

Einleitung

Das Ziel dieser Arbeit ist die konsequente Durchführung einer *Metaphysik der Immanenz*. Darunter soll eine Metaphysik verstanden werden, die alle zum Zweck einer Erklärung angesetzten Transzendenzen als das auffasst, was sie sind: als *Setzungen* eben.

Dass die Durchführung einer solchen Metaphysik notwendig sei, lässt sich vorläufig auf zwei Weisen begründen: Zum einen ist die Geschichte des Denkens der letzten Jahrhunderte nicht zuletzt auch die Geschichte einer zunehmenden Relativierung als selbstverständlich hingenommener Transzendenzen. Diese Tendenz weist immerhin auf eine Leerstelle hin, die es konsequent auszufüllen gilt. Freilich darf eine philosophische Arbeit sich nicht unbesehen an solche weltanschaulichen Tendenzen anlehnen, will sie nicht zu einer erbaulichen Anbietung an herrschende Ideologien verkommen. Vielmehr stellt man bei näherem Hinsehen fest, dass diese weltanschauliche Tendenz nirgends der in der Arbeit gestellten Aufgabe gerecht werden konnte, gerade weil ihr die metaphysische Reflektiertheit fehlte, so dass sie entweder in billigen Relativismus oder aber in eine neue Affirmation der alten (oder neuer) Transzendenzen ableiten musste. Wichtiger als der historisch-ideologische Grund ist daher der erkenntnislogische: Immer galt dem philosophischen und allgemein wissenschaftlichen Arbeiten der Rekurs auf die Transzendenz (gleich, in welcher Gestalt) als der Schlussstein und die Garantie seines Tuns: der Erklärung. In Wirklichkeit jedoch erweist sich eben dieser Rekurs, der die Wahrheit und Kohärenz der Erklärung sichern sollte, als eine Ausflucht und ein Abschneiden der Frage. Selbst wenn man die unablässige historische Verschiebung der Transzendenzen außer Blick lässt (was man freilich guten Gewissens kaum kann), fällt solche Erklärungspraxis unter das Verdikt Spinozas von dem „Asyl der Unwissenheit“. Die Transzendenzen sind das zu Erklärende, nicht letzter Erklärungsgrund.

Diese beiden vorläufigen Gründe zur Rechtfertigung des Zwecks dieser Arbeit fügen sich in ihrem philosophischen Ausgangspunkt zusammen: der *Phänomenologie*. Sowohl philosophiehistorisch als auch methodisch erweist sich die Phänomenologie als das vielleicht reifste Unterfangen, das bislang auf dem Weg zu einer Me-

taphysik der Immanenz in Angriff genommen wurde, was sich paradigmatisch in der Kritik am Szientismus wie in Husserls Destruktion des Kantischen Dings an sich zeigt. Die Phänomenologie wird also als Milieu und Methode der Arbeit fungieren; der Blickpunkt der Arbeit ist ein dezidiert *transzendentaler*. Allerdings deutet bereits die metaphysische Volte, die ich der Phänomenologie in diesen ersten Zeilen geben musste, an, dass sie ihren Sinn ebenso wird ändern müssen wie der Begriff des Transzendentalen.

Die Arbeit besteht aus drei großen Teilen, denen grob die Begriffe Welt, Zeit und Subjekt zugeordnet werden können. Allerdings darf darunter keine strenge Trennung verstanden werden, sondern vielmehr die sukzessive Beleuchtung zusammengehöriger und aufeinander verweisender Aspekte ein und derselben Struktur. Wenn in dem Text Neologismen oder zu *termini technici* erhobene Ausdrücke auftreten (Altermination, Vertex, Monstrum, logische Zeit...), dann geschieht das stets aus einer Notwendigkeit heraus: Meist waren die Verschiebungen, die es gegenüber klassischen und etablierten Konzeptionen auszudrücken galt, zugleich so dezent und so entscheidend, dass kein üblicher Ausdruck die Nuance der Fremdheit und Verunsicherung trug, die nötig waren, um jene minimale Abgrenzung, an der alles hängt, vorzunehmen.

Das gilt bereits in besonderer Weise für den Kunstbegriff der *Altermination*, der den Ersten Teil beherrscht. Er soll dem Zweck dienen, zwei Fallen des Denkens zu umgehen: So ist für eine phänomenologische und erst recht für eine transzendente Perspektive die naive Auffassung von Wirklichkeit, wonach diese ihr Bestehen und So-Sein immer schon und für sich hat, unhaltbar. Doch allzu oft führten die Versuche, dieser Naivität eine realistischere Fassung des Problems entgegenzusetzen, zu nicht minder unbefriedigenden Ergebnissen. Vor allem im 20.Jh. hat die massive und im Grundsatz berechnete Zuwendung zur Bedeutung der Sprache in der Artikulation von Welt immer wieder dazu geführt, dass schließlich keine begrifflichen Mittel mehr verfügbar waren, noch ein Sein zu denken, das von der Sprache unterschieden wäre. Die Wirklichkeit löst sich so letzten Endes in ein bloßes Spiel der Zeichen auf.

Diese Position – die zumindest als Tendenz viele Philosophien des 20.Jhs. durchzieht – ist unbefriedigend vor allem dadurch, dass sie über den nackten Hinweis auf die Macht der Sprache kaum hinauskommen und sich nur schwer zu einer positiven Theorie von Welt fortentwickeln kann. Hier droht nun wirklich jene Beliebigkeit, die auch in jeder unreflektierten Relativierung der Transendenzen lauert. Der Begriff der Altermination versucht, den richtigen Hinweis auf die Sprache mit der konsequenten Durchführung des transzendentalen Standpunkts zu verbinden und also das produktive Erbe jener Philosophien anzutreten. Man könnte grob sagen, dass das Konzept der Altermination in doppelter Weise über die Idee einer

bloßen Wahrnehmung herausgebt. Erstens wird die Sprachproblematik ernstgenommen, aber so, dass sich Wahrnehmung zwar als sprachabhängig erweist (wir bleiben eben sprachliche Wesen), ohne doch in der Sprache aufzugehen (gegen die Kurzschlüsse der Hermeneutik oder des Strukturalismus, die sich hierin doch wieder treffen). Zweitens nimmt die Altermination das „affektive“ Moment der Erfahrung ernst, indem es als grundlegend verstanden wird (und nicht bloß als „hinzutretend“, wie ein „Höherstufiges“) und indem es als geschichtlich verstanden wird (und nicht atomisiert nach Art solcher artifizieller Sätze der Philosophen wie „Jener Baum gefällt mir“).

Formal lässt sich die Altermination beschreiben als der Prozess, in dem etwas durch ein anderes bestimmt und also zu einem anderen wird; dieser Prozess löst das so Bestimmte aber nicht auf, sondern lässt es vielmehr allererst es selbst, also *etwas Bestimmtes* werden. Das Bestimmte, alles Bestimmte fällt daher nicht mit den Mechanismen seiner Bestimmung zusammen, noch geht es vollständig in seine Bestimmung ein und in ihr auf. Bildhaft gesprochen spielt sich die Altermination „zwischen“ dem ab, was bestimmt, und dem, was sich je der konkreten Bestimmung entzieht.

Diese sehr abstrakt klingenden Thesen erhalten in der Arbeit ihre anschauliche Darstellung. Dies geschieht nicht zuletzt auch durch die Beleuchtung der beiden angesprochenen „Grenzen“ der Altermination. So ist die *Materialität*, als der Gegenbegriff zur alterminierenden Bestimmung, die präzise aufweisbare Widerständigkeit der Welt auf ihre Reduktion in einer Altermination. Dieser Begriff der Widerständigkeit ist nicht mehr der (transzendental nicht ganz befriedigenden) Idee der Anstoßens, des Schmerzes etc. verpflichtet, erst recht nicht der sensualistischen Unterstellung „reiner Daten“, sondern bezeichnet die Weise, wie sich die Welt und ihre „Dinge“ (die es im Übrigen schon ihrer gegenseitigen Abgegrenztheit wegen nicht diesseits der Altermination gibt) als ihre konkreten Bestimmungen übersteigend erweisen. Dabei ist es wichtig zu sehen, dass es nirgends eine bloße Materialität gibt, die vollkommen unbestimmt wäre; der Entzug, den die Materialität dem Spiel der Bestimmungen entgegensetzt, ist ein dynamischer. (Der Begriff der Natur ist dann die metaphysische Hypostasierung dieses Entzugs.)

Damit rückt, bereits verwandelt, der phänomenologische Begriff des *Horizonts* in den Mittelpunkt der Analyse. In der Beschreibung einiger Phänomene, vor allem der Schönheit, ergibt sich schließlich die Idee eines Horizonts reiner Möglichkeit. Dieser übersteigt nicht mehr nur bestimmte Wahrnehmungsmöglichkeiten, sondern führt noch zu dem, natürlich unmöglichen Punkt der Loslösung der Erfahrung von dem erfahrenden Subjekt: Gewisse Phänomene, etwa die Schönheit, die wie ein Blitz trifft, oder der beiläufige Blick in ein beleuchtetes Zimmer einer fremden Wohnung bei Nacht, enthüllen so die reine (d.h. in diesem Fall: nicht realisierbare) Möglichkeit eines Seins, das ein ganz anderes wäre als meines und doch ebenso transzendental lebbar.

„Zwischen“ dem Entzug der Materialität und der Öffnung, die der Horizont reiner Möglichkeit andeutet, spielt sich das konkrete Leben der Bestimmungen und Bestimmtheiten ab. Diese konkrete Aktualisierung der Altermination kann nicht unabhängig von einer affektiven Struktur verständlich gemacht werden, die in der Arbeit mit dem (der Psychoanalyse Lacans entnommenen) Begriff des *Begehrens* thematisiert wird. Dieses spannt, seinerseits in das Sprachliche eingebunden bzw. sich in ihm erst als menschliches Begehrens konstituierend, das Netz der Bedeutungen auf, in denen sich Welt konkret für ein Subjekt artikuliert.

Neben dieser Einbeziehung des Affektiven ins Herz des transzendentalen Geschehens muss sich die Phänomenologie in diesem Ersten Teil vor allen Dingen einer Tatsache stellen, die sie lange von sich abzuhalten suchte: Sein und So-Sein sind das Produkt einer Altermination. Nun sind die Ergebnisse der transzendentalen Analyse sicher von höherer Allgemeinheit sowie von größerer Grundlegungskraft als die meisten anderen Beschreibungsweisen. Dennoch lässt sich in keiner Weise der Anspruch aufrecht erhalten, dass es eine an sich wahre Gegebenheitsweise gäbe, die sich geradezu qualitativ von anderen unterschiede. Die Universalität der Altermination macht das unmöglich. Dann lässt es sich nicht mehr behaupten, dass eine wie auch immer „getreue“ phänomenologische Beschreibung zu einem „so wie es sich gibt“ vordringen könnte – es sei denn, man merkt zugleich an, dass es die Weise der Beschreibung ist, die zugleich auch die Art der Gegebenheit konstituiert. Philosophie und damit auch Phänomenologie können nicht anders als *performativ* sein. Es ist daher immer die „Theorie“, die die Anschaulichkeit überhaupt erst hervorbringt. Man kann darin eine schlechte Phänomenologie sehen; ich ziehe es vor, darin die Erfüllung des metaphysischen wie auch methodischen Sinns der Phänomenologie zu sehen. Die Phänomenologie ändert so ihre Gestalt in doppelter Weise: Sie findet ihren metaphysischen Sinn in einer Philosophie der Immanenz, innerhalb derer sich zugleich die Autonomie und Absolutheit der Anschauung in ein dynamisches Verhältnis von „Anschauung“ und „Begriff“ verkehrt – ein Verhältnis, das ich allgemein mit dem Begriff der *Artikulation von Welt* zu fassen suche.

Der Mechanismus der Bestimmung ist aber noch nicht vollständig beschrieben. Um das zu leisten, wird im Zweiten Teil der Begriff des *Vertex* eingeführt. Der Vertex kann als der Operator der Bestimmung definiert werden; oder auch als das, wovon her sich konkret eine Altermination vollzieht. Damit ist klar, dass der Vertex unter keinen Umständen (zumindest nicht für eine transzendente Analyse) vergegenständlicht werden darf. Letzten Endes liegt eben darin die Differenz zwischen einer Metaphysik der Transzendenz und einer der Immanenz. Wo erstere versucht, dem Operator der Bestimmtheit selbst eine Bestimmtheit zuzuschreiben, weiß letztere um dessen ungegenständliche und vor allem auch verschiebbare Natur. Denn in dieser Verschiebbarkeit liegt die Möglichkeit von so etwas wie Geschichte. Anhand des *Römerbriefs* lässt sich das exakt nachzeichnen, denn dieser Text ist nichts Geringeres als ein Zeugnis *in vivo* der Entwicklung eines neuen Vertex. Was Paulus

dort vollzieht, schwebt ihm selbst noch als ein anderer Jude vor, doch in der Arbeit der Entfaltung dieser Idee bestimmen sich die Vorstellung von Glaube, von Rechtfertigung, letztlich von Welt und Geschichte neu und ganz anders. Der Vertex entwickelt sich dabei immer schwankend und unsicher aus einer Realität heraus, und sei diese Realität ein Wort. Die Bedeutungen der Worte, die Bestimmtheiten der Welt, die Charaktere der anderen oder auch das, was meine eigene „Einheit“ ausmachen könnte – all das ist abhängig von Vertices, die sich nicht feststellen lassen. Realitäten aller Art stehen somit für uns immer schon in einem spannungsvollen Verhältnis zu einem nicht feststehenden Vertex.

Das zweite Kapitel des Zweiten Teils ist der Ausarbeitung dieser Thesen gewidmet. Zum einen lässt sich mit der Wissenschaftstheorie Ludwik Flecks vieles, was bislang eher behauptet wurde, noch präziser fassen. So lässt sich die Artikulation von Welt ganz präzise beschreiben, vor allem auch durch das, was in jeder Artikulation ausgeschlossen bleibt, und dadurch, wie es ausgeschlossen bleibt (als Irrelevantes ebenso wie als Abweichung, als Fall einer besonders verwickelten Regel, bis hin zur Umdeutung oder Ignorierung im Sinn der „Theorie“). Weiterhin wird im selben Kontext deutlich, dass die vorgeschlagene transzendente Theorie der Altermination nicht auf eine Monadologie zurückführt: Da jede vermittelnde Transzendenz, und so auch die eines Gottes, ausgeschlossen ist, würde das auf einen vollkommenen Zerfall der Welten führen. Das ist aber deswegen nicht der Fall, weil es eine autoritäre Gewalt von dem gibt, was Fleck Denkstil und Denkkollektiv nennt. Das Beispiel der Sprache zeigt das deutlich auf: Die Sprache wird als eine sichere und fixe Wahrheit an ein Kind weitergegeben, das sie nicht versteht. Sie ist so ein Denkstil, in dem sich Wirklichkeit artikuliert. Ihr korreliert aber immer ein Denkkollektiv, da sie wesensmäßig ein sozialer, überindividueller Gegenstand ist. In der Tat sind die Welten verschiedener Individuen nicht identisch, in der Tat divergieren sie in einem Maße, das auch nur zu bestimmen uns alle Mittel fehlen. Das heißt jedoch nicht, dass es keinerlei Beziehung zwischen diesen Welten gibt – auch wenn die Natur dieser Beziehung uns notwendig entgeht. Vor allem zeigt sich aber, dass ganz konkret Welt in ihrer Bestimmtheit abhängig ist von dem, was in der klassischen Phänomenologie allzu leicht als „Theorie“ der Anschaulichkeit gegenübergestellt wird, anstatt in beidem die einander bedingenden Aspekte ein und desselben Vorgangs zu sehen. Das Kapitel über die Theorie der Theorie versucht daher, zum einen die Wege der Entstehung und Entwicklung von Theorien realistisch nachzuzeichnen (und das heißt: immer unter der Voraussetzung, dass es keine Voraussetzungslosigkeit von Theorien gibt, und unter Berücksichtigung der Tatsache, dass keine Theorie sich so entwickelt, wie sie im Nachhinein im Lehrbuch dargestellt werden kann), zum anderen die konkreten Folgen für die Artikulation von Welt aufzuzeigen. Der Humor stellt sich schließlich als ein Widersänger dieser Prozesse selbst dar, der unvorhersehbar ins bloß Komische und Harmlose abgleiten oder aber sich zu echtem Witz aufschwingen kann.

All das führt auf eine Konzeption, die als *logische Zeit* wiederum terminologisch von den überkommenen Begriffen der Zeit einerseits und der Geschichte andererseits abgegrenzt wird. Die logische Zeit versucht, das Entstehen, die Wandlungen oder Verkrustungen der Alterminationen zum Rhythmus des Vergehens zu erheben. Dem liegt die Überzeugung zugrunde, dass der nur formale Zeitbegriff deswegen nicht realistisch ist, weil er auf einer Trennung von Form und Inhalt beruht. Eine solche gibt es aber im Sein nicht. Es sind die Weisen der Bestimmung von Welt, die Zeit je konkret skandieren. Weiterhin unterläuft die Konzeption der logischen Zeit eine andere liebgewonnene Unterscheidung der Philosophie, nämlich die von Genesis und Geltung: Die Maßstäbe, nach denen sich eine Geltung unabhängig von der Entstehung einer Wahrheit beurteilen ließe, sind selbst noch dieser logischen Zeit unterworfen, weshalb die Unterscheidung in Genesis und Geltung Produkt eines Prozesses ist, der in seinem Verlauf diese Unterscheidung noch gar nicht kennt.

Im Dritten Teil werden die gewonnenen Instrumente schließlich auf die Analyse des Subjekts angewandt. Dieses lässt sich in zwei korrelativen Aspekten beschreiben: Ein Name stiftet ein Subjekt als ein bestimmtes, in weiterer Folge die vielen Namen, die es trägt und die immer von anderen verliehen werden, ebenso auch die Denkstile, in die es eingeführt wird. Die Namen schwanken aber immer zwischen einer deskriptiven und einer normativen Bedeutung, die Denkstile zwischen Buchstabe und Geist ihrer Realisierung (d.h. jeder Denkstil gründet sich auf ein Gesetz, das seine richtige Anwendung regelt, doch jedes Gesetz ist wesentlich in der Spannung zwischen Buchstabe und Geist befangen). Damit findet sich das Subjekt als bestimmt durch eine Ordnung (in der Tat durch vielfältige Ordnungen), deren Wahrheit sich ihm ursprünglich immer entzieht; doch setzt es diese Wahrheit – d.h. einen fixen Vertex – als Wissen bei dem anderen, durch den es in diese Ordnung eingeführt wurde, voraus. Die Diskrepanz zwischen dem unterstellten Wissen und dem eigenen Nicht-Wissen, vor allem aber das Ungenügen, das das Subjekt an sich selbst gegenüber der unterstellten Festigkeit und Sicherheit der Vertices, ihrer *deontischen* Natur, erfährt, führt dazu, dass es sich zum *Monstrum* wird. Darunter ist eine Abweichung von den als fest und sicher unterstellten Ordnungen zu verstehen, die zwar eine eigene Regelmäßigkeit (also Ordnung) zu beanspruchen scheint, die diese aber niemals ausweisen kann. Denn, und das ist der korrelative Aspekt, gerade im Eingreifen der Namen und Gesetze erweist das Subjekt seine eigene Widerspenstigkeit gegen die Reduktion auf solche, aber nicht primär oder ausschließlich durch abweichende wirkliche Neigungen, Tendenzen, Wünsche, Gedanken etc., sondern durch eine „Ungeformtheit“, in die sich die Namen und Gesetze je einschreiben. Diese Ungeformtheit ist ihrer „Seinsweise“ nach *apeirontisch*, ihrer Erlebnisweise nach *intensiv*, ihrer Beziehungsweise nach eine *unscharfe Oberfläche*. Denn immer steht darin die Konstitution des Subjekts selbst in Frage, auch und gerade in seiner Abgrenzung von einer Welt, von anderen Menschen, von Dingen,

Wahrheiten etc. Dann lässt sich auch zeigen, dass das, was klassische philosophische Theorien gewöhnlich scharf trennen, nur verschiedene „Grade“ der Formierung dieses Apeiron sind; exemplarisch wird die begriffliche Trennung in Stimmungen, Affekte und Denken in dieser Hinsicht durchleuchtet, um ihre undurchbrochene Solidarität zueinander zu erweisen.

In den letzten Kapiteln wird schließlich versucht, der „Objektivität“ und „Intersubjektivität“ in ihrem wirklichen transzendentalen Wirken nachzuspüren. Erste entsteht ihrem transzendentalen Sinn nach in den *Prozessen der Verewigung*, d.h. in Erinnerung, Fiktion, Sprache und Name. Die „Intersubjektivität“ stellt sich her in der rätselhaften *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*, die sich besonders indirekt aufweisen lässt. Denn die grundlegendste Tatsache, von der gleichwohl eine Metaphysik der Immanenz sich um keinen Preis lossagen kann, lässt sich nur noch andeuten und muss dann konkret von einem jedem vollzogen werden: dass nämlich tatsächlich und in allem Ernst jeder Augenblick verloren ist, sobald er vergangen ist, dass sich Wirklichkeit daher immer in einem *Taumel des Augenblicks* gibt.

Wenn der Erste Teil noch etwas Suchendes, Tastendes hat, dann hat das einen dreifachen Grund: In ihm kämpft sich das Denken von jenen Überresten frei, die selbst in den am weitesten fortgeschrittenen Versuchen zu einer Philosophie der Immanenz noch als Erbstücke des Glaubens an eine Transzendenz weiterwirken. Denn keineswegs stand am Anfang eine metaphysische Fragestellung, vielmehr drängte sich deren Unausweichlichkeit erst im Vollzug der Reflexionen zu einem vergleichsweise begrenzten phänomenologischen Thema auf, um sich dann zum Leitfaden der Untersuchung zu erheben. Zweitens bildet der Aufbau der Arbeit eben jene Theorie ab, die er entwickelt: Der Erste Teil befindet sich, mit der Terminologie von II, 1 zu sprechen, im Aufstieg zu einem Vertex, der zuerst nur vage und unsicher aufscheint. In dem Moment, wo dieser zumindest vorläufig erreicht ist, lässt sich die Arbeit der Bestimmung unternehmen, und dieser Moment ist eben die Einführung des Vertex selbst. Die Stellung der Theorie des Vertex bildet so die Scharnierfunktion des Vertex selbst ab. Drittens kann eine Metaphysik, deren zentrale Dimension die Zeit ist, nicht anders als *dialektisch* werden, so dass kein „Ergebnis“ ein für alle Mal gewonnen und gesichert ist, sondern mit jedem nächsten Schritt seine Physiognomie wird ändern müssen. Das Anfängliche muss sich daher als vorläufig in einem strengen Sinn erweisen.

Damit hängt unmittelbar zusammen, dass eine Rechtfertigung nicht des Versuchs einer solchen Metaphysik, sondern dieser selbst sich nicht direkt erweisen lässt, ohne sich in sterile Spekulationen zu verlieren. Diese Rechtfertigung muss sich vielmehr als Ergebnis der Fruchtbarkeit der Analysen einstellen, die nichts als die sukzessive Entfaltung der verschiedenen Aspekte einer Philosophie unter der Maßgabe metaphysischer Immanenz darstellen. Ihr Kriterium ist daher die gelunge-

ne *Anschaulichmachung*, und nicht das Auffinden einer Anschaulichkeit. Philosophie, als einer der Prozesse der Artikulation von Welt, ist ihrem Wesen nach *performativ* oder gar nicht. Und es kann nur eine pointierte metaphysische Perspektive, ein Vertex eben sein, von dem her sich eine Anschaulichkeit einstellt.

Freilich ergibt sich so ein ganz grundlegendes Problem, das sogleich eingestanden werden muss: Eine solche Philosophie der Immanenz muss, wenn sie ihre Aufgabe ernstnimmt, jede endgültige und „wahre“ Unterscheidung in das Wesentliche und das Unwesentliche, in das Wahre und Falsche, in das Gute und Schlechte verweigern. Mit anderen Worten: Diese Metaphysik kennt keine an sich bestehenden Hierarchien. (Sie trifft sich darin mit Spinoza, den sie überhaupt als einen ihrer wenigen Vorläufer anerkennt: In der Lektüre, die Deleuze von der *Ethik* vorschlägt, rückt der Grundsatz der „Univozität des Seins“ ins Zentrum.) Müsste sich dann nicht alles ins absolut Gleichgültige auflösen? Wie ließe sich dann noch sprechen, und erst recht: wie ließe sich dann noch wissenschaftlich sprechen?

In der Tat verwende ich ja weiterhin diese Kategorien. Vor allem der Unterschied zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem lässt sich aus einer wissenschaftlichen Anstrengung nicht herausstreichen; er ist grundlegender noch als der zwischen wahr und falsch. Es bleibt keine andere mögliche Antwort als diese: Die Unterscheidungen in Wesentliches und Unwesentliches sind solche, die, einer Tradition und einem Denkstil entnommen, die Möglichkeitsbedingung für das Denken in diesem Buch abgeben, ebenso wie sie darin ihre Fortentwicklung finden. Wem diese Antwort als Ausflucht erscheint, dem gestehe ich ein, dass eine *letztgültige Differenz* für diese Metaphysik nicht existieren kann. Mit diesem Widerspruch, wenn es denn einer ist, muss sie daher leben. Vor allem aber müssen *wir* mit diesem Widerspruch leben, denn die Gefahr ist real: Während für Spinoza, gerade in seiner Theorie einer Univozität des Seins, dieses zum Gegenstand einer unbedingten und heiteren Affirmation wurde, droht uns dieses Sein in eine Platttheit und Gleichgültigkeit abzurutschen, die unerträglich wären. Ist die Metaphysik der Immanenz also die schreckliche Vollendung der modernen „metaphysischen Unbehaustheit“? Ich denke nicht, dass das so sein muss. In jedem Fall bleibt aber nichts anderes übrig, als sich der selbst performativen und unvorhersehbaren Kraft anzuvertrauen, die die Philosophie hat, insofern sie selbst einer jener Prozesse der Artikulation von Welt ist.

Diese Kraft hat im Übrigen auch diese Arbeit bereits eingeholt. Sie trug zu Beginn den Titel einer Metaphysik „reiner“ Immanenz und sie operiert an zwei Stellen mit diesem Begriff der Reinheit, beim Horizont reiner Möglichkeit (oder radikaler Unbestimmtheit) und bei der reinen Intensität. Doch ist mir klar geworden, dass sich eine Philosophie, die sich der Dynamik und Zeiten *dieser* Welt anvertrauen will, von dem Begriff der Reinheit fernhalten muss. In der Tat ist der Begriff der Rein-

heit und die Forderung nach Reinheit der Begriffe Teil einer Metaphysik, die hofft, sich eines Tages auf dem Olymp einrichten zu können, um von dort die Welt betrachten und kontemplieren zu können – *von Außen* wie die Götter. Kurz: Begriff der Reinheit und Reinheit der Begriffe gehört zwingend einer Metaphysik der Transzendenz an. In der Durchführung hat diese Arbeit es bereits angezeigt, denn der Horizont reiner Möglichkeit ebenso wie die reine Intensität erweisen sich dort als *Grenzbegriffe*, als Ziele, auf die hin sich eine gewisse Bewegung entwirft, ohne sie doch erreichen zu können. Entscheidend ist nur, dass die Unmöglichkeit, sie erreichen zu können, gerade keinen Mangel und kein Defizit darstellt, sondern die Weise bezeichnen, in der sie für uns sind. Daher sind die Beschreibungen wie ihre Titel nicht zu beanstanden, wohl aber die Idee einer Metaphysik *reiner* Immanenz überhaupt. Die Metaphysik reiner Immanenz wird sich in eine Metaphysik der Immanenz bescheiden müssen, wenn sie sich richtig versteht.

