

Casale, Rita

Die Verwandlung der Philosophie in eine historische Diagnostik der Differenzen

formal überarbeitete Version der Originalveröffentlichung in:

formally revised edition of the original source in:

Lutz, Helma [Hrsg.]; Wenning, Norbert [Hrsg.]: Unterschiedlich verschieden. Differenz in der Erziehungswissenschaft. Opladen : Leske + Budrich 2001, S. 25-46



Bitte verwenden Sie in der Quellenangabe folgende URN oder DOI /

Please use the following URN or DOI for reference:

urn:nbn:de:0111-opus-26117

10.25656/01:2611

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-opus-26117>

<https://doi.org/10.25656/01:2611>

Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.

This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Mitglied der


Leibniz-Gemeinschaft

Helma Lutz/Norbert Wenning (Hrsg.)

Unterschiedlich verschieden
Differenz in der Erziehungswissenschaft

Leske + Budrich, Opladen 2001

Die erste Auflage dieses Band erschien 2001 im Verlag Leske + Budrich, Opladen (jetzt VS-Verlag, Wiesbaden) und hatte folgende ISBN:

ISBN 3-8100-2854-1

Diese Version des Textes wird von der Herausgeberin und dem Herausgeber verantwortet. Sie macht den Gesamttext mit allen Beiträgen des genannten Bandes durch eine Open-Access-Publikation frei zugänglich. Das Werk ist dennoch insgesamt und in seinen einzelnen Teilen urheberrechtlich geschützt. Das Gesamtwerk bzw. die Einzelbeiträge dürfen nur mit Zustimmung der jeweiligen Autorinnen bzw. Autoren vervielfältigt, übersetzt oder in anderer Weise außerhalb der Grenzen des Urheberrechts genutzt werden. Jede kommerzielle Nutzung ist ausgeschlossen.

Inhaltsverzeichnis

I	Einführungen.....	9
	Differenzen über Differenz – Einführung in die Debatten.....	11
	<i>Helma Lutz, Norbert Wenning</i>	
	Die Verwandlung der Philosophie in eine historische Diagnostik der Differenzen.....	25
	<i>Rita Casale</i>	
	Differenz und Differenzierung in soziologischer Perspektive.....	47
	<i>Frank Hillebrandt</i>	
	Aspekte der angloamerikanischen pädagogischen Differenzdebatte: Überlegungen zur Kontextualisierung.....	71
	<i>Karin Amos</i>	
	Egalitäre Differenz in der Bildung.....	93
	<i>Annedore Prengel</i>	
II	Disziplintheoretische Zugänge zu Differenz.....	109
	Feministische Perspektiven auf „Differenz“ in Erziehungs- und Bildungsprozessen.....	111
	<i>Martina Löw</i>	
	Das Soziale und die Differenz. Zur (De-)Thematisierung von Differenz in der Sozialpädagogik.....	125
	<i>Susanne Maurer</i>	

Die Rezeption von Differenzdiskussionen in der Vergleichenden Erziehungswissenschaft.....	143
<i>Karin Amos</i>	
Differenz als Konstitutionsproblem der Sonderpädagogik.....	161
<i>Günther Opp, Michael Fingerle, Kirsten Puhr</i>	
III Kategorien zur Konstruktion von Differenz.....	177
Frauen/Männer, Kinder/Erwachsene.....	179
<i>Rolf Nemitz</i>	
Kultur als Differenzierungskategorie.....	197
<i>Thomas Höhne</i>	
Differenz als Rechenaufgabe: über die Relevanz der Kategorien Race, Class und Gender.....	215
<i>Helma Lutz</i>	
An-, Zu- und Ungehörigkeiten Jugendlicher: Herkunft als Auskunft?....	231
<i>Clemens Dannenbeck, Hans Lösch, Felicitas Eßer</i>	
IV Zur Produktion von Differenz.....	249
Dichotome Differenzen und antirassistische Praxis.....	251
<i>Rudolf Leiprecht, Susanne Lang</i>	
Differenz durch Normalisierung.....	275
<i>Norbert Wenning</i>	
<i>Die Autorinnen und Autoren.....</i>	<i>297</i>

Danksagung

Dieses Buch ist nur zustande gekommen durch die Mitarbeit vieler HelferInnen mit unterschiedlichsten Beiträgen.

Wir bedanken uns insbesondere bei Ingrid Gogolin, Marianne Krüger-Potratz, Rudolf Leiprecht, Karl-Ernst Ackermann und den Studierenden des Seminars „Differenzdebatten in der Erziehungswissenschaft“, das im Wintersemester 1999/2000 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster stattfand, für interessante Hinweise und Kommentare zur inhaltlichen Gestaltung des Buches. Die Autorinnen und Autoren hatten sich mit vielfachen Änderungswünschen unsererseits zu befassen und dabei Ausdauer zu zeigen. Ulrike Fromm, Jeannette Stiller und Bernhard Rosenkötter haben mit viel Geduld die Korrekturen der diversen Versionen des Buches vorgenommen und umgesetzt. Dafür ein besonderes Dankeschön.

Wir hoffen, dass dieses Buch seinen Leserinnen und Lesern Anlass gibt zu heftigen Diskussionen, zu Revisionen und Perspektivwechseln, vielleicht auch zu Widerspruch.

Münster, Sommer 2000
Helma Lutz und Norbert Wenning

Hinweise zur Wiederauflage:

Die erneute Auflage dieses Bandes erfolgt, weil die Verlagsfassung im Buchhandel vergriffen ist und zugleich wiederholt Nachfragen nach dem Text an uns gerichtet werden. Eine vollständige Überarbeitung der Beiträge wäre nach fast zehn Jahren reizvoll, erscheint uns aber als recht aufwändig. Zudem hat sich die Debatte um Differenz in der Zwischenzeit weniger dynamisch entwickelt, als wir es erwartet bzw. erhofft hatten. Darum halten wir die Beiträge dieses Bandes auch in der vorliegenden Form grundsätzlich noch für aussagekräftig. Aus diesem Grund wählen wir eine „Zwischenlösung“ und machen die Texte allgemein zugänglich. Die vorliegenden Texte sind seitenidentisch mit denen der ersten Auflage.

Da diese Fassung mit der Schrift UWR-GaramondNo8, die Verlagsfassung aber mit Garamond gesetzt ist, kommt es in manchen Absätzen zu leichten Verschiebungen.

Wir danken allen Beitragenden für ihre Zustimmung zu dieser Form der Veröffentlichung.

Frankfurt am Main, Landau in der Pfalz, Januar 2010
Helma Lutz und Norbert Wenning

Die Verwandlung der Philosophie in eine historische Diagnostik der Differenzen

„L'unique objet du philosophe doit être ici
de provoquer un certain travail que tendent à entraver,
chez la plupart des hommes, les habitudes d'esprit plus utiles à la vie“
Henri Bergson¹

Rita Casale²

Das Wort Differenz scheint das Stichwort der sogenannten Postmoderne zu sein. Zygmunt Bauman schreibt in *Postmodernity and its Discontents* (1997), die Postmoderne habe die moderne Triade „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ durch die von „Freiheit, Verschiedenheit (oder Differenz) und Solidarität“ ersetzt. Die feministische Debatte scheint sich um die zwei Positionen Gleichheit und Differenz herum zu polarisieren (vgl. u. a. Benhabib/Butler/Cornell/Fraser 1993, Fraisse 1995). Michael Walzer (1998) nimmt Stellung zum Problem einer zivilisierten Differenz in der Einwanderungsgesellschaft in seiner postmodernen *Epistola de tolerantia (Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz)*. Die Diskussion, die sich angesichts des Kosovo-Kriegs über Menschenrechte entwickelte, betonte noch einmal die politische Bedeutung des Differenzbegriffs.

In diesem Beitrag versuche ich, den philosophischen Kontext darzustellen, in dem der Differenzbegriff entstand. Die Autoren (Nietzsche, Heidegger, Derrida, Deleuze und Foucault), die ich für die Frage der begrifflichen Thematisierung der Differenz betrachte, gelten als die theoretischen Bezugspunkte der Postmoderne. Die Überlegungen zum Begriff Differenz möchte ich nicht mit der Diskussion über Moderne und Postmoderne vermischen. Dieser Beitrag ist die Rekonstruktion eines philosophischen Ansatzes, dem Nietzsche den Namen „historisches Philosophieren“ gab.

¹ „Das einzige Ziel des Philosophen sollte hier sein, eine gewisse Arbeit in Gang zu setzen, welche dazu neigt, bei den meisten Menschen die geistigen Gewohnheiten zu stören, die dem Leben am nützlichsten sind“ (Henri Bergson, 1902, S. 13).

² Für Karin Amos.

Lacoue-Labarthe (1991) sprach, mit Hinweis auf Marx und Nietzsche, von Ende der Philosophie. Eher als um den Tod der Philosophie geht es m. E. bei den beiden um eine radikale Kritik des herrschenden „Ägypticismus“ (Nietzsche, KSA 6, I, § 1), der Besessenheit für das Wesen. Als prospektive Analyse realer Machtverhältnisse verzichtete die Philosophie mit Marx und Nietzsche auf den Anspruch einer enthistorisierten Wahrheit, *sub specie aeterni* (Nietzsche, KSA 6, I, § 1), um *historisches* Philosophieren zu werden. Marx' Bedeutung für eine philosophische Thematisierung des Differenzbegriffs wird hier nicht erläutert, er äußerte sich nicht explizit über das Problem der Differenz. Zudem würde die Analyse der Rolle der Marxschen Philosophie den Rahmen dieses Beitrags weit überschreiten.

Bei Nietzsche, Heidegger, Deleuze, Derrida und Foucault wird der Differenzbegriff in Bezug auf historische Epochen entwickelt. Als Differenzen gelten neben den historischen oder epistemischen Epochen vor allem die Ordnung der Dinge einer Zeit und die Dinge selbst. Die „Ordnung der Dinge“ bezeichnet den hermeneutischen Horizont einer Epoche, aus dem man spricht, sieht, wahrnimmt, hört und erfährt. Die „Ordnung der Dinge“ ist nicht mit der Codierung einer Epoche oder einer historischen Relativierung zu verwechseln. Wie Foucault (1986, S. 13) im Vorwort zum zweiten Band seiner *Geschichte der Sexualität* erläuterte, war sein philosophisches Problem, dass und wie man Wahrheit anders als in der philosophischen Tradition denken kann. Das Ziel der Genealogie als historisches Philosophieren ist in den Fassungen von Nietzsche, Heidegger, Deleuze, Derrida und Foucault, die Wahrheit der Differenzen zu denken. Man hat die französische Philosophie der Differenzen (Marzocca 1989) mit Hinweis auf die posteuklidische Geometrie die „Philosophie der Inkommensurabilität“ genannt. Das sollte auch die Schwierigkeit hervorheben, Differenz nur als Pluralität oder Vielfalt zu thematisieren. Die unmittelbar politischen Folgen der Gleichstellung von Differenz mit Inkommensurabilität bleiben hier außer Acht. Die Problematik der Differenz wird auf einer theoretischen Ebene behandelt, die oft im Gebrauch der Kategorie „Differenz“ in der Sekundärliteratur verloren geht. Mit dem Verlust des theoretischen Hintergrunds verschwindet m. E. die Komplexität der Problematik.

In unserer Weltgesellschaft stellt sich das Umgehen mit Differenzen zweideutig dar. Es scheint eine verbreitete Anerkennung der Verschiedenheiten der Kulturen statt zu finden. Die *Schöne Seele*, würde Deleuze sagen (1968, S. 12), freut sich darüber, dass verschiedene Farben in der Welt sind. Das anfängliche Erstaunen über die Pluralität der Welt lässt die *Schöne Seele* dann aber nicht ohne Sorgen: Die Differenten sollten kommensurabel werden und ihre Differenz vermindern, gleicher werden. Es geht mir um keine Verteidigung der Differenz an sich. Differenz gehört zu einem extrem problematischen Horizont. Deleuze und Foucault haben angesichts der Differenz von Aphasie, von Urteilsenthaltung, gesprochen. Mit Fou-

caults Worten möchte ich die aphatische Situationsgrenze beschreiben, in der die Differenz sich als das „Ungleiche an sich“ zeigt:

„Es scheint, daß bestimmte Aphasiker nicht auf kohärente Weise die mehrfarbigen Wollflocken ordnen können, die man ihnen auf einem Tisch vorweist, als könne dieses Rechteck nicht als homogener und neutraler Raum dienen, in dem die Dinge die zusammenhängende Ordnung ihrer Identitäten oder Unterschiede und das semantische Feld ihrer Bezeichnung gleichzeitig manifestierten. Sie bilden in diesem abgegrenzten Raum, in dem die Dinge sich normalerweise aufteilen und bezeichnen, eine Multiplizität kleiner klumpiger und fragmentarischer Gebiete, in denen namenlose Ähnlichkeiten zusammen die Dinge in diskontinuierlichen Inselchen agglutinieren. In eine Ecke stellen sie die hellsten Docken, in eine andere die roten, woandershin die, die von wolligerer Konsistenz sind, dann die längeren, entweder die, die ins Violette gehen, oder die, die zu einem Knäuel zusammengeknüpft sind. Kaum sind diese Gruppierungen skizziert, lösen sie sich schon wieder auf, weil die Identitätsfläche, durch die sie gestützt werden, sei sie auch noch so eng, doch zu weit ausgedehnt ist, um nicht instabil zu sein. Und bis ins Unendliche sammelt der Kranke zusammen und trennt, häuft er die verschiedenen Ähnlichkeiten auf, zerstört er die evidentesten und verstreut die Identitäten, überlagert die verschiedenen Kriterien, gerät in Erregung, beginnt von neuem, wird unruhig und gelang schließlich an den Rand der Angst“ (Foucault 1966, S. 20 f.).

Unsere Zukunft kann aphatisch werden, reduziert man Differenzen auf bloße Oberflächenwirkungen. In diesem Beitrag wird der Begriff „Differenz“ aus dem Horizont der Heterogenität erläutert und die Möglichkeit eines historischen Philosophierens aufgezeigt, das die Rekonstruktion historischer Heterogenität als philosophische Aufgabe unternommen hat.

1 Nietzsche: Genealogie als historisches Philosophieren

Die Alternative zum Platonismus ist für Nietzsche ein radikaler *Perspektivismus*, der jede Form von Dogmatik in Frage stellen kann. Wenn die Philosophen als Dogmatiker (Nietzsche, Kritische Studienausgabe (KSA) 5, 1886) keinen Zugang zur Wahrheit hatten, muss man, so Nietzsche, einen anderen Weg zur Analyse und Diagnostik der Sachen finden, die an sich kein einfaches Faktum sind. In seiner ersten „methodologischen“ Schrift, *Die fröhliche Wissenschaft*, nennt Nietzsche (1882/86) das Perspektivische das „neue Unendliche“ und zeigt, wie die Möglichkeit der Wahrheit nur als Ergebnis einer Auslegung, einer Perspektive³, zu denken ist:

„Wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht oder gar, ob es irgend einen andren Charakter noch hat, ob nicht ein Dasein ohne Auslegung ohne Sinn ‚eben zum Unsinn‘ wird, ob andererseits, nicht alles Dasein essentiell ein ‚auslegendes Dasein‘ ist – das kann, wie billig auch durch die fleissigste und peinlich-gewissenhafteste Analysis und Selbstprüfung des Intellekts nicht ausgemacht werden: da der menschliche Intellekt bei

³ Die Verbindung zwischen Differenz bzw. Pluralismus und Perspektivismus wurde innerhalb der Pädagogik von Prengel (1997) und Rang (1992, 1994) thematisiert.

dieser Analysis nicht umhin kann, sich selbst unter seinen perspektivischen Formen zu sehn und *nur* in ihnen zu sehn. [...] Die Welt ist uns vielmehr noch einmal unendlich geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, daß sie *unendliche Interpretationen in sich schliesst*“ (KSA 3, 1882/1886, § 374, Hervorhebungen im Original).

Die Verleugnung des Perspektivismus habe mit dem Platonismus angefangen. Die Philosophen hätten seit Plato, sagt Nietzsche in *Götzen-Dämmerung* (KSA 6, 1888 a, I, § 1), nur „Begriffs-Mumien“ formuliert.

Nietzsche sieht die philosophische Aufgabe im Kampf gegen Plato und den christlich-kirchlichen Druck von Jahrtausenden, weil er das Christentum hier als Platonismus für das Volk betrachtet. Der Kampf gegen den Platonismus ist mehr als nur eine Aufgabe der Philosophie, er ist ihr „Pfeil“ und ihr „Ziel“ (KSA 5, 1886, Vorrede). Dieser Pfeil erreicht sein Ziel jedes Mal, wenn ein Fehler/Vorurteil der Philosophie, hier als Geschichte des Platonismus verstanden, getroffen wird. Die Zielscheibe von Nietzsches Analyse sind in seinen späten Schriften die unmittelbaren Gewissheiten der dogmatischen Philosophen und die in seinen eigenen früheren Werken vorhandenen metaphysischen Spuren. Mit *Morgenröte* (1881) fängt er an, eine Selbstkritik des wagnerschen Schopenhauerismus zu entwickeln⁴, der die *Geburt der Tragödie* (1872) geprägt hatte. Nietzsche wirft sich die Darstellung der Geschichte in der *Geburt der Tragödie* aus einer Idee vor:

„Eine ‚Idee‘ – der Gegensatz dionysisch und apollinisch – ins Metaphysische übersetzt; die Geschichte selbst als die Entwicklung dieser ‚Idee‘; in der Tragödie der Gegensatz zur Einheit aufgehoben; unter dieser Optik Dinge, die noch nie einander ins Gesicht gesehen hatten, plötzlich gegenüber gestellt, aus einander beleuchtet und *begriffen*“ (KSA 6, 1888b, Kap. III, § 1, Hervorhebung im Original).

Die in den letzten Jahren seiner philosophischen Produktion geschriebenen Schriften *Jenseits von Gut und Böse* (1886), *Zur Genealogie der Moral* (1887) und *Götzen-Dämmerung* (1888 a) enthalten eine strenge Prüfung der eigenen philosophischen Vorurteile wie auch derjenigen, die die westliche Philosophie geprägt hätten. Die unmittelbaren Gewissheiten der Dogmatiker sind danach Vorurteile, die sich der Erkenntnis der pluralen Entstehung der Phänomene in den Weg gestellt hätten. Nietzsche kritisiert an der Philosophie den Glauben an das Identitätsprinzip, das als Hauptpostulat dogmatischen Denkens gilt. Diese Kritik wendet sich gegen die verschiedenen Formen, unter denen das Identitätsprinzip innerhalb des philosophischen Wissens formuliert wurde. Als erste Ausprägung des Identitätsprinzips wird der Glaube an die Wahrheit als Einheit und an das Widerspruchsprinzip in Frage gestellt. Dann kritisiert er die synthetischen Strukturen, die die Einheit der Erkenntnis *a priori* zu legitimieren verlangen. Diese Beziehung

⁴ Vgl. u. a. „Versuch einer Selbstkritik“, Vorrede der dritten Ausgabe (1886) der *Geburt der Tragödie* (KSA 1), KSA 10, Fr. 8 [21].

zwischen Identitätsprinzip und apriorischer Legitimation der Erkenntnisstrukturen habe ihren Grund in dem von Nietzsche so genannten größten Irrtum der Philosophie: im Mangel an historischem Sinn.

Das erste Vorurteil gegen den prospektiven Charakter des Lebens sei der philosophische Anspruch auf Wahrheit (1886, § 1). Diese Zumutung sollte Nietzsche zufolge eher als Wille zur Wahrheit denn als Existenz der Wahrheit interpretiert werden. Die Frage nach der Wahrheit sei also als Frage nach dem Wert des Willens zur Wahrheit zu formulieren: Welchen Wert hat die Wahrheit für das menschliche Leben? Dadurch wird die Dimension der Wahrheit von dem Horizont des Ursprungs zu dem des Sinns verschoben. Wenn die Wahrheit eher als ein „Fürwahrhalten“ (Heidegger 1961, Bd. 1, S. 514) denn als unmittelbare Gewissheit zu denken ist, stellen sich die Fragen, für wen ein bestimmter Wert für wahr zu halten ist und unter welchen Umständen das ein Wert ist (Casale, 1996). Die Dislokation des Begriffs von Wahrheit auf ihren Sinn für die Lebenden setzt voraus, dass die Frage nach der Wahrheit zur Untersuchung der vielfältigen Möglichkeitsbedingungen der Entstehung eines bestimmten Wertes wird. Die Rekonstruktion der verschiedenen Faktoren, deren Gewebe ein bestimmtes Phänomen hervorgebracht hat, verändert nicht nur die Bestimmung der Wahrheit als Identität, sondern auch die Bedeutung ihres notwendigen Korollariums: des Widerspruchsprinzips. Nietzsche sieht im Glauben an die Gegensätze der Werte das zweite Vorurteil der Philosophie:

„Man darf nämlich zweifeln, erstens, ob es Gegensätze überhaupt gibt, und zweitens, ob jene volkstümlichen Werthschätzungen und Werth-Gegensätze, auf welche die Metaphysiker ihr Siegel gedrückt haben, nicht vielleicht nur Vordergrunds-Schätzungen sind, nur vorläufige Perspektiven, vielleicht noch dazu aus einem Winkel heraus, vielleicht von Unten hinauf, Frosch-Perspektiven gleichsam [...]“ sind (KSA 5, 1886, § 2).

Der perspektivische Gesichtspunkt ist kein absoluter Relativismus, der jede Geltung der Erkenntnisprozesse ausschließt. Er setzt eine Kontextualisierung jeder Erkenntnisprozedur voraus, die *per se* für wahr gehalten wird. Daher ist die Kritik an Kants synthetischen Urteilen *a priori* (KSA 5, 1886, § 11), des cartesianischen *ego cogito* (KSA 5, 1886, § 11) der nächste Schritt, den Nietzsches differentielle Analyse vollzieht.

In *Jenseits von Gut und Böse* (1886) ironisiert Nietzsche Kants Begründung der synthetischen Urteile *a priori* mit dem Hinweis auf die Antwort, die Kant auf die Frage „Wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich?“ gegeben hatte: „Vermöge eines Vermögens.“ In *Götzen-Dämmerung* (1888a) erweitert Nietzsche die Kritik an der Zirkularität der Argumentation, die als Möglichkeitsbedingung für synthetische Urteile *a priori* gelten sollte. In dem Kapitel „Die vier grossen Irrthümer“ weist Nietzsche auf Kants transzendente Kategorien des Erkenntnisprozesses hin, besonders auf die Kausalität, die unter vier Aspekten kritisiert wird: „Irrthum der Verwechslung von Ursachen und Folgen“, „Irrthum einer falschen Ursächlichkeit“,

„Irrthum der imaginären Ursachen“, „Irrthum vom freien Willen“. Die in *Jenseits von Gute und Böse* und in *Götzen-Dämmerung* unternommene Analyse der falschen Kausalität soll in Verbindung mit den Untersuchungen gesetzt werden, die mit *Menschliches Allzumenschliches* (1875-1877) von Nietzsche als Herkunfts-Hypothesen charakterisiert werden. Bei diesen handelt es sich um eine „Chemie“ der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen (KSA 2, Teil 1, § 1). Das Modell der Chemie bedeutete für Nietzsche die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Ansatzes, der die Komposition der Einheiten durch Zusammenwirken von verschiedenen Faktoren erklären könnte. Das Paradigma der „Chemie“ bringt Nietzsche auf den Weg einer genealogischen Untersuchung, weil die „Chemie“ in *Menschliches Allzumenschliches* als eine erste differentielle Diagnostik der Ursachen eines Phänomens dargestellt wird.

Die Herkunfts-Hypothesen sind die Alternative zur falschen Kausalität, die sich *a priori* legitimiert. Nietzsche meinte mit falscher Kausalität in *Götzen-Dämmerung* auch den Glauben an den freien Willen. Schon in *Jenseits von Gut und Böse* widmete Nietzsche einen langen Aphorismus der Analyse des Willens. Dieser „Aphorismus 19“ hatte eine entscheidende Bedeutung für die Wirkungsgeschichte von Nietzsches Denken⁵. Ausgehend vom § 19 zeigt Müller-Lauter, daß Nietzsche einen „komplizierten“ Willensbegriff durch die Kritik an Schopenhauer formulierte. Im Unterschied zu Schopenhauer (1719-1844, S. 182), der glaubt, dass der „Wille frei von aller Vielheit“ sei, schreibt Nietzsche: „Wollen scheint mir vor allem etwas *compliciertes*, etwas, das nur als Wort eine Einheit ist“ (KSA 5, 1886, § 19). Unter Wille sei zuerst eine Mehrheit von Gefühlen zu verstehen (ebd.). Derart sei der Wille dann als „Complex“ von Denken und Affekt zu interpretieren. Man verkennt Nietzsche, wenn man den Willen zur Macht als Grundcharakter des Seienden im Ganzen thematisiert. Der Gedanke des Willens zur Macht als etwas *compliciertes* ist eher eine genealogische Hypothese, die das Projekt der früheren philologischen und der späteren „chemischen“ Untersuchungen weiter entwickelt. Diese Genealogie der Empfindungen und der Begriffe versteht sich als eine differentielle Analytik, die den „Erbfehler der Philosophen“ („den Mangel an historischem Sinn“) mit

⁵ Zumindest ab 1939 charakterisierte Heidegger (1961, Band 1) Nietzsche als Philosophen des Willens zur Macht als des „Grundcharakter des Seienden im Ganzen“. Diese Kennzeichnung von Nietzsches Philosophie erklärt sich u. a. aus der Auseinandersetzung Heideggers mit dem Nationalsozialismus bzw. mit Nietzsches Rezeption in den dreißiger und vierziger Jahren in Deutschland (Bäumler, Spengler, Klages, Jaspers, Löwith). Aus historisch und politisch legitimen Gründen galt und gilt Nietzsche teilweise noch heute für deutsche Intellektuelle als der Philosoph des Willens zur Macht. U. a. dank der Beiträge Müller-Lauters zur Erläuterung des Begriffs „Willen zur Macht“ bei Nietzsche (vgl. 1971, 1974, 1991, 1994), kann man, glaube ich, auch in Deutschland den Willen zur Macht eher als einen Begriff für eine differentielle Analytik der Kräfte, als das Stichwort für nationalsozialistische bzw. ästhetisch-konservative Positionen interpretieren.

einem historischen Philosophieren korrigieren will. Tugenden der Philosophen sollten Langsamkeit und „Bescheidung“ werden. Die Philosophie als Philologie sei eine Art von „Goldschmiedekunst und eine Kennerschaft des Wortes, die lauter feine vorsichtige Arbeit abzuthun hat und Nichts erreicht, wenn sie es nicht *lento* [langsam] erreicht“ (1881, Vorrede § 5). Die Philosophie als Genealogie ist das historische Philosophieren, das mit der Bescheidung des Historikers anfängt, alles, was bis jetzt als *Gegebenes, als Tatsache* gesehen wurde, eher als Gewordenes zu analysieren.

2 *Heidegger: Von der ontologischen Differenz zur geschichtlichen Differenz*

In einem Vortrag, 1957 unter dem Titel *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* gehalten, definiert Heidegger Differenz als Sache des Denkens. Diese Bestimmung der Differenz wird als Ergebnis der Auseinandersetzung mit Hegels *Wissenschaft der Logik* präsentiert, die Heidegger im Wintersemester 1956/57 in einem Seminar durchführte. Heidegger formuliert die Verschiedenheit des Eigenen von Hegels Denken scharf: „Für Hegel ist die Sache des Denkens der Gedanke als der absolute Begriff. Für uns ist die Sache des Denkens die Differenz *als* Differenz“ (Heidegger 1957, S. 37). Was verstand Heidegger 1957 unter Differenz? Welche Rolle spielte die Auseinandersetzung mit Hegel für die Bestimmung der Differenz? Was hat die Philosophie Heideggers, die die Seinsfrage ins Zentrum ihrer Überlegungen stellte, mit der Problematik der Differenz zu tun?

Die Seinsfrage ist für Heidegger nur als Thematisierung der Differenz zu stellen. Der Versuch, Sein und Differenz begrifflich zusammen zu halten, beschäftigt ihn dauerhaft und findet in Auseinandersetzungen mit Kant, Aristoteles, Hegel und Nietzsche entscheidende Formulierungen.

Sein und Differenz bringt Heidegger durch den Horizont der Zeit in Verbindung. In *Sein und Zeit* (1927) ist für ihn die Interpretation der Zeit der mögliche Horizont „eines jeden Seinsverständnisses überhaupt“ (ebd., S. 1). Diese Interpretation der Zeit versteht sich als existenziale Analyse des Daseins, deren Kern die zeitliche Struktur des Menschen ist. Die Beschreibung der Zeitlichkeit als Horizont der Seinsfrage aus der existenzialen Zeitlichkeit hat für Heidegger nur vorläufigen und methodischen Charakter. Die Kennzeichnung des Seins als Zeit nimmt die existenziale Analyse nur als Ausgangspunkt. Wie Heidegger in *Zeit und Sein* (1962) später sagt, war seine Absicht schon in *Sein und Zeit*, das Sein als Zeit aus der Thematisierung des Seins selbst zu bestimmen. Es wäre ihm also mit dem Rekurs auf die zeitliche Analyse der menschlichen Existenz nicht gelungen, das Sein an sich zu denken. Dieses Scheitern brachte ihn dazu, die Seinsfrage aus einer fundamentalen Ontologie zu entwickeln. Es machte ihm unmöglich, den dritten Teil von *Sein und Zeit* zu schreiben. Darin wollte Heidegger den

Sprung von der Zeitlichkeit des Daseins zur Temporalität des Seins vollziehen. Die ganze Dekonstruktion der abendländischen Philosophie, die Heidegger insbesondere in den vierziger Jahren als Geschichte der Metaphysik fasst, sollte zeigen, dass es in den Philosophien jedes Mal um eine Identifizierung des Seins mit einem bestimmten Seienden (*Idea*, Stellung, *energeia*, Arbeit, Wille, Wille zur Macht) ging. Statt dessen wollte Heidegger das Sein in seiner Differenz von jedem besonderen Seienden denken.

Den ungeschriebenen Teil von *Sein und Zeit* thematisiert Heidegger in der Vorlesung des Sommersemesters 1927 „Die Grundprobleme der Phänomenologie“. Darin taucht der Ausdruck „ontologische Differenz“ erstmals auf. In der Einleitung wiederholt Heidegger sein Ziel in *Sein und Zeit*:

„Der Horizont, aus dem her dergleichen wie Sein überhaupt verständlich wird, ist die Zeit (*tempus*). Die Interpretation ist eine temporale. Die Grundproblematik der Ontologie als der Bestimmung des Sinnes des Seins aus der Zeit ist die der *Temporalität*“ (Heidegger 1927, S. 22).

Das Sein, nach dessen Sinn hier gefragt wird, ist aber immer das Sein eines Seienden. Die Zusammengehörigkeit von Sein und Seiendem schließt ihre Differenz nicht aus.

„Diese Unterscheidung ist keine beliebige, sondern diejenige, durch die allerst das Thema der Ontologie und damit der Philosophie selbst gewonnen wird. [...] Wir bezeichnen sie als die *ontologische Differenz*, d. h. als die Scheidung zwischen Sein und Seiendem“ (Heidegger 1927, S. 22).

Die ontologische Differenz wird bei der Erläuterung der kantischen These „Sein ist kein reales Prädikat“ eingeführt. Kant habe diese These an zwei Stellen erörtert, in der Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763) und in seiner *Kritik der reinen Vernunft* (zweite Auflage 1787), genauer in der „transzendentalen Logik“. Bei Kant sei die These „Sein ist kein reales Prädikat“ mit der Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises verbunden, der gewöhnlich auf Anselm von Canterbury (1033-1109) zurückgeführt wird. Schon Thomas von Aquino habe die Schlüssigkeit dieses Beweises bestritten, aber Heidegger hielt Kants Widerlegung für radikaler. Das Charakteristische dieses Gottbeweises sei, aus dem Begriff Gottes auf seine Existenz zu schließen. Zur Idee Gottes gehöre die Bestimmung, dass er *ens perfectissimum* [das allervollkommenste Wesen] sei und zur Vollkommenheit des vollkommensten Seienden gehöre, dass es ist. Drücke man den ontologischen Gottbeweis in der Form eines Syllogismus aus, wäre der Obersatz „Gott ist seinem Begriffe nach das vollkommenste Seiende“, als Untersatz „Zum Begriff des vollkommensten Seienden gehört die Existenz“ und als Schlusssatz „Also existiert Gott“. Kant lasse den Obersatz und den Schlusssatz des Beweises stehen. Er greife nur den Untersatz mit der These an, zum Begriff des vollkommensten Sei-

enden müsse nicht das Dasein gehören (Heidegger 1927, S. 42). Sein sei kein reales Prädikat und überhaupt kein Prädikat von einem Ding. Ins Zentrum der Diskussion dieser These stellt Heidegger den Realitätsbegriff. Für Kant und die Scholastik sei Existenz die Seinsweise der Naturdinge, für Heidegger dagegen die Seinsweise des Daseins (bzw. des Menschen). Deshalb kann es Heidegger zufolge gelingen, Kants These „Sein ist kein reales Prädikat“ negativ zu begründen und zugleich positiv durch eine explizite Ontologie der menschlichen Existenz zu ergänzen. Nur aufgrund dieser Ontologie wird für den Menschen das Verstehen des Seins möglich. Heidegger zufolge gründet die Seinsverfassung des Menschen in der Zeitlichkeit, ist die Zeitlichkeit selbst die ontologische Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses. Schon Hegel versuchte, das Sein als Zeit zu bestimmen. Nach Heidegger gehe es Hegel aber darum, das Wesen der Zeit aus dem Wesen des Seins zu bestimmen. Für Heidegger ist Zeit dagegen das Wesen des Seins. Die Bestimmung der Zeit aus dem Sein hätte bei Hegel zur Folge, das historische Geschehen als dialektischen Prozess zu interpretieren. Im Gegensatz dazu erlaubt die Zusammengehörigkeit von Sein und Zeit bei Heidegger, das Geschehen in seiner Singularität zu begreifen. In dem Vortrag *Zeit und Sein* benutzt Heidegger den Ausdruck „es gibt Zeit“, „es gibt Sein“, und zwar jedes Mal nach den Modalitäten des historischen Geschehens selbst.

Die Seinsfrage aus dem Zeitlichkeitshorizont zu erläutern, setzt für Heidegger voraus, dass Zeit nicht metaphysisch ist. Antike Zeitinterpretationen von Aristoteles und Augustinus hätten das Wesentliche über Zeit gesagt. Mit Ausnahme Nietzsches (Heidegger 1927, § 76) sei die ganze abendländische Philosophie der aristotelischen Vorstellung von Zeit verhaftet geblieben. Sogar Bergsons Versuch, das aristotelische Konzept zu überwinden, sei nicht ganz gelungen. In Aristoteles' Zeitabhandlung (*Physik*, IV 10, 218b-IV 14, 223 a22) gelte, so Heidegger, die Zeit als das Gezählte an der Bewegung. Aristoteles weise der Zeit einen Zahlcharakter zu im Sinne des gezählten Jetzt, eine Folge von Jetzt (Damals, Jetzt, Dann). Die Grenze des aristotelischen Zeitbegriffs, der noch leitend sei, entspringe aus dem Begriff des Seins, das als Vorhandensein, als Präsenz verstanden werde.

Es geht Heidegger statt dessen um ein Verständnis der Zeit als Geschehen. Das Sein ist Zeit, sofern es das Geschehen selbst ist. Der Charakter dieses Geschehens zeigt sich am besten in der zeitlichen Struktur menschlicher Existenz, aber er reduziert sich nicht darauf. Zeit als Geschehen ist für Heidegger „Zeitigung“, Geschichte. Diese Identifikation des Seins (bzw. der Zeit) mit Geschichte wäre für Heidegger, glaube ich, nur begrenzt akzeptabel. Er hebt in *Zeit und Sein* hervor, das Sein habe keine Geschichte, wie eine Stadt oder ein Volk. Das „Geschichtartige“ der Geschichte des Seins wird von dem Geschehen des Seins bestimmt. Das Geschichtliche der Geschichte entstehe „aus dem Geschichthaften eines Schickens“.

Überwindet man den Widerstand gegen Heideggers Sprache, kann man über die Bedeutung der Differenz zwischen Geschichte und Geschichtlichkeit nachdenken. Diese Differenz zwischen historischen Fakten und Geschehenem erlaubt, den Horizont der Möglichkeit immer offen zu lassen. Das tatsächliche Geschehen erschöpft, in Heideggers und Derridas Terminologie, nicht die Dimensionen des Unsagbaren und des Unsichtbaren. Zudem eröffnet die geschichtliche Differenz zwischen historisch Seiendem und den Möglichkeitsbedingungen des letzteren den Raum einer historischen Diagnostik à la Foucaults „Ordnung der Dinge“.

Ausdrücke wie „Schicken“ und sogar „Ordnung der Dinge“ können innerhalb eines Diskurses über Differenz suspekt klingen. So benutzt Heidegger schon seit *Beiträge zur Philosophie* statt Sein und Zeit „Ereignis“. Die *Beiträge zur Philosophie* können, 1936 bis 1938 geschrieben und nach Heideggers Tod publiziert, als philosophisches Tagebuch gelesen werden, in dem er die philosophische Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus führt und eine Revision seiner Philosophie versucht. Ausgehend von einem fiktiven Gespräch mit Nietzsche, mit dem sich Heidegger in seinen Vorlesungen intensiv auseinandersetzte, verändert sich in diesem Buch über das Ereignis sogar der Stil seines philosophischen Schreibens. Die Form der Abhandlung, des Traktats, die *Sein und Zeit* ganz beherrschte, erscheint nicht mehr adäquat. Die Thematisierung des Ereignisses lässt sich nur in Aphorismen schreiben. Mit dem Wort „Ereignis“, das nach Heidegger die Zusammengehörigkeit zwischen Sein und Zeit ausdrücken sollte, wird m. E. der Akzent auf die Singularisierung bzw. die Differenzierung des geschichtlichen Geschehens gesetzt. Ereignis ist hier als Epoche zu verstehen, wenn man mit Epoche mehr als eine chronologische Periode, einen zeitlichen Horizont meint, aus dem heraus sich Phänomene erörtern lassen.

Ob es Heidegger gelingt, die geschichtliche Differenz aus einem wechselseitigen Spiel zwischen der Struktur des Geschehens und dem historischen Faktum zu entwickeln, erläutere ich in der Darstellung von Deleuzes Kritik an Heideggers Differenzbegriff.

3 *Deleuze: Der Kampf gegen Platon um eine Physik der Differenz*

Wie Descombes (1981) aufzeigt, gibt es in Frankreich zwei philosophische Generationen, die Differenz ins Zentrum stellten. Nach dem Zweiten Weltkrieg begann die erste, bekannt als Existentialismus, eine anti-totalitäre Praxis mit Hegels Dialektik zu denken. Es ging zuerst um die Anerkennung der zentralen Rolle des Negativen oder des Widerspruchs innerhalb

der Bewegung der Geschichte. Davon ausgehend thematisierten J. Wahl, J. Hyppolite, A. Kojève, J.-P. Sartre und M. Merleau-Ponty die Differenz als die Erfahrung des Negativen auf verschiedene Weise.

Ende der 1960er Jahre schien diese Kennzeichnung der Differenz nicht mehr in der Lage zu sein, den politisch und kulturell neuen Kontext zu fassen. An die Stelle des existentialistischen und phänomenologischen Hegelianismus trat eine Philosophie der Differenz (G. Deleuze, J. Derrida, M. Foucault), die unter dem Einfluss von Marx, Nietzsche, Freud und Heidegger Differenz jenseits des Horizonts der Repräsentation begreifen wollte. Deleuze beschreibt in *Différence et répétition* (1968), wie die ganze Atmosphäre jener Jahre von der neuen Instanz der Differenz geprägt war:

„... die immer schärfere Ausrichtung Heideggers auf eine Philosophie der ontologischen Differenz; die Anwendung strukturalistischer Verfahren, die auf einer Verteilung differentieller Merkmale in einem Raum von Koexistenz beruhen; die Kunst des zeitgenössischen Romans, der um Differenz und Wiederholung kreist, [...] in seinen handgreiflichen Techniken ... All diese Zeichen können einem verallgemeinerten Antihegelianismus zugeschlagen werden: Die Differenz und die Wiederholung sind an die Stelle des Identischen und des Negativen, der Identität und des Widerspruches getreten. Denn nur in dem Maße, wie man die Differenz weiterhin dem Identischen unterordnet, impliziert sie das Negative und läßt sich bis zum Widerspruch treiben. Der Vorrang der Identität [...] definiert die Welt der Repräsentation. Das moderne Denken aber entspringt dem Scheitern der Repräsentation wie dem Verlust der Identitäten und der Entdeckung aller Kräfte, die unter der Repräsentation des Identischen wirken. [...] Wir wollen die Differenz an sich selbst und den Bezug des Differenten zum Differenten denken, unabhängig von den Formen der Repräsentation, durch die sie auf das Selbe zurückgeführt und durch das Negative getrieben werden“ (Deleuze 1968, S. 11 f.).

Deleuzes Denken der Differenz lässt sich als Fortsetzung von Nietzsches Projekt, den Platonismus umzukehren, und als Radikalisierung von Heideggers Fassung des Seins als „ständige Differenzierung“ interpretieren. Die Verbindung der Philosophie Deleuzes mit Nietzsche und Heidegger soll hier nicht ausschließen, dass Deleuze in seinen Differenz-Überlegungen von der Auseinandersetzung mit anderen Philosophen, insbesondere H. Bergson und D. Hume, profitierte.

Wie Foucault in dem Vorwort „Theatrum Philosophicum“ zu *Différence et répétition* präzisiert, ist die Umkehrung des Platonismus bei Deleuze nicht als Versuch zu interpretieren, „die Rechte des Seins wiederherzustellen und ihm Festigkeit und Sinn zu verleihen“ (Foucault 1970, S. 23). Es geht bei Deleuze eher darum, auf die platonische Distinktion zwischen Modell und Kopie zu verzichten und eine Physik der Differenzen als Analytik der Kräfte zu entwickeln.

Von Heideggers Kennzeichnung des Seins als „dem Differenzierenden der Differenz“ akzeptiert Deleuze die Identifikation des Seins mit Differenz. Leider bleibe bei Heidegger der Begriff des Seins, auch wenn es als Differenz gedacht wird, unter das „Selbe“ untergeordnet. Das Spiel zwischen Sein und Seiendem gebe es nicht auf einer immanenten Ebene.

Im Vergleich zur Thematisierung der Differenz durch Derrida (siehe folgendes Kapitel), die ein dekonstruktivistischer Ansatz kennzeichnet, ist

Deleuzes Philosophie der Differenz als Konstruktivismus zu charakterisieren, der sich als eine genealogische Mikrophysik der Macht à la Foucault und als eine dynamische Beschreibung der konstitutiven Prozesse der Singularitäten darstellt. Als dynamische Beschreibung der konstitutiven Kräfte lässt sich m. E. Deleuzes Theorie der Differenz als eine „Ontologie der Mannigfaltigkeit“ und eine Physik der Differenzen betrachten, die die Kräfte des Bewegenden individualisieren will.

Die Überlegungen werden hier auf den Begriff von Differenz begrenzt, den Deleuze in seiner Physik der Differenz (1968) entwickelte. Ausgehend davon, dass Differenz kein Ergebnis, sondern die konstitutive Kraft der Realität sei, profiliert sich diese Physik als quantitative, qualitative und potentielle Analyse folgender Punkte: 1. Die Differenz als ursprüngliche Kraft ist jenseits des *principium comparationis*, 2. die Differenz ist nicht die begriffliche Differenz, 3. die Differenz ist nicht die Verschiedenheit oder die Andersheit, 4. die Differenz ist nicht die Negation, 5. die Form der Differenz ist die Intensität, 6. als Intensität ist sie eine individuierende Differenz, 7. in der individuierenden Differenz ist der Andere konstitutiv.

Hier werde ich mich auf die Analyse des Verhältnisses von Repräsentation und Differenz sowie auf die Bedeutung von Deleuzes Philosophie der Differenz für eine Subjektivitätstheorie beschränken. Die erste Form der Unterordnung der Differenz unter das Denken der Repräsentation besteht in der Identifikation der Differenz mit dem *principium comparationis*, das in der vierfachen Wurzel der Repräsentation liegt: die Identität im Begriff, der Gegensatz des Prädikats, die Analogie im Urteil und die Ähnlichkeit in der Wahrnehmung. Durch diese vier Formen gestaltet sich eine „vermittelte“ Figur der Differenz. Die Identität des Begriffs konstituiert überhaupt die Form des Selben in der Rekognition. Die Bestimmung des Begriffs impliziert den Vergleich der möglichen Prädikate mit ihrem Gegensatz. Die Analogie drückt die Entsprechung der Begriffe mit den Objekten unter Voraussetzung der Kontinuität der Wahrnehmung aus.

„Solange die Differenz den Anforderungen der Repräsentation unterliegt, wird sie nicht an sich selbst gedacht und kann es nicht werden“ (Deleuze 1968, S. 329). Nach Deleuze bestand die größte Anstrengung der Philosophie darin, die Repräsentation ins Unendliche zu wenden. Dieses Bemühen habe mit Leibniz und Hegel zwei Höhepunkte gehabt. In Leibniz' Fall erreiche die Repräsentation das Unendliche, weil eine Technik des unendlich Kleinen die kleinste Differenz und ihr Schwinden auffange, in Hegels Fall, weil eine Technik des unendlich Großen die größte Differenz und ihr Zerreißen auffange. Hegels und Leibniz' Versuche stimmen überein. Hegels Technik liege in der Bewegung des Widerspruchs, die darin bestehe,

„das Unwesentliche in das Wesen einzuschreiben und das Unendliche mit den Waffen einer endlichen synthetischen Identität zu erobern. Leibniz' Technik liegt in einer Bewegung, die man Vize-Diktion nennen muß; sie besteht darin, das Wesen vom Unwe-

sentlichen aus aufzubauen und das Unendliche durch die unendliche analytische Identität zu erobern“ (Deleuze 1968, S. 330).

Diese vermittelte Form der Differenz setze voraus, dass die Differenz ein Gegebenes sei und dass das Sein nicht „univok“ (eindeutig, einstimmig) sei. Deleuze zufolge ist diese Interpretation der Differenz als Gegebenes das Ergebnis des Missverständnisses, demzufolge die Differenz und das Verschiedene identisch seien: „Das Verschiedene ist gegeben. Die Differenz aber ist das, wodurch das Gegebene gegeben ist. Sie ist das, wodurch das Gegebene als Verschiedenes gegeben ist“ (Deleuze 1968, S. 281).

Das Verschiedene gehöre zu den „Artdifferenzen“ und den „Gattungsdifferenzen“ oder „kategorialen Differenzen“ (Aristoteles *Metaphysik*, III und *Topik*, VI). Im Fall der Verschiedenheit, der Andersheit oder bei dem Differieren zweier Termini voneinander gehe es darum, dass sie nicht durch sich selbst unterschieden seien, sondern durch etwas, das den beiden Termini analog sei. Die Bestimmung der Differenz als Verschiedenes impliziere, dass der Charakter des Seins selbst die Analogie sei. Im Gegensatz zu dieser kategorialen Einstellung des Seins, setzt Deleuzes Begriff der Differenz, der an Spinozas Fassung der Substanz erinnert, ein univokes Sein voraus: „Das gleiche Sein ist in allen Dingen unmittelbar gegenwärtig, ohne Vermittler und Vermittlung, obwohl sich die Dinge auf ungleiche Weise in diesem gleichen Sein aufhalten“ (Deleuze 1968, S. 61). Differenz ist das Sein im Sinne der Kraft der Bestimmungen der verschiedenen Singularitäten: „Die Differenz steht hinter jedem Ding, hinter der Differenz aber gibt es nichts“ (ebd., S. 84). Als exaktes Gegenteil der Indifferenz ist die Differenz die dynamische und physische Kraft, die „den Unterschied macht“.

Mit den Worten des italienischen Schriftstellers Italo Calvino könnte man sagen, Deleuzes Theorie der Differenz ist „eine Mathematik der Einzellösungen“ (1988, S. 148).

Ausgehend von der Differenz als Kraft der Bestimmung verschiedener Singularitäten versteht Deleuze die konstitutiven Ursachen eines Ereignisses, eines Individuums, nicht als Folge oder als Auswirkung eines einzigen Motivs, eines einzigen Grundes. Vielmehr lassen sie sich als Strudel, Knoten, Wirrwarr interpretieren, auf welchen eine Mannigfaltigkeit oder Vielzahl konvergierender Ursachen hingearbeitet hätte.

Daher sei die Negation nur eine schlichte Differenz, „von der kleinen Seite, von unten aus gesehen“ (Deleuze 1968, S. 233). Die Differenz ist eher in der Perspektive einer Pluralität von Zentren, einer Überlagerung von Perspektiven und einem Gewirr von Blickpunkten, einer Koexistenz von Momenten zu betrachten. Sie ist eine Mannigfaltigkeit, die keine Kombination aus Vielem und Einem bezeichnen darf, „sondern im Gegenteil eine dem Vielen als solchem eigene Organisation, die keinerlei Einheit bedarf, um ein System zu bilden“ (ebd.). Um die Mannigfaltigkeit als Koexistenz von Momenten zu verstehen, soll Differenz als Kraft im Verlauf ihrer *Dif-*

ferenzierung gezeigt werden, deren Form die Intensität ist. Als Gefühl eines differenzierten und sich differenzierenden Zustandes, als Wahrnehmung einer *Disparität* ist die Intensität das „Ungleiche an sich“ (ebd.).

Nietzsches Umkehrung des Platonismus wird bei Deleuze zu einem radikalen Empirismus, dessen Objekt mehr das „Ungleiche an sich“ als das Gewebe der Differenzen zu sein scheint. Dieser Empirismus wiederholt m. E. den metaphysischen Gestus Bergsons:

„ein wahrer Empirismus ist der, der sich vornimmt, so weit als möglich in das Original selbst einzudringen, sein Leben zu erfassen sucht und durch eine Art von *geistigem Aushorchen* das Zittern der Seele zu fühlen und dieser wahre Empirismus ist die wahre Metaphysik“ (Bergson 1902, S. 27, Hervorhebung im Original).

4 Derrida: *Einschreibung der Differenz*

Descombes (1981) interpretierte Derridas Philosophie der Differenz als eine Radikalisierung der Phänomenologie. Hier zeige ich, dass Derridas Thematisierung der Differenz, ausgehend von einer Auseinandersetzung mit Husserl, Überlegungen Nietzsches und Heideggers aufnimmt. Derridas Beschäftigung mit Husserls Phänomenologie geht der Auseinandersetzung mit Nietzsche, Heidegger und der jüdischen Philosophie voran. Sie beginnt mit seiner Dissertation (1953-54) über das Problem der Genese der Phänomenologie, das er in der Einleitung zur französischen Übersetzung (1962) von Husserls *Ursprung der Geometrie* weiter untersucht. Der Höhepunkt dieser Auseinandersetzung ist Derridas *La voix et le phénomène* (1967), die eine Einleitung zum Problem des Zeichens in Husserls Phänomenologie sein wollte. Die phänomenologischen Überlegungen haben eine große Bedeutung für Derridas Thematisierung der Differenz. Ich werde die Entstehung der *topoi* von Derridas Philosophie der Differenz darstellen: die „Spur“, die „différance“, das „Supplement“, die „Schrift“.

Derridas Fassung von Differenz lässt sich ohne die Kritik der „Metaphysik der Präsenz“ nicht verstehen. Mit einer an Heideggers Seinsgeschichte erinnernden Geste liest Derrida die ganze westliche Philosophie von Platon über Aristoteles bis zu Heidegger, mit Ausnahme von Nietzsche, als eine Metaphysik der Präsenz. Angesichts dieser Metaphysik besteht Derridas phänomenologische Radikalisierung darin, die Präsenz der „Spuren“ und des „Anderen“ schon auf der Ebene der eidetischen und transzendentalen Reduktion zu erkennen. Der erste Schritt in Derridas Dekonstruktion der Metaphysik der Präsenz ist die Annahme der Zeichentheorie, die Husserl in der ersten der *Logischen Untersuchungen* (1900/01) entwickelte. Die Zeichen existieren bei Husserl nicht für sich selbst, sie setzen eine transzendente Struktur der Wahrheit, einen Logos jeder Logik voraus. Husserl unterscheidet das Zeichen, als Ausdruck verstanden, von

dem Zeichen im Sinne eines Anzeichens. Das Zeichen habe als Ausdruck durch den Hinweis auf den Sinn, auf den Logos, dessen Ausdruck es ist, eine Bedeutung. Der Ausdruck müsse und solle erlauben, dass der Logos innerhalb der Diskursivität, der Kommunikation zirkuliere, während das Zeichen als Anzeichen nicht etwas bedeute, da es etwas nur deute. Diese Unterscheidung von anzeigenden Zeichen und bedeutsamen Ausdrücken hat, Derrida gemäß, zur Folge, dass die Zeichen von unwillkürlichen Äußerungen in Husserls Zeichentheorie ausgeschlossen seien. Im fünften Paragraph der ersten der *Logischen Untersuchungen* schreibt Husserl

„... schließen wir das Mienenspiel und die Geste aus, mit denen wir unser Reden unwillkürlich und jedenfalls nicht in mitteilender Absicht begleiten oder in denen, auch ohne mitwirkende Rede, der Seelenzustand einer Person zu einem für ihre Umgebung verständlichen ‚Ausdrucke‘ kommt. Solche Äußerungen sind keine Ausdrücke“ (Husserl 1900/01, I, § 5, S. 37).

In der Perspektive einer Philosophie als strenger Wissenschaft geht es Husserl darum, zwischen dem wirklichen Erfassen eines Seins in adäquater Anschauung und dem vermeintlichen Erfassen eines solchen auf Grund einer anschaulichen, aber inadäquaten Vorstellung zu unterscheiden (Husserl 1900/01 I, § 7, S. 39-41). Unter dieser Prämisse hat bei Husserl jede Form von Repräsentation erst in zweiter Linie eine Bedeutung. Für ihn und all die Philosophen, die den Logos aus einer formalen Logik ableiten und die die Logik nicht als Erscheinungsform des Logos betrachten, ist das Zeichen schlechthin ein Akzidens, ein Supplement für etwas Ursprünglicheres.

Eine erste Verflechtung von Ausdruck und Zeichen fand sich schon in Husserls Theorie der Sprache, die als Kommunikation verstanden wird: „Sprechen und Hören, Kundgabe psychischer Erlebnisse im Sprechen und Kundnahme derselben im Hören, sind einander zugeordnet“ (Husserl 1900/01, I, § 7, S. 39). Kommunikation ist für Husserl nur als Vermittlung eines identischen Sinns möglich: Ausdrücke oder Anzeichen vermitteln einen identischen Sinn, der der Kommunikation selbst vorgängig sei. Die Anschauung habe Zugang zur ursprünglichen Präsenz, soweit es einen ursprünglichen Sinn gebe. Davon ausgehend sei es möglich, die *bedeutende* Funktion des Ausdrucks von seiner *kundgebenden* Funktion zu unterscheiden. Diese Differenz setze die Unterscheidung zwischen „innerer“ und „äußerer“ Wahrnehmung voraus.

Versteht man unter Wahrnehmung den Akt, durch den ein Ding oder ein Vorgang als ein selbst gegenwärtiger erfasst wird, sei die Kundgabe eine bloße *Wahrnehmung* der Kundgabe. Aber während die innere Wahrnehmung ein *wirkliches* Erfassen sei, sei die äußere Wahrnehmung ein vermeintliches Erfassen. Bei dieser Unterscheidung wird, Derrida zufolge, von Husserl ein Subjekt vorausgesetzt, das komplett als Selbst-Präsenz verstanden sei. Neben dieser Voraussetzung postuliere Husserls Argumentation auch die Identifikation der Präsenz mit dem Präsens. Solche Identifikation

schließe die zeitliche und räumliche Verschiebung oder Differenzierung bzw. die Nicht-Präsenz aus. Für Derrida ist aber genau die Nicht-Präsenz die Möglichkeitsbedingung des Anzeichens, das jetzt nicht mehr als Instrument, Supplement, Hinweis auf einen ursprünglichen Sinn, sondern als Horizont des Sinnes selbst zu interpretieren ist. Husserls Voraussetzung eines Subjekts als Selbst-Präsenz wird von Derrida noch einmal in der Analyse der monologischen Rede hervorgehoben. Im Unterschied zur Kommunikation mit einem Anderen habe der Wahrnehmungsakt bei dem inneren Diskurs nichts mit der Repräsentation zu tun. In der Kommunikation mit dem Anderen gehe es um die Wahrnehmung eines Erlebnisses, und nicht wie beim Monolog um ein Erlebnis selbst:

„In der monologischen Rede können uns die Worte doch nicht in der Funktion von Anzeichen für das Dasein psychischer Akte dienen, da solche Anzeige hier ganz zwecklos wäre. Die fraglichen Akte sind ja im selben Augenblick von uns selbst erlebt« (Husserl 1900/01, I, § 8, S. 43).

Das hermeneutische Moment, der Charakter der Repräsentation des Dialogs mit sich selbst, ginge bei Husserl komplett verloren. Gegen diesen Verlust hebt Derrida drei Dimensionen der Repräsentation im Seelenleben hervor: 1. die *Vorstellung* – eine modifizierende Wiederholung oder Reproduktion der Präsentation oder Gegenwärtigung – 2. die *Vergegenwärtigung*, 3. die Repräsentation als *Repräsentant* oder *Stellvertreter*. Das Zeichen habe auch im einsamen Seelenleben keine ursprüngliche Bedeutung. Es habe immer mit einer Interpretation, mit einer Repräsentation zu tun. Derridas Analyse von Husserls Zeichentheorie ist der philosophische Versuch, auf die Dimension des Ursprungs zu verzichten, dessen Anfänge sich bei Nietzsche finden. Derridas Begriff der Differenz basiert auf dem Ersatz einer transzendentalen Logik durch eine Logik des Supplements, der Schrift.

Im Vortrag *La différance* vom 27. Januar 1968 vor der „Société française de philosophie“ zeigt Derrida, dass die Differenz diese Logik des Supplements, der Schrift sei. Mit einem Neologismus benennt er die Differenz. Statt „différence“ schreibt er „différance“. In der französischen Sprache

„nun aber trifft es sich gleichsam faktisch, daß dieser graphische Unterschied (das *a* an der Stelle des *e*), dieser ausgeprägte Unterschied zwischen zwei Vokalen, rein graphisch bleibt: er läßt sich schreiben oder lesen, aber er läßt sich nicht vernehmen“ (Derrida 1968, S. 7).

Durch die graphische Unregelmäßigkeit, die rhetorische Strategie, könnte man sagen, stellt er die bedeutende Funktion eines Zeichens (*différance*) dar. *Différance* gehört weder der Stimme noch der Schrift im gewöhnlichen Sinn an. Sie kann nicht exponiert werden, da man nur etwas Anwesendes exponieren kann. Deshalb ist sie nicht zu vergegenwärtigen. Sie sei eher die oben genannte Nicht-Präsenz. Diesen *différance*-Charakter als Nicht-Prä-

senz gab es nach Derrida auch in den zwei Bedeutungen des lateinischen Verbs „differre“: die Tätigkeit, etwas auf später zu verschieben – die Temporisation; nicht identisch, anders sein. Das Temporisieren hat für Derrida die Dimension der „Verräumlichung“ (das Zeit-Werden des Raumes und Raum-Werden der Zeit), die dem Zeichen als Möglichkeitsbedingung des Sinns zugehört: „Das Zeichen wäre also die aufgeschobene (différée) Gegenwart“ (Derrida, 1968, S. 14). Wie schon an der Zeichentheorie Husserls gezeigt, ist dieses Ersetzen der Sache selbst *sekundär* und *vorläufig*:

„Sekundär nach einer ursprünglichen und verlorenen Präsenz, aus der sich das Zeichen abgeleitet hat, vorläufig zu jener endgültigen und fehlenden Präsenz, angesichts derer das Zeichen sich in einer vermittelnden Bewegung befände“ (Derrida 1968, S. 14).

Différance ist kein Zeichen, das auf eine verlorene Präsenz hinweist. Sie ist eher Spiel der Spur, ein Spiel, das nicht mehr zum Horizont des Seins gehört. Derrida versteht seine *différance* als Radikalisierung von Heideggers Begriff der ontologischen Differenz, die sich noch unter dem Seinshorizont interpretieren lässt: Eher das Spiel trage den Sinn des Seins. Diese Spur ist nicht als Anwesen zu denken, sondern als Simulacrum eines Anwesens. Das Zeichen, das sich vom Unterschied zwischen Ausdruck und Anzeichen befreit hat, wird zum ursprünglichen Supplement des Fehlens eines ursprünglichen Sinns. Nur die bedeutende Artikulation dieses Zeichens als Schrift kann die Möglichkeitsbedingung der Entstehung eines Sinnes beinhalten, der sich als *Differenz* von jedem Ursprung kennzeichnet.

5 *Foucault: Die Archäologie als Diagnostik der Differenzen*

Die Bestimmungen der Differenz von Nietzsche, Heidegger, Deleuze und Derrida finden bei Foucault eine Verschiebung in Richtung einer historischen Methodologie, die gegenüber Nietzsches historischem Philosophieren eine wirkliche Weiterentwicklung ist. Nicht zufällig präzisiert Foucault seinen historischen Ansatz in einer Schrift über Nietzsche 1971 mit einer Erläuterung der Bedeutung der Genealogie (Foucault 1987). Wie bei Nietzsche und danach bei Deleuze und Derrida geht es auch bei Foucault darum, die Genealogie oder eine differentielle Analytik der Suche nach dem Ursprung entgegenzusetzen. Die Differenz verschiebt den Ursprung endlos. Man könnte bei Derrida die Differenz sogar den „verschobenen Ursprung“ nennen. Diese Verschiebung hat die Bedeutung eines Verzichts, der statt der Einheit des Ursprungs die plurale Dynamik der Entstehung der historischen Phänomene untersucht: „Am historischen Anfang der Dinge findet man nicht die immer noch bewahrte Identität ihres Ursprungs sondern die Unstimmigkeit des Anderen“ (Foucault 1987, S. 71). Foucault (1987) analysiert die Verschiebung des Wortes „Ursprung“: Man finde bei Nietzsche zwei verschiedene Verwendungen. *Ursprung*, *Entstehung*, *Herkunft*, *Ab-*

kunft, *Geburt* werden wechselnd in gleichem Sinne gebraucht. Die zweite Verwendung des Wortes ist genau bestimmt und betrifft Nietzsches Kritik der Verwendung des Begriffs Ursprung in der Philosophie:

„Warum lehnt der Genealoge Nietzsche zumindest gelegentlich die Suche nach dem *Ursprung* ab? Vor allem weil damit die Suche nach dem genau abgegrenzten Wesen der Sache gemeint ist, die Suche nach ihrer reinsten Möglichkeit, nach ihrer in sich gekehrten Identität, nach ihrer unbeweglichen und allem Äußeren, Zufälligem und Zeitlichem vorgehenden Form“ (Foucault 1987, S. 71).

Bei der zweiten Verwendung benutzt Nietzsche statt Ursprung Herkunft und Entstehung, die das Heraustreten bestimmter Kräfte in der Geschichte kennzeichnen.

Auch bei Foucault konzentriere ich mich hinsichtlich des Problems der Differenz auf eine methodologische Schrift. Nach *L'histoire de la folie à l'âge classique* (1961), in der Foucault mit der begrifflichen Figur des Wahnsinns das Andere der modernen Rationalität konstruiert, und *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), in der die moderne Konfiguration des Wissens „topologisiert“ wird, erläutert er mit *L'archéologie du savoir* (1969) die Methode seiner historischen Rekonstruktionen.

Foucaults historische Rekonstruktionen langer Perioden sind keine Rückkehr zu den Philosophen der Geschichte oder den großen Zeitaltern der Welt. Sie gelten eher erkenntnistheoretischen Veränderungen in der Geschichtsschreibung, deren Anfänge bis auf Marx und Nietzsche zurückzuführen sind, und deren Entwicklung sich an Psychoanalyse, Linguistik und Ethnologie zeigen lasse. In Bezug auf Marx und Nietzsche distanziert sich Foucault von politischen und philosophischen Interpretationen, die Marx anthropologisiert, aus ihm einen Historiker der Totalitäten gemacht und in seinen Schriften das Vorhaben des Humanismus gefunden hätten, und Nietzsche in Termini einer Transzendentalphilosophie interpretiert und seine Genealogie auf die Ebene einer Suche nach dem Ursprünglichen zurückgeführt hätten (Foucault 1981, S. 25). Seine historischen Rekonstruktionen sind auch von der Ideengeschichte zu unterscheiden, die Genese, Kontinuität und Totalisierung thematisiert. Im Unterschied dazu ist Foucaults Archäologie keine interpretative Disziplin: „Sie sucht nicht einen ‚anderen Diskurs‘, der besser verborgen wäre. Sie wehrt sich dagegen, ‚allegorisch‘ zu sein“ (ebd., S. 198).

Statt Kontinuität und Totalisierung hat der neue historische Ansatz Diskontinuität als Ausgangspunkt. Für die Vertrautheit mit der Diskontinuität muss Foucault den Preis einer strukturellen Analyse der Geschichte zahlen. Der erste Schritt dazu ist die Individuierung diskursiver Regelmäßigkeiten: die Formation der Äußerungsmodalitäten, die Formation der Begriffe und die Formation der Strategien. Die historische Aufgabe ist, die Diskurse statt als Gesamtheiten von Zeichen als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen. Die Dis-

kurse bestehen aus Zeichen, sie sind aber nicht auf Sprechen und die Sprache zu reduzieren.

In einem zweiten Schritt analysiert die historische Archäologie die Aussagen, um Positivitäten zu finden. Eine Aussage ist nicht die Wahrheitsproduktion eines Subjekts oder der gemeinsamen Meinung, sie bedeutet die historische Sagbarkeit der Dinge selbst:

„Die Analyse der Aussagen vollzieht sich ohne Bezug auf ein *Cogito*. Sie stellt nicht die Frage dessen, der spricht, der sich manifestiert oder sich in dem, was er sagt, verbirgt, der, indem er spricht seine souveräne Freiheit ausübt oder sich, ohne es zu wissen, den Zwängen unterwirft, die er schlecht wahrnimmt. Sie stellt sich tatsächlich auf die Ebene des ‚man sagt‘ und darunter braucht man keine Akte gemeinsamer Meinung, kollektiver Repräsentation zu verstehen. Man dürfe darunter keine große anonyme Stimme verstehen, die notwendig durch die Diskurse eines jeden spräche, sondern die Menge der gesagten Dinge, die Relationen, die Regelmäßigkeiten und Transformationen, die darin beobachtet werden können, das Gebiet, das mit bestimmten Figuren, mit bestimmten Schnittpunkten den besonderen Platz eines sprechenden Subjekts anzeigt, das den Namen eines Autors erhalten kann“ (Foucault 1981, S. 178).

Eine *Positivität* ist eine Einheit von Aussagen über eine bestimmte Zeit und über individuelle Werke, Bücher und Texte hinaus. Diese Einheit taucht als „Rückläufigkeit“ der Themen und der Bedeutungen auf.

Definiert die Positivität ein Feld, in dem sich formale Identitäten, thematisierte Kontinuitäten, Begriffsübertragungen und Polemiken entfalten, konstituiert sich ein historisches *Apriori*, das nicht für die Gültigkeitsbedingung für Urteile steht, sondern die Realitätsbedingungen von Aussagen, das Gesetz ihrer Koexistenz mit anderen, die spezifische Form und Geschichte ihrer Seinsweise ist. Dieser Versuch Foucaults eines historischen Transzendentalismus, der in *Les mots et les choses* seine erste Definition fand, impliziert eine immanente Historizität des Apriori. Deshalb ist das Apriori keine zeitlose Struktur, sondern die Gesamtheit der Regeln, die eine diskursive Praxis charakterisieren und die sich an bestimmten Schwellen transformiert.

In der Darstellung seiner Methode begann Foucault mit der Individuation diskursiver Regelmäßigkeiten. Der nächste Schritt war die Analyse der Aussagen angesichts der Formation von Positivitäten, deren Feld das historische Apriori sei. Nun nannte Foucault die Ordnung eines historischen Apriori „das Archiv“, das das System der Aussagbarkeit der Dinge, das System des Funktionierens, der Formation und Transformation der Aussagen ist. Die archäologische Beschreibung ist die differentielle Analyse der Diskursmodalitäten, wenn sie mit einer Vielzahl von Registern arbeitet und sich in die leeren Räume stellt, wo sich die Einheiten trennen (Foucault 1981, S. 224). Für wissenschaftliche Formationen folgt die Archäologie nicht der Achse Bewusstsein-Erkenntnis-Wissenschaft, sondern der Achse diskursive Praxis-Wissen-Wissenschaft. Sie findet in der wissenschaftlichen Tradition „Episteme“ heraus, die als Gesamtheiten der Beziehungen zu ver-

stehen sind, die in einer gegebenen Zeit die diskursiven Praktiken vereinigen können, durch die die epistemologischen Figuren ermöglicht werden.

Ohne hier die Grenze dieser Diskursanalyse zu bestimmen, interessiert mich, die begriffliche Produktivität eines solchen differentiellen Ansatz für die Transformation der Philosophie in historisches Philosophieren, oder, mit Foucault, in „historisch-transzendentes Denken“ zu zeigen. Für Foucaults Archäologie geht es darum, die Geschichte

„in einer Diskontinuität zu analysieren, die keine Teleologie von vornherein reduzieren würde; sie in einer Streuung festzustellen, die kein vorher bestehender Horizont umschließen könnte; sie sich in einer Anonymität entfalten zu lassen, die keine transzendente Konstitution die Form des Subjekts auferlegen würde; sie für eine Zeitlichkeit zu öffnen, die nicht die Wiederkehr einer Morgenröte verspräche. [...] Es mußte gezeigt werden, daß die Geschichte des Denkens nicht jene enthüllende Rolle des transzendentalen Moments besitzen konnte, die die rationale Mechanik seit Kant, die mathematischen Idealitäten seit Husserl und die Bedeutungen der wahrgenommenen Welt seit Merleau-Ponty nicht mehr besitzen“ (Foucault 1981, S. 289).

Mit einem Ausdruck von Deleuze fixiert Foucault die Aufgabe der Archäologie. Statt Einheiten zu konstruieren, habe sie „die Unterschiede zu machen“. Statt in dem, was gesagt wurde, einen verborgenen Diskurs zu suchen, der aber derselbe bleibe, solle sie die Differenzierungen übernehmen; sie habe Diagnostik zu sein.

Zusammenfassung

Die Problematik der Differenz steht bei Nietzsche (Kapitel 1) mit dem genealogischen Ansatz in Verbindung. Mit dem Perspektivismus als radikaler Alternative zum Platonismus wird eine historische Kontextualisierung der Erkenntnisprozesse analysiert, die kein historischer Relativismus ist. Nietzsches Perspektivismus will den traditionellen Mangel der Philosophie an historischem Sinn mit einer historischen Genealogie der Erkenntnisstrukturen und der moralischen Werte ersetzen. Identitätsprinzip, Widerspruchsprinzip, falsche Kausalitäten sind für Nietzsche Postulate und Kategorien, durch die die vielfältige Entstehung der historischen Phänomene verloren ging.

Heidegger (Kapitel 2) entwickelt Nietzsches Kritik am Platonismus als Dekonstruktion der Metaphysik weiter. Seit Platon hat das abendländische Denken für Heidegger das Sein in bestimmten Ideen fixiert. Durch die Thematisierung der ontologischen Differenz will er das Sein von den Ideen befreien, um das historische Geschehen in seiner Geschichtlichkeit zu denken. Deleuze (Kapitel 3) zeigt mit einer Radikalisierung von Nietzsches Perspektivismus, dass Heidegger seiner Absicht nicht treu bleibt. Deleuze kritisiert an Heideggers ontologischer Differenz, dass die Struktur des Seins sich nicht historisch differenziert. Bei Deleuze verschwindet aber jeder Un-

terschied zwischen den Differenzen und deren Horizont, der die Differenzen thematisieren lässt. In den Kapiteln 4 und 5 habe ich gezeigt, dass Derrida mit einer Logik des *Supplement* und Foucault mit einer Diagnostik der Differenzen versuchten, die Grenze eines metaphysischen Empirismus zu überwinden. Derridas Dekonstruktion und Foucaults Genealogie wollen nicht der Versuchung des Anfangs und des Ursprungs verfallen, ohne darauf zu verzichten, die ontologische Differenz historisch zu thematisieren.

Literatur

- Aristoteles: Topik. Philosophische Schriften. Hamburg: MeinerVerlag, Band 2 (1995)
- Aristoteles: Metaphysik. Philosophische Schriften. Hamburg: MeinerVerlag, Band 5 (1995)
- Aristoteles: Physik. Philosophische Schriften. Hamburg: MeinerVerlag, Band 6 (1995)
- Bergson, Henri 1902: Einführung in die Metaphysik. Cuxhaven: Junghans (1988)
- Bauman, Zygmunt 1997: Postmodernity and its Discontents. Cambridge: Polity Press
- Benhabib, Seyla/Butler, Cornell/Judith Drucilla/Fraser, Nancy (Hg.) 1993: Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart. Frankfurt: Fischer
- Calvino, Italo 1988: Sechs Vorschläge für das nächste Jahrtausend. München: dtv, Harvard
- Casale, Rita 1996: Il tragico corpo nietzscheano di G. Deleuze. In: Paradigmi, n° 40, 1996, S. 555-592
- Deleuze, Gilles 1968: Differenz und Wiederholung. Fink, München 1992
- Derrida, Jacques 1953-54: Le Problème de la genèse obus la philosophie de Husserl. Paris: P. U. F. 1990
- Derrida, Jacques 1967: La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl. Paris: P. U. F.
- Derrida, Jacques 1968: Die différance. In: Derrida, Jacques 1976: Randgänge der Philosophie. Frankfurt, Berlin, Wien: Ullstein
- Descombes, Vincent 1981: Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933-1978. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Foucault, Michel 1961: Folie et diraison. Hisioize de la folie á l'âge classique. Paris: Plon
- Foucault, Michel 1966: Les Mots et les choses. Une azctédogie des sciences humanines. Paris: Gallimard
- Foucault, Michel 1971: Die Ordnung der Dinge. Frankfurt/M.: Suhrkamp (1966)
- Foucault, Michel 1981: Archäologie des Wissens. Frankfurt/M.: Suhrkamp (1969)
- Foucault, Michel 1970: Theatrum philosophicum. In: Foucault, Michel 1977: Der Faden ist zerrissen. Berlin: Merve, S. 21-58
- Foucault, Michel 1971: Nietzsche, die Genealogie, die Histoire. In: Foucault, Michel 1987: Von der Subversion des Wissens. Hrsg. von W. Seitter, Frankfurt/M.: Fischer
- Foucault, Michel 1986: Der Gebrauch der Lüste. Frankfurt/M.: Suhrkamp (1984)
- Fraisse, Geneviève 1995: Geschlecht und Moderne. Archäologien der Gleichberechtigung. Frankfurt: Fischer
- Heidegger, Martin 1927: Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer
- Heidegger, Martin 1927: Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe (GA), Frankfurt/M.: Klostermann, 1975 ff., Abt. II. Band 24 (herausgegeben von F.-W. von Hermann)
- Heidegger, Martin 1930-1931: Hegels Phänomenologie des Geistes. GA, Abt. II., Band 32 (herausgegeben von I. Görland)

- Heidegger, Martin 1939: Der Wille zur Macht als Erkenntnis. In: Heidegger 1961, Band 1, S. 473-658
- Heidegger, Martin 1957: Identität und Differenz. Pfullingen: Neske
- Heidegger, Martin 1961: Nietzsche. Pfullingen: Neske, 2 Bände
- Heidegger, Martin 1962: Zeit und Sein. In: Heidegger, Martin 1969: Zur Sache des Denkens. Tübingen: Niemeyer, S. 1-25
- Husserl, Edmund 1900-1901: Logische Untersuchungen. Gesammelte Schriften. Band 3, I, II, Hamburg: Meiner (1992)
- Labarthe, Philippe 1990: La fiction du politique. Paris: Editions de l'Aube
- Marzocca, Ottavio 1989: Filosofia dell'incommensurabile. Temi e metafore oltre-euclidea in Bachelard, Serres, Foucault, Deleuze, Virilio. Mailand: Franco Angeli
- Müller-Lauter, Wolfgang 1971: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Berlin: de Gruyter
- Müller-Lauter, Wolfgang 1974: Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. In: „Nietzsche-Studien“ Nr. 3, S. 1-60
- Müller-Lauter, Wolfgang 1981: Das Willenwesen und der Übermensch. Ein Beitrag zu Heideggers Nietzsche-Interpretationen. In: „Nietzsche-Studien“, Nr. 10, S. 132-192
- Müller-Lauter, Wolfgang 1994: La volontà di potenza come libro della ‚Krisis‘ delle interpretazioni filosofiche in Germania. In: Iride, No. 11, S. 170-189
- Nietzsche, Friedrich: Werke zitiert nach der Kritischen Studienausgabe (KSA), herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari 1980, Berlin, München: Walter de Gruyter und Deutscher Taschenbuch Verlag
- Nietzsche, Friedrich 1872: KSA 1 Die Geburt der Tragödie
- Nietzsche, Friedrich 1875/1877: KSA 2 Menschliches, Allzumenschliches I und II
- Nietzsche, Friedrich 1881: KSA 3 Morgenröte
- Nietzsche, Friedrich 1882/1886: KSA 3 Die fröhliche Wissenschaft
- Nietzsche, Friedrich 1886: KSA 5 Jenseits von Gute und Böse
- Nietzsche, Friedrich 1887: KSA 5 Zur Genealogie der Moral
- Nietzsche, Friedrich 1888a: KSA 6 Götzen-Dämmerung
- Nietzsche, Friedrich 1888b: KSA 6 Ecce homo
- Nietzsche, Friedrich 1882-1884: KSA 10: Nachgelassene Fragmente
- Prenzel, Annedore 1997: Perspektivität anerkennen – Zur Bedeutung von Praxisforschung für Erziehung und Erziehungswissenschaft. In: Friebertshäuser, Barbara/Prenzel, Annedore (Hg.) 1997: Handbuch Qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft. Weinheim, München: Juventa, S. 599-627
- Rang, Adalbert 1992: Themen der Moderne – Themen der Pädagogik? In: Hoffmann, D./Langewand, A./Niemeyer, Ch. (Hg.) 1992: Begründungsformen der Pädagogik in der ‚Moderne‘. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, S. 35-52
- Rang, Adalbert 1994: Pädagogik und Pluralismus. In: Heyting, Frieda/Tenorth, Heinz-Elmar (Hg.): Pädagogik und Pluralismus. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, S. 23-50
- Schopenhauer, Arthur 1819-1844: Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämtliche Werke, herausgegeben von W. F. von Löhneysen, 1968, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Band 1
- Völkner, Peter 1993: Derrida und Husserl. Zur Dekonstruktion einer Philosophie der Differenz. Wien: Passagen
- Walzer, Michael 1998: Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz. Hamburg: Rotbuch-Verlag