



Gutachten

Wien, 17.11.2025

Adrian Fleisch, Exzessive Ontologie. Formen des Exzesses in Deleuzes Differenz und Wiederholung

Kant führt in seiner *Kritik der Urteilskraft* die von ihm sogenannte *ästhetische Idee* ein, unter der er „eine Vorstellung der Einbildungskraft“ versteht, „die viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann“ und von der man „leicht“ sieht, „dass sie das Gegenstück (Pendant) von einer Vernunftidee sei, welche umgekehrt ein Begriff ist, dem keine Anschauung (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann“ (Kant, KdU, 192f.). Hegels Philosophie wiederum, von der noch die Rede sein muss, steht nicht zuletzt unter dem Anspruch, ästhetische Ideen und Vernunftideen in seiner Konzeption des Begriffs vereinigt zu haben. Deleuze dagegen wird Kants ästhetische Idee gegen Hegel zu rehabilitieren suchen und dahingehend reformulieren, dass es der „Exzeß der Idee [...] ist, der den Mangel des [Konzepts] erklärt“ (Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 278).

Die hervorragende Masterarbeit von Adrian Fleisch (F.) setzt sich mit Deleuze auseinander, vor allem mit dessen Hauptwerk *Differenz und Wiederholung*. Dabei wählt F. die Figur des *Exzesses* als Schlüssel für ein Verständnis des transzendentalen Empirismus von Deleuze und eröffnet damit nicht nur einen luziden Zugang zur Philosophie des französischen Denkers, sondern tritt auch in eine tiefe Auseinandersetzung mit Hegels Denken ein, welches Deleuze nicht endgültig loswerden kann (genauso wenig wie Gott), aber auszuhöhlen und zu entsubstantialisieren trachtet. Gott und das Denken Hegels sind nicht nur tot, sondern substanzlos und – im tiefsten Sinne des Wortes – sinnlos, wie F. im Anschluss an Deleuze in Bezug auf Gott in § 18 seiner Arbeit formuliert; die Figur des Exzesses hat dabei deshalb schon überragende Bedeutung, weil „die Idee Gottes nicht im Exzessiv formulierbar zu sein scheint“ (vgl. § 14), denn es mag zwar einen Übermenschen geben, aber einen Übergott gibt es nicht. Damit ist angezeigt, dass mit Gott (und Hegels Denken) auch die überbordende Kreativität des Seins stillgelegt wird. Es ist dabei aber auch zu betonen, dass nicht eine schlichte Abgrenzung, die wiederum den gedanklichen Weg des Abgegrenzten fast zwangsläufig in die Bahnen Hegels lenkte, das Ziel der Arbeit ist. Vielmehr geht es um eine – exzessive – Gegenverwirklichung einer Welt, in der Begriffe

geschaffen werden, die alternativ zu den Sinnpotentialen funktionieren, die mit Gott, Subjekt, Dialektik, Alterität oder Substanz zusammenhängen und Hierarchien schaffen, die einer Entfaltung des Lebens entgegenstünden. F. teilt auf seinem Pfad des Exzesses, der ihn immer wieder zum Körper und zu einer begrifflosen Differenz führen wird, die Masterarbeit ein in eine Einleitung, ein Vorspiel, einen ersten Satz über die „exzessive Ontologie“, ein Zwischenspiel mit Spinoza, einen zweiten Satz über den „transzendenten Exzess“ und ein Endspiel, „Altruizid“ betitelt, wobei diese Ausführungen auf 27 Paragraphen verteilt sind. Je näher sich die Leser:in dabei in die Lektüre einlässt, desto konsistenter zeigt sich deren Anordnung, die grosso modo mit einer Auseinandersetzung mit Hegels Denken auf hohem Niveau einsetzt, dann zu Spinoza, Nietzsche und schließlich zu Deleuze übergeht und mit einer Kritik an einem „starken“ Alteritätsdenken à la Levinas endet, um dieses von seinem begrifflichen Anerkennungsrahmen zu befreien, damit ein Denken radikaler Differenz ohne begrifflichen Überbau eröffnet werden kann.

In seiner Einleitung legt F. die wichtigsten Motive der Arbeit dar: Es geht darum, gegen Hegel eine begrifflose Differenz zu denken, von einer Wiederholung her, die in sich eine Differenz impliziert. An die Stelle der handelnden Agenten „Ich“ oder „Gott“ tritt das „es wiederholt (sich in) immer neue(n) Differenzen“.

An die Einleitung schließt sich ein „Vorspiel: notion imprimé, concept expressif“ (§§ 1–5) an, in dem wichtige Begriffsklärungen folgen. Die Welt folgt nicht im Letzten einer Logizität und von daher gilt es, vom Gedanken Abschied zu nehmen, philosophisch-metaphysisch eine letztgültige sprachliche Vermittlung der Wirklichkeit vornehmen zu können; aber gerade in den die Welt konstituierenden Differenzen zeigt sich eine Alterität, die keiner Begrifflichkeit folgt, womit ein Gedanke auftritt, der am Ende der Arbeit wieder aufgenommen wird. Entscheidend sind, wie F. im Vorspiel darlegt, zwei Überlegungen: Einerseits muss der Ausgangspunkt vom Körper genommen werden. In ihm liegt gegenüber jeder anderen Form von gedanklicher Wirklichkeit ein Exzess vor, der sich in alle Überlegungen und Beobachtungen einschreibt. Es gibt so viel Vernunft, wie es Gegenwart gibt und diese Gegenwart ist eine solche der organlosen Körper, die jeder Strukturierung vorausliegen, die sozusagen eine reine Vergangenheit im Sinne eines nichtkonzeptualisierbaren Seins bilden. Die zweite Überlegung betrifft die Reichweite des Begriffs, bei dem zwischen Notion und Konzept zu trennen ist, was im Deutschen, v.a. bei Hegel verwischt wurde: Ausgangspunkt ist das sentiendum, die Eindrucksnotion, auf die erst das bei Hegel allein berücksichtigte Ausdruckskonzept (cogitandum) folgt. Erfahrungen vermitteln sich nicht durch Eindrücke von außen, sondern über den Eindruck, d.h. vermittelt durch die körperliche(n) Begegnung(en).

Der Eindruck verwehrt also im letzten das Wort, und die Begriffe, die sich auf ihn beziehen, sind vergänglich. Dies betrifft auch den höchsten Begriff des Seins Gottes, an dessen Stelle parallele, d.h. gleichgewichtige Singularitäten treten, die jede Hierarchie aushöhlen, womit bereits im Vorspiel der Anschluss an Spinozas Univozität erfolgt ist. Ein das Vorspiel gewissermaßen abschließender Gedanke betrifft den Exzess der Eindrücke: Dieser Exzess drängt sich in den Erinnerungen auf, die sich nicht von den Eindrücken befreien können und er schreibt in den Begriff eine unhintergehbare Instabilität ein.

An die Einleitung schließt F. den „Ersten Satz: exzessive Ontologie“ (§§ 6–13) an: In diesem Teil der Arbeit erfolgt eine wiederholte, immer wiederkehrende Auseinandersetzung mit Hegel. Hervorzuheben ist dabei, dass F. diese Auseinandersetzung aus einer tiefen Kenntnis der hegelschen Philosophie her führt, die manche Einseitigkeiten von Deleuze verständlich zu machen in der Lage ist. Schlüssel für Deleuzes Hegelkritik ist seine Kritik an der Negativität Hegels, die zwar auf Begriffe angewendet werden kann, aber nicht der Realität der Körper entspricht. Sie verlangen eine negationslose Betrachtungsweise, welche nicht einfach positiv oder gar positivistisch ist, sondern exzessiv in Bezug auf jede Begriffsbildung. Sobald man etwa vom Grünen spricht, abstrahiert man von den konkreten Eindrucksnotionen, was allerdings auch Hegel so sehen würde. Wichtig ist auf alle Fälle, dass im Sinne der organlosen Körper das anarchische Moment gegenüber jeder Struktur gewahrt bleibt. Eine besondere Signifikanz findet die Zugangsweise von Deleuze in Bezug auf zwei Sphären, die in der klassischen Philosophie unterbelichtet bleiben und die Deleuze Hegel provokant an den Kopf wirft, wenn er ihn „Dummkopf“ nennt und seine Philosophie als „Scheiße“ bezeichnet. Es handelt sich dabei nicht einfach um einen philosophischen Kontrollverlust angesichts eines übermächtigen Gegners (wie man dies vielleicht Schopenhauer nachsagen könnte), sondern um gezielte Provokationen: Die Dummheit bringt begrifflich Zusammenhangsloses in Verbindung, oftmals aus körperlichen Eindrücken und Begegnungen heraus. Die Fäkalien wiederum sind sozusagen am untersten Ende der Begriffsbildung angesiedelt, sie bilden das akephale Element unserer Kultur par excellence, welches idealistische Philosophien veredeln und aufheben. Deleuze spricht daher nicht Urteile über Hegel, sondern stellt ihn in eine Reihe mit seinem Anderen gemäß dem Prinzip des univoken Parallelismus, der, wenn nicht vom Primat der Substanz, sondern von einer Parallelität von Substanz und Modi aus gedacht, Gott eben auch mit den Fäkalien (und dem Ungeziefer, z.B. der Zecke) dieser Welt in Verbindung bringen kann. Auf diese Weise sind Bedeutungen nicht hierarchisiert (von der Idee bis zur sinnlichen Gewissheit der Fäkalie), sondern gleiten. Ob Deleuze damit nicht wiederum in große Nähe zum spekulativen Satz Hegels gerät, wäre sicher eine spannende Frage, die den Rahmen der vorliegenden Arbeit allerdings gesprengt hätte.

Spinoza und sein Gedanke der Univozität bilden den zentralen Inhalt des Kapitels „Zwischenspiel: Spinoza und der Pickel, oder: Wie man einen Gott tötet“ (§§ 14–18). F. wendet sich in diesem Abschnitt emphatisch gegen Substantialisierungen aller Art, somit auch gegen die üblichen Revolutionen der Denkungsart, wo sozusagen ein Herrensinnigkeitsdenk den anderen ablöst. Die Gegenverwirklichung gegen dieses Substanzdenken kann daher nicht dabei stehenbleiben, Gott zu töten, sondern muss jedes substantialistische Denken – und man könnte ergänzen: selbst den eigenen Denkgestus – immer wieder substanzlos machen. Es bleiben in nietzscheanischer Manier gesagt tanzende Körper und ein substanzloses Delirium und das Wissen, dass das Sein Unsinn, oder vielleicht: Un-Sinn ist.

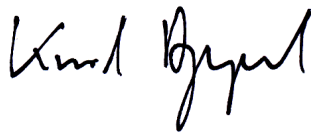
Die Radikalität von Deleuzes Ansatz findet sowohl Ausdruck als auch Erklärung und Probestein in der Frage des Todes, die an ein großes Tabu der abendländischen Gesellschaft rührt. Wenn diese keinen metaphysischen Trost mehr zu bieten hat, bleibt dann nur die Verdrängung oder der Nihilismus? Das große

Verdienst von Deleuze besteht vielleicht darin, dass der Tod Gottes auch mit der existentiellen Frage sterblichen Daseins verbunden wird. Hinter der emphatischen Aussage, dass Gott nicht tot, sondern substanzlos geworden ist, steht wohl letztlich die Auffassung, dass es darum gilt, auch den Tod zu entsubstantialisieren (vgl. besonders § 18). Dies vollzieht sich in der Anerkennung der Ereignishaftigkeit des unpersönlichen Todes: Die christliche Tradition legte ihr Augenmerk auf das „Ich sterbe“ (oder „du stirbst“). Dahinter aber steht der unpersönliche Tod, der in Bezug auf jede begriffliche und sinnstiftende Einfassung exzessiven Charakter aufweist. Vor allem aber bringt sich auch im „Sterben“ die Univozität des Seins zum Ausdruck: Man könnte an dieser Stelle vielleicht anmerken, dass Deleuze, wie sich auch im letzten Kapitel, dem Altruizid, zeigt, eine große Zärtlichkeit für das Sein zum Ausdruck bringt, in der vielleicht der Aspekt der Liebe unterbelichtet ist, die niemals univok sein kann; damit bringt er auch eine Gegenbewegung zum Ausdruck gegenüber einer Tradition, in der es viel Liebe und manchmal wenig Zärtlichkeit gibt.

An das Zwischenspiel schließt sich der „Zweite Satz: transzendentaler Exzess“ an (§§ 19–23). In diesem gegenüber dem ersten Satz deutlich kürzeren Kapitel setzt sich F. mit Deleuzes Kritik am Urteil auseinander und entfaltet die verschiedenen aktiven und passiven Synthesen und die ihnen korrelierenden Zeitformen. An die Stelle des transzendentalen Ich-Begleiters Kants treten viele kleine Ichs, hinter denen wieder passive Synthesen der Gewohnheit stehen, die reflexiv nicht im Letzten zugänglich sind und sich in den Disparitäten am Ding ausdrücken. Wichtig ist auch hier der Begriff des Exzesses, denn die Gegenwart ist nicht koextensiv mit der Zeit, vielmehr ist immer Nicht-Gegenwärtiges, das sich quasi andrängt und den Gegenwartsfluss exzessiv sprengt, Bedingung der passiven Synthese des Gedächtnisses. Diese kontrahiert die Vergangenheit zu einem Punkt, in dem sie sich hin zu einer Aktualität überschreitet. Daneben tritt die reine Vergangenheit, die nie aktuell werden kann. Das dritte Moment, die Zukunft, weist auf ein exzessiv Formloses hin, welches auf uns zukommt und in jede Synthese eine Differenz einschreibt, die sich permanent wiederholt. Die Welt des Begriffs ist auf diese Weise rückverwiesen auf einen „Chaosmos“ des Unbegreiflichen, Unvordenklichen, Differentiellen und Exzessiven.

Mit diesem Gedanken kann F. in den letzten Abschnitt, das „Endspiel: der Altruizid“ überleiten. Wie bereits eingangs angedeutet, weist Deleuzes Denken nicht nur eine zutiefst existentielle Note auf, insofern dem Tod nichtmetaphysisch begegnet wird, sondern auch eine ethisch-politische. Die Philosophie von Deleuze ist anarchistisch-antisubstantialistisch und dadurch kritisch gegenüber jeder Gewalt. Ihr Denken der Differenz weist auch den Weg zur Begegnung des Anderen, die freilich nicht verurteilt und zwingt, den Anderen auch nicht konzipiert – insofern ist der Andere *Niemand* –, sondern immer neue Begriffe und Potentiale freisetzt. Besonders interessant ist der Gedanke des Mordes am Möglichen (Deleuze, Logik des Sinns, 385), mit dem F. seine Arbeit abschließt: Das Mögliche schafft immer neue Forderungen, Ideen und Hierarchisierungen; der Mangel an Möglichkeit bzw. die damit verbundene Notwendigkeit entsubstantialisiert das Sein und lässt es dadurch in tausend Stimmen erklingen.

F.s Masterarbeit stellt eine überragende Einführung in das Werk von Deleuze und eine ebenso produktive Auseinandersetzung mit demselben dar. Es ist die Frucht jahrelanger Beschäftigung in Lesekreisen, in denen sich das Denken von Deleuze konkretisiert hat. Besonders wertzuschätzen ist, dass F. darüber hinaus auch immer wieder die Perspektive des großen Deleuze-Widersachers Hegel auf sachkundige Art zu Wort kommen lässt, was freilich nichts daran ändert, dass die Arbeit dazu einlädt, sich auf die Philosophie von Deleuze einzulassen. Resultat ist eine Masterarbeit auf Dissertationsniveau, die es verdiente, der Öffentlichkeit auch in gedruckter Form zugänglich gemacht zu werden.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Kurt Appel'. The script is fluid and cursive, with the first name 'Kurt' and the last name 'Appel' clearly distinguishable.

Univ.-Prof. DDr. Kurt Appel