, und man muß den komplexen Begriff *Differentiation/zierung* prägen, um die Integrität oder Integralität des Objekts zu bezeichnen. *tiation* und *zierung* (t und c) sind hier das Unterscheidungsmerkmal oder das phonologische Verhältnis der Differenz selbst. Jedes Objekt ist doppelt, ohne daß sich seine beiden Hälften ähneln, von denen die eine das virtuelle Bild, die andere das aktuelle Bild ist.“ (Deleuze 1992a: 264 f.)

Das Virtuelle ist demnach nicht einfach unbestimmt, kein undifferenziertes Chaos, sondern es ist problematisch bzw. hyperdifferentiell verfasst, so wie ein mathematisches Problem vollständig bestimmt ist, ohne jedoch durch die Lösungen (das

Aktuelle) als problematisch insistierendes Problem vollständig erschöpft zu werden.⁸⁸ So wie das Auge die Lösung eines ‚Licht-Problems‘ darstellt, ohne diesem jedoch zu ähneln oder es zu erschöpfen:

„Vier Terme sind in dieser Hinsicht synonym: aktualisieren, differenzieren, integrieren, lösen. Die Natur des Virtuellen ist so beschaffen, daß Aktualisierung für es Differenzierung bedeutet. [...] Auf diese Weise zeigt sich im Bereich des Lebendigen der Aktualisierungsprozeß zugleich als lokale Differenzierung von Teilen, globale Ausbildung eines inneren Milieus, Lösung eines Problems, das im Konstitutionsfeld eines Organismus gestellt wird. Der Organismus wäre nichts, wenn er nicht die Lösung eines Problems wäre, [...] wie etwa das Auge, das ein Licht-, ‚Problem‘ löst [...].“ (Deleuze 1992a: 267)

Morphogenese ist hier keine Formbildung mehr, sondern ein Theater der Differenz, der Grausamkeit und der Trugbilder,⁸⁹ eine Metamorphose, die auf einer Selbstdifferenz ‚gründet‘, einem „universales Zu-Grunde-Gehen“ (Deleuze 1992a: 343) in Masken hinter Masken.

„Wenn ‚die‘ Bestimmung durchgeführt wird, so begnügt sie sich nicht mit Formgebung, mit der Gestaltung der Materien [...] Aus dem Untergrund steigt etwas zur Oberfläche auf, steigt auf, ohne Form zu gewinnen, schleicht sich eher zwischen die Formen ein, als autonome Existenz ohne Gesicht, formlose Base. Sofern er nun an die Oberfläche steigt, heißt jener Untergrund Tiefe, Ungrund. Umgekehrt zersetzen sich alle Formen, wenn sie sich in ihm reflektieren, jedes Urbild zerfällt, alle Gesichter sterben ab, und bestehen bleibt allein die abstrakte Linie der Bestimmung, die dem Unbestimmten absolut entspricht, als Blitz gleich der Nacht, als Säure gleich der Base, als deutliche Unterscheidung, die der Dunkelheit insgesamt entspricht: *das Ungeheuer*. (Eine Bestimmung, die sich dem Unbestimmten

88 In diesem Sinne fungieren die virtuellen Mannigfaltigkeiten gerade nicht wie platonische Ideen – sie können nicht erkannt oder repräsentiert werden, da sie keine Identität besitzen, sie können lediglich erfahren werden als Macht der Differenz. Deleuzes *Prozess-Ontologie* verlangt in diesem Sinne eine *Problematische-Epistemologie*, die nicht über die Konzepte der Repräsentation, Rekognition, Identifikation und Analogie gedacht werden kann, sondern Erkenntnis selbst als differentielle Faltung versteht, d.h. diese nicht auf Identifikation gründet, sondern als Problematisierung – als Hexenflug über die Immanenzebene – begreift. Das Eine Virtuelle kann nicht identifiziert werden, wiedererkannt werden. „Es gibt nur Denkweisen im Einen, [...] die selbst Beugungen seiner Macht sind, Intuitionen, Läufe durch den Parcours.“ (Badiou 2003: 97)

89 „Das Trugbild ist jenes System, in dem sich das Differente mittels der Differenz selbst auf die Differenz bezieht. Derartige Systeme sind intensiv [...].“ (Deleuze 1992a: 346)

nicht entgegengesetzt, es nicht beschränkt. Darum lässt sich der Mechanismus der Bestimmung mit dem Paar Materie/Form nur unzulänglich beschreiben [...].“ (343, m.H.)

Dieses Ungeheuer – *der Blitz gleich der Nacht* – ist ein Ereignis des Werdens, das in keiner Verwirklichung von Zuständen aufgeht, sondern immer einen maßlosen Überschuss impliziert. Das Werden von Welt wird damit von der auf- und absteigenden Bewegung der Differenz als einseitiger Unterscheidung her gedacht, wonach das Bestimmte dem Unbestimmten absolut entspricht. Über die auf- und absteigende Bewegung der *Differentiation/Differenzierung* ereignet sich ein Aufsprengen der Zeit: Das Eine kehrt nicht wieder, was wiederkehrt als Differenzierung des einen hyperdifferentiellen Ereignisses, sind Differenzen von Differenzen. Nur das Differente kehrt wieder, ist die Wiederkehr selbst.

Deleuze setzt damit an die Stelle der Vorstellung von Emergenz als Verwirklichung ein Werden, das sich über drei Arten von raumzeitlich-medialen, maschinischen Schnitten denken lässt: Kegelschnitte, Bewegungsschnitte und unbewegliche Momentschnitte. Die Aktualisierungen der extensiven Raumzeit entspringen demnach letztlich einer *Simultanität von maschinischen Schnitten*, die die Bewegung der ontomedialen Differenz vollzieht: einem *Zeitschnitt* (den Kegelschnitten) der Dauer (dem Äon der virtuellen Koexistenz) entspringt ein *Bewegungsschnitt*, der die intensive Bewegung der Individuation irreversibler Prozesse ausdrückt (intensive Materie), während der Bewegungsschnitt wiederum durch einen *unbeweglichen Schnitt* geschnitten werden kann, der die intensive Materie in die numerischen Vielheiten der extensiven Materie verräumlicht. Den verschiedenen maschinischen Schnitten entsprechen dabei verschiedene Abspannungs- bzw. Kontraktionsgrade der Raumzeitmaterie: *Virtualität*, *intensive Materie* und *extensive Materie*. Die auf- und absteigende Bewegung der ontomedialen Differenz erfordert also einen weiteren, noch nicht eingeführten Begriff, der sich auf den differentiellen Prozess *zwischen* den virtuellen Mannigfaltigkeiten und den aktuellen Dingzuständen bezieht, auf das *Zwischen* von Virtualität und Aktualität, auf den Bewegungsschnitt, der eine intensive Individuation der Materie unterhalb der Aktualisierung bedingt – das *Intensive* bzw. *das Sein des Sinnlichen*. Das intensive Sein des Sinnlichen steht dabei quer zum vermeintlichen Dualismus von Zeit und Materie bei Bergson. Hier exponiert sich eine intensive Materie unterhalb der extensiven Materie, die exakt jenen irreversiblen morphogenetischen Prozessen entspricht, die die Komplexitätstheorie untersucht. Deleuze geht es mit dem Konzept des intensiven *Seins des Sinnlichen* also um eine Dekonstruktion des vermeintlichen Dualismus von Dauer und Materie, Zeit und Raum (bei Bergson). Die Materie existiert nicht nur auf der abgespanntesten Ebene der Dauer als reine Extension

bzw. numerische Vielheit, sondern sie ist auf einer intensiven Ebene der Individuation selbst bereits ein Raumzeitkristall. So taucht als Bild dieser intensiven Individuation der Materie in *Differenz und Wiederholung* wiederholt das Ei als Figur eines präindividuellen Individuationsfeldes auf, das über intensive Genesen der Embryogenese eines Organismus stattgibt, ohne jedoch jemals als problematisches Feld erschöpft zu werden. Deleuze begreift das Ei nicht als undifferenzierte Masse, sondern als ein hyperdifferentielles Feld der Individuation, das *intensiven Genesen* stattgibt. Bedingt über zeitliche Symmetriebrüche ereignen sich hier Verteilungen differentieller Zonen biochemischer Konzentration, Schwellenübergänge, Gradientendifferentiale und Polaritätsbildungen. Symmetriebrechende Phasenübergänge im Ei geben gewissermaßen Bifurkationspunkten statt, an denen sich irreversible Phasenübergänge ereignen. Der topologische Raum dieser intensiven Genesen (*Spatium*) bleibt heterogen zum euklidischen Raum einander äußerlicher Punkte (*Extension*), es handelt sich um einen Raum der Nachbarschaften von Relationen, wobei diese topologischen Konzepte von Nachbarschaft auf nichtmetrische Verhältnisse bezogen sind wie ‚infinitesimale Nähe‘. Deleuzes Konzeption einer *intensiven Genese* impliziert, dass die metrischen Räume der euklidischen Geometrie, die *Extension*, ein Produkt des primären nichtmetrischen Raumes topologischer Relationen, des intensiven *Spatiums*, sind (Deleuze 1992a: 316 f.). Im Verhältnis zur thermodynamischen Standarddefinition intensiver Eigenschaften kann Intensität nach Deleuze durchaus geteilt werden. Der entscheidende Punkt ist nicht Unteilbarkeit, sondern dass mit jeder Teilung Differenzen erzeugt werden, die das fragliche System wesensmäßig verwandeln,⁹⁰ z.B. von einem Gleichgewichtssystem, wo minimale Fluktuationen keine Rolle spielen, in ein Nichtgleichgewichtssystem, das sensitiv gegenüber Fluktuationen ist (DeLanda 2002: 61). Im Kontrast zu Bergson identifiziert Deleuze die intensiven Mannigfaltigkeiten gerade nicht mit qualitativen Mannigfaltigkeiten. Das Inten-

90 „Unsere Hypothese lautet: eine Mannigfaltigkeit wird weder durch Elemente definiert, die sich in extenso zusammensetzen, noch durch Eigenschaften, die sie im Auffassungsvermögen zusammensetzen, sondern durch Linien und Dimensionen, die sie in ‚intenso‘ enthält. Wenn man die Dimensionen ändert, wenn man eine hinzufügt oder wegnimmt, verändert sich die Mannigfaltigkeit (334). [...] denn Werden und Mannigfaltigkeiten sind ein und dasselbe. Eine Mannigfaltigkeit wird weder durch ihre Elemente, noch durch ein Zentrum der Vereinheitlichung oder des Begriffsvermögens definiert. Sie wird durch die Zahl ihrer Dimensionen definiert; sie läßt sich nicht aufteilen, sie verliert oder gewinnt keine Dimension, *ohne ihr Wesen zu verändern*.“ (Deleuze/Guattari 1997: 340)

sive dekonstruiert hier Bergsons Entgegensetzung von Quantität und Qualität. Deleuze zufolge sind sowohl Quantität als auch Qualität derselben Seite zuzuordnen, nämlich der raumzeitlichen Aktualisierung.⁹¹ „Darum ist die Intensität weder teilbar wie die extensive Quantität, noch unteilbar wie die Qualität.“ (Deleuze 1992a: 300) Über seine diffraktionelle Lesart der Thermodynamik (283–290) geht Deleuze sogar soweit *Intensität* mit dem Begriff der *Energie* zusammenfallen zu lassen und damit Intensität entgegen „der Fiktion einer homogenen Quantität“ als „intensive Quantität“ zu bestimmen (300). So geht aus dem intensiven Raum gebrochener Symmetrien ein diskontinuierlicher Raum extensiver Strukturen hervor, der jedoch heterogen zu diesem bleibt. Wenn aus der Embryogenese ein Individuum hervorgeht, *verbergen* sich die irreversiblen Genesen der *intensiven Materie* quasi unterhalb des extensiven Raumes der *verräumlichten Materie*. Somit verläuft die Morphogenese über die auf- und absteigende Bewegung der Differenz von *Komplikation* als Sein des hyperdifferentiellen Chaos (Differentiation/Problematisches/Virtuelles) über *Implikation* als Sein des Intensiven, das über irreversible Symmetriebrüche einen „Zustand intensiver Reihen (erzeugt), sofern sie über ihre Differenzen kommunizieren und durch die Bildung von Individuationsfeldern in Resonanz geraten“ (350), zu *Explikation* als Sein des Aktuellen (raumzeitliche Verwirklichungen/Quantitäten/Qualitäten/Differenzierungen), das Lösungen definiert. So gibt das *Intensive* bei Deleuze gegenüber der bergsonischen Quasi-Dualität von Dauer und Materie, Zeit und Raum, Qualität und Quantität, eine nichtextensive, *intensive irreversible Materialität* zu denken, die dem zeitlichen Symmetriebruch der Virtualität entspringt.

91 „Die Differenz expliziert sich, sie strebt aber danach, sich im System, in dem sie sich expliziert zu tilgen. [...] Sie tilgt sich, sofern sie außer sich gebracht wird, *in* die Ausdehnung und *in* die Qualität, die diese Ausdehnung erfüllt. Diese Qualität wie diese Ausdehnung aber werden durch die Differenz geschaffen.“ (289)

ZEIT-DIFFRAKTIONEN DER KOMPLEXITÄTSTHEORIE: DUNKLE VORBOTEN UND REINE EREIGNISSE ZWISCHEN PRÄ-AKTUALISIERUNG UND GEGEN-VERWIRKLICHUNG

„Genau das macht das Beängstigende des reinen Ereignisses aus, daß es stets etwas ist, was sich vollkommen gleichzeitig gerade ereignete und gleich ereignen wird, und niemals etwas, was sich ereignet.“ (Deleuze 1993: 89)

Die nichtklassischen Wissenschaften des Komplexen und des Nichtgleichgewichts können unter dieser Perspektive als jenes wissenschaftliche Feld begriffen werden, das die *intensive Materie* irreversibler Prozesse und Individuationen erforscht. Denn die intensiven Differenzen können fern des Gleichgewichts nicht mehr vollständig verborgen werden unter den metrischen Räumen des Extensiven. Die Chaos- und Komplexitätstheorie exponiert insofern die virtuelle und intensive Verfasstheit der Materie innerhalb der *hard science*. Prigogines dissipative Strukturen spielen dabei eine besondere Rolle, da hier Nichtlinearität mit Nichtgleichgewicht verknüpft wird. Denn im Nichtgleichgewicht ereignet sich jene Empfänglichkeit nichtlinearer Systeme für Schwankungen bzw. für intensive Differenzen, die verhindert, dass die Systeme diese wiederum über negative Feedbackloops zugunsten der Systemstabilisierung ausgleichen bzw. die intensiven Genesen des *Spatiums* unter der metrischen *Extension* verbergen können. Materie im Nichtgleichgewicht kann ihre virtuell-problematische und intensive Verfasstheit nicht verdecken, im Kontrast zu linearen Systemen im Gleichgewicht, die danach streben sich als geschlossene Ensembles zu aktualisieren.⁹² Während lineare und

92 Vgl. DeLanda: „To the mathematical distinction between the linear and the nonlinear, therefore, we must now add a thermodynamic one, that between systems near and far from equilibrium. As Prigogine and Nicolis put it ‚without the maintenance of an appropriate distance from equilibrium, nonlinearity cannot by itself give rise to multiple solutions. At equilibrium detailed balance introduces a further condition that restricts and even uniquely fixes‘ the solution. In other words, to exhibit their full complexity nonlinear systems need to be driven away from equilibrium, or what amounts to the same thing, appropriately large differences in intensity need to be maintained by external constraints and not allowed to get cancelled or be made too small. In this sense, as these authors say, ‘nonequilibrium reveals the potentialities hidden in the nonlinearities, potentialities that remain dormant at or near equilibrium.‘“ (DeLanda 2002: 66) „In short, while linear causality makes the response of a material system to an external

Gleichgewichtsansätze innerhalb der klassischen Wissenschaft das ‚Endprodukt‘ fokussieren oder im besten Fall die Bewegung der ontomedialen Differenz in Richtung Aktualisierung/Differenzierung verfolgen, geht es mit Deleuze umgekehrt darum, der absteigenden Bewegung der Differenz hin zum Intensiven und Virtuellen zu folgen, die Fluchtlinien des Werdens freizusetzen, die die scheinbare Identität des Gegenwärtigen mit sich selbst unterhöhlen. Vor dem Hintergrund dieser prozesszeitlichen Interpretation des Werdens lässt sich das Interferenzmuster präzisieren, das Deleuzes Werdensontologie mit der Komplexitätstheorie eingeht. Die kanonische komplexitätstheoretische Interpretation von Emergenz als Verwirklichung aus dem Möglichen wird hier zugunsten eines Denkens des Ereignisses des Werdens, das immer schon quer zum Aktuellen verläuft, diffraktioniert. Das Virtuelle operiert in diesem Sinne als eine hyperdifferentielle Matrix von Systemtransformationen, die entgegen der Komplexitätstheorie nicht mehr in der modalen Logik des Möglichen und des Wirklichen, sondern des Virtuellen und Aktuellen, gedacht wird. Demnach entsprechen die Mannigfaltigkeiten gerade keinem potentiellen Raum des Möglichen, sondern bilden die Realität einer *Koexistenz von heterogenen Welten*, die einander im Aktuellen ausschließen würden, sich im Virtuellen jedoch nicht ausschließen, da das Virtuelle das Inkompossible über *disjunktive Synthesen* zusammenhält. Während die Theorie nichtlinearer dynamischer Systeme die Trajektorien als divergente Realisierungen von Mannigfaltigkeiten interpretiert und dabei suggeriert, dass die Muster der Realisierung real sind, die Mannigfaltigkeiten jedoch nicht, stellt Deleuze über den virtuellen ontologischen Status der Mannigfaltigkeiten heraus, dass diesen volle Realität zukommt und damit auch jenen Welten, die niemals aktuell sind. Attraktoren als Quasi-Ursachen sind, folgt man Deleuze, im Kontrast zu Trajektorien also niemals

cause basically unproblematic (given the cause, there is nothing else in the effect that demands explanation), nonlinear and statistical causality re-problematize material systems, showing them capable of self-organization and self-assembly, with many things left unexplained in the effect after the mere citation of an external cause. In addition, linear and nonlinear causality imply two different models for the relationship between matter and form. Additivity and externality presuppose, as I said, a matter obedient to laws and constituting an inert receptacle for forms imposed from the outside. Matter under nonlinear and non-equilibrium conditions is, on the other hand, intensive and problematic, capable of spontaneously giving rise to form drawing on its inherent tendencies (defined by singularities) as well as its complex capacities to affect and be affected.“ (DeLanda 2002:140 f.)

aktuell, da kein Punkt der Trajektorie jemals den Attraktor selbst erreicht.⁹³ Diese Bestimmung der Mannigfaltigkeiten, Attraktoren, Bifurkationen und Singularitäten als Virtualität, denen das Aktuelle gerade nicht ähnelt, unterwandert somit auch noch den ‚getarnten‘ Essentialismus dynamischer Selbstorganisation, der letztlich innerhalb des Schemas des Möglichen und des Wirklichen aufrechterhalten wird, insofern der Übergang vom Möglichen zum Wirklichen ein präexistentes Muster voraussetzt, dem nur noch Realität zugefügt werden muss. In *Intensive Science and Virtual Philosophy* deutet DeLanda das Verhältnis zwischen dem virtuellen Phasenraum als problematisierendem Vektorfeld und den aktuellen Trajektorien im Sinne einer *ontologischen Differenz*. Dementgegen möchte ich auf einer anderen, entschieden nichtdualistischen Deutung insistieren. Meiner Lesart zufolge handelt es sich gerade nicht um eine *ontologische Differenz* zwischen Attraktoren und Trajektorien, welche einen Dualismus zwischen dem Virtuellen und dem Aktuellen implizieren würde, sondern um eine *ontomediale Differenz*, d.h. eine mediale Selbstdifferenz, die mit der Medialität der Differenz als einseitiger Unterscheidung zusammenfällt. Die ontomediale Differenz zwischen dem Virtuellen und dem Aktuellen entspricht der einen auf- und absteigende Bewegung der Differenz als Differentiation/Differenzierung,⁹⁴ die das in-sich-Diffe-

93 Vergleiche auch Slavoj Žižek: „Alle positiven Linien oder Punkte in seinem Anziehungsraum nähern sich ihm unendlich an, erreichen jedoch nie seine Form; die Existenz dieser Form ist rein virtuell, da sie nichts ist als die Gestalt, der sich die Linien und Punkte annähern. Doch genau in diesem Sinne ist das Virtuelle das Reale dieses Feldes: der unbewegliche Brennpunkt, um den alle Elemente kreisen.“ (Žižek 2005: 13)

94 Die Differentiation wird über *inklusive Disjunktionen/disjunktive Synthesen* gedacht, im Kontrast zu den *exklusiven Disjunktionen* des Aktuellen, die die Simultanität des Divergenten nur als Widerspruch von inkompossiblen Welten fassen können, also im Sinne eines Ausschlusses von widersprüchlichen Welten. Unterhalb des Aktuellen (der Systemzustände) ereignen sich impersonelle Individuationen im Sinne von intensiven morphogenetischen Prozessen, die in Resonanz zu Prigogines/Stengers zeitlichem Symmetriebruch als irreversibles Werden verstanden werden. Dieses irreversible Werden über Symmetriebrüche bedingt eine unumkehrbare Zeitlichkeit, die jedoch gerade nicht der verräumlichten aktualisierten Zeit von scheinbar selbstpräsenten Gegenwarten entspricht (vgl. DeLanda 2002: 32). Diese intensiven Symmetriebrüche, die einem irreversiblen Werden stattgeben, verweisen in der absteigenden Bewegung wiederum auf die virtuellen Singularitäten der Differentiation, also auf Ereignisse in virtuellen Feldern, die Schwellen markieren, die wiederum die intensiven morphogenetischen Prozesse bedingen.

rieren der Prozesswelten im Verhältnis zu sich selbst bedingt. Das Sein des Intensiven fällt in der absteigenden Richtung der Differenz mit der Öffnung des Aktuellen auf das Virtuelle zusammen, wodurch singuläre Bifurkationsschwellen durchlaufen werden, die nicht einfach ein anderes Verhalten bzw. eine Veränderung bedingen, sondern virtuelle Werdensprozesse freisetzen, die niemals in irgendeiner Aktualisierung aufgehen. Entscheidend ist, dass Deleuze über die prozessphilosophische Konzeption von Zeitlichkeit die intensiven Genesen des Werdens gerade nicht als Verhaltens- bzw. Zustands-Veränderung im Aktuellen begreift. Umgekehrt müssen das Ereignis des Werdens und die Aktualisierung unterschieden werden, da sich das Werdens-Ereignis auf ein *Re-Pattering des Virtuellen* und nicht auf eine neue Aktualisierung bezieht, für das Deleuze den Begriff der „*contré-affectuation*“ prägt (im Deutschen etwas missverständlich als „Gegen-Verwirklichung“ bezeichnet) (vgl. Deleuze 1993: 222). So finden sich in *Differenz und Wiederholung* zwei Bewegungsrichtungen des differentiellen Virtuellen selbst, die die komplexitätstheoretischen Konzepte der Attraktoren und Singularitäten zu der auf- und absteigenden Bewegung der ontomedialen Differenz öffnen: Der Begriff, den Deleuze hierfür prägt, ist der *dunkle Vorbote* – die virtuelle Quasi-Ursache (vgl. Deleuze 1992a: 157). Der dunkle Vorbote fungiert einerseits in der aufsteigenden Bewegung wie ein Attraktor als das, was man mit DeLanda als generische *Prä-Aktualisierung* bezeichnen könnte, die Mannigfaltigkeiten in konvergente und divergente Reihen relationiert, einen Symmetriebruch bedingt und damit letztlich der Aktualisierung stattgibt. Auf der anderen Seite hingegen fungiert der dunkle Vorbote in einer absteigenden Bewegung als ein „unkörperliches Ereignis“ (157 f.), das aus intensiven Prozessen virtuelle Ereignisse extrahiert, und das als eine *contré-affectuation* verstanden werden muss, die eine Transformation des Virtuellen impliziert. Als Gegen-Verwirklichung findet die Bewegung der Differenz also in die entgegengesetzte Richtung statt – nicht vom Virtuellen zum Intensiven und dann zum Aktuellen der Extension und Qualität, sondern vom Intensiven zum Virtuellen. *Prä-Aktualisierung* und *Gegen-Verwirklichung* bezeichnen damit die Simultanität beider Richtungen der auf- und absteigenden Bewegung der ontomedialen Differenz. Die Gegen-Verwirklichung, die aus den intensiven Prozessen virtuelle Ereignisse extrahiert, ist eine *Fluchtlinie* des *Anders-Werdens*. In diesem Sinne weist der dunkle Vorbote nicht wie ein Attraktor in Richtung Aktualisierung, fungiert nicht als Prä-Aktualisierung, sondern setzt ein reines Werden frei, die Koexistenz multipler Zeiten und alternativer Welten bzw. Verzweigungen des Bifurkationspunktes, die niemals Gegenwart werden, sondern immer quer zur Gegenwart *bereits geschehen* und simultan *im Kommen* sind. Die Gegen-Verwirklichung öffnet zum äonischen Werden – „Äon ist der ideale Spieler oder das Spiel. Eingehauchter und verzweigter Zufall.“ (Deleuze

1993: 90) Die Gegen-Verwirklichung ist ein *reines Ereignis, das niemals verwirklicht werden kann*:

„Und dieser Äon als gerade Linie und leere Form der Zeit ist die Zeit der Ereignisse-Wirkungen. So sehr die Gegenwart die zeitliche Verwirklichung des Ereignisses mißt, das heißt seine Verkörperung in der Tiefe der agierenden Körper, seine Verkörperung in einem Dingzustand, so wenig ist das Ereignis für sich und in seiner Unempfindbarkeit und Undurchdringlichkeit eines der Gegenwart, sondern weicht zurück und schreitet voran, in zwei Richtungen zugleich, und immerwährendes Objekt einer doppelten Frage: Was wird sich gleich ereignen? Was hat sich soeben ereignet? Genau das macht das Beängstigende des reinen Ereignisses aus, daß es stets etwas ist, was sich vollkommen gleichzeitig gerade ereignete und gleich ereignen wird, und niemals etwas, was sich ereignet.“ (89)

Während in der Zeit des *Chronos* (der Extension) alles Gegenwart ist, nämlich eine Abfolge von selbstpräsenten Gegenwarten, weicht *Äon* der Gegenwart beharrlich aus. Aber da Äon die Komplikation von Chronos ist, während Chronos die Explikation von Äon ist, ist Chronos selbst schon in-sich-different bzw. monströs, es ereignet sich gemäß der einseitigen Unterscheidung immer zugleich bereits ein „Verrückt-Werden der Tiefe“, „ein schlechter Chronos, der sich der lebendigen Gegenwart des guten Chronos entgegensetzt.“ (205) Tatsächlich stößt man in *Logik des Sinns* daher auf zwei Formen der Gegen-Verwirklichung: Die *Aufspaltung des virtuellen dunklen Vorboten in Prä-Aktualisierung und Gegen-Verwirklichung* reicht nicht mehr aus, um die selbstdifferentielle Bewegung der ontomedialen Differenz mitzuvollziehen. Die *Gegen-Verwirklichung als Verrückt-Werden der Zeit teilt sich nun selbst*: in eine Bewegung des *Verrückt-Werdens der Tiefe*, die die Gegenwart über die Insistenz des Vergangenen und Kommenden aushöhlt und in eine Bewegung des *Verrückt-Werdens der Oberflächen*, dem Ereignis eines *reinen Bifurkationspunkts*, der Koexistenz aller Verzweigungen in der Simultanität des Augenblicks der Teilung:

„Mit Äon stieg das Verrückt-Werden der Tiefen an die Oberfläche. [...] Nicht mehr die Zukunft und die Vergangenheit unterwandern die existierende Gegenwart, sondern der Augenblick, der die Gegenwart in insistierende Zukunft und Vergangenheit pervertiert. Der wesentliche Unterschied besteht nicht mehr einfach zwischen Chronos und Äon, sondern zwischen Äon der Oberflächen und der Gesamtheit des Chronos und des Verrückt-Werdens der Tiefen.“ (206)

Der Äon der Oberflächen vermeidet die Gegenwart, indem er die *unbegrenzte Verzweigung des einen Ereignisses zur Potenz des Augenblicks* erhebt, der die

Verzweigung selbst ist. Dieser Augenblick des Bifurkationspunktes als reinem Ereignis der Verzweigung, das die Gegenwart in beide Richtungen zugleich teilt, ist unbegrenzt, aber endlich – die Affirmation dieser Welt in ihrer Selbstdifferenz. „Während Chronos begrenzt und unendlich war, ist Äon unbegrenzt wie die Zukunft und die Vergangenheit, jedoch endlich wie der Augenblick.“ (207) *Äon* impliziert damit ein Denken eines einzigen Ereignisses der Verzweigung – *ein Bifurkationspunkt für alle Bifurkationspunkte* – den einen Würfelwurf, der den ganzen Zufall in einem einzigen Mal bejaht – einen Chaosmos der Differenz. In Bezug auf die Wissenschaften des Komplexen geht es mit Deleuze gedacht also darum, Emergenz gerade nicht zu reduzieren auf die Bewegung der Prä-Aktualisierung, sondern den Werdensprozessen der Gegen-Verwirklichungen stattzugeben, und damit die Verzweigungspunkte nicht im Sinne von Parallelwelten oder inkomposiblen Möglichkeiten zu begreifen, sondern als virtuelle Ereignisse unendlicher Verzweigungen des Chaosmos. So bezieht sich Deleuze in *Die Falte* auf Leibniz’ Verhandlung der Inkommensurabilität der Ereignis-Welten am Ende der *Theodizee* und auf Borges’ *Garten der Pfade, die sich verzweigen*:

„Es ist ein architektonischer Traum: Eine gewaltige Pyramide, die eine Spitze, aber keine Basis hat, und aus unendlich vielen Wohnungen konstituiert ist, von denen jede eine Welt ist. Es gibt eine Spitze, weil es eine Welt gibt, die die beste von allen ist, und es gibt keine Basis, weil die Welten sich im Nebel verlieren und es keine letzte gibt, von der man sagen könnte, sie sei die schlechteste. In jeder Wohnung gibt es einen Sextus, der eine Zahl auf der Stirn trägt, der eine Sequenz seines Lebens oder sogar ‚wie eine Theatervorstellung‘, direkt neben einem dicken Buch, sein ganzes Leben vorspielt. [...] Nachdem er Jupiter verlassen hat, geht ein Sextus nach Korinth und wird dort ein angesehener Bürger, während ein anderer Sextus nach Thrakien geht und König wird, statt nach Rom zurückzukehren und Lukrezia zu schänden, wie in der ersten Wohnung. Alle diese Singularitäten divergieren untereinander, und jede konvergiert mit der ersten (Verlassen des Tempels) nur über Werte, die von den anderen unterschieden sind. Alle diese Sextusse sind möglich, sie gehören jedoch inkomposiblen Welten an. Gabelung nennt man einen Punkt wie das Verlassen des Tempels, in dessen Nähe Reihen divergieren. Ein Schüler von Leibniz, Borges, führte einen chinesischen Architekten-Philosophen an, Ts’ui Pen, Erfinder des ‚Gartens der Pfade, die sich verzweigen‘: ein barockes Labyrinth, dessen unendliche Reihen konvergieren und divergieren und das ein Zeitraster bildet, worin alle Möglichkeiten zusammengefasst werden [...]. Im Werk von Ts’ui Pen kommen sämtliche Lösungen vor, jede ist der Ausgangspunkt weiterer Verzweigungen.“ (Deleuze 2000: 102 f.)

Im Kontrast zu Leibniz’ Bestreben einen Gott zur Sicherung der pyramidenförmigen Architektur mit einer ‚besten aller möglichen Welten‘ einzusetzen, geht es

Deleuze mit Nietzsche, Mallarmé und Borges um die Bejahung des einen einzigen Ereignisses der Verzweigung selbst, das nicht über das Inkompossible gedacht wird, sondern über die bejahende Disjunktion, die eine unaufhörliche Gegen-Verwirklichung dieser Welt – einen Chaosmos – bedingt.⁹⁵ Die virtuellen Verzweigungen existieren hier weder als Parallelwelten, wie in der Viele-Welten-Interpretation der Quantenphysik, noch als Raum von Möglichkeiten ohne Realität, wie in der Komplexitätstheorie, sondern sie sind das eine selbstdifferente Ereignis des Chaosmos:

„Die Divergenz der bejahten Serien bildet einen ‚Chaosmos‘ und keine Welt mehr; der sie durchquerende Zufallspunkt bildet ein Gegen-Ich und kein Ich mehr; die als Synthese gesetzte Disjunktion tauscht ihr theologisches Prinzip gegen ein diabolisches Prinzip ein. Dieses dezentrierte Zentrum zieht zwischen den Serien und für alle Disjunktionen die unerbittliche gerade Linie des Äon, das heißt die Distanz, an der sich die sterblichen Überreste des Ich, der Welt und Gottes ausrichten: Grand Canon der Welt, Knacks des Ich, Zerstückelung Gottes – Daher gibt es auf der geraden Linie eine ewige Wiederkehr, wie das schrecklichste Labyrinth, von dem Borges sprach [...] Nichts substituiert mehr außer dem Ereignis, dem Ereignis allein, *Eventuum tantum* für alle Gegensätze, das mit sich selbst durch seine eigene Distanz kommuniziert und dabei durch all seine Disjunktionen hindurch wiederhallt.“ (Deleuze 1993: 219 f.)

Deleuzes Werdensphilosophie operiert hier selbst als ein dunkler Vorbote, der virtuelle Ereignisse aus den Wissenschaften des Komplexen extrahiert und auf einer dämonischen Konsistenzebene verteilt, die diesen eine eigene Konsistenz verleiht, ohne sie jedoch jemals zu aktualisieren. „Man läuft auf der Immanenzebene bis zum Horizont; man kehrt mit roten Augen zurück [...]. Denken heißt stets einer Hexenlinie folgen.“ (Deleuze/Guattari 2000: 50)

95 „Nietzsche und Mallarmé haben uns die Offenbarung eines Welt-Denkens wiedergegeben, das Würfel wirft. Bei ihnen jedoch handelt es sich um eine Welt ohne Prinzip, die alle ihre Prinzipien verloren hat: deshalb ist der Würfelwurf die Macht, den Zufall zu bejahen, den ganzen Zufall zu denken, der ganz gewiss kein Prinzip ist, vielmehr Abwesenheit jedes Prinzips. [...] Ohne Prinzip zu denken, bei Abwesenheit Gottes, bei Abwesenheit des Menschen selbst, ist zu einer gefährlichen Aufgabe eines Spieler-Kindes geworden, das den alten Spielmeister absetzt und die Inkompossiblen in eben diese geplatze Welt eintreten läßt (der Tisch ist zerbrochen ...).“ (Deleuze 2000: 111 f.)