

Kapitel 14: Verfahren des diskursiven Epochenbruchs: die *nichtpositive Affirmation*

47. Die für die Archäologie konstitutive Wendung des *Blicks*

Der bisherige Gang unserer Darstellung hat in Anlehnung an Foucaults Archäologie die Geschichte der abendländischen Diskurse über die Sprache seit der Renaissance bis zu jenem Bruchpunkt beim jungen Nietzsche verfolgt, an dem der ontologische Raum der Sprache auftaucht: der also über die Epoche des Menschen hinausführt und die sprachontologische Bedingung des archäologischen Diskurses selbst abgibt. Darin lassen sich bereits die Umrisse eines historiographischen Zirkels erkennen: Durch ihre diversen historischen und sprachontologischen Analysen hindurch schreibt die Archäologie die Geschichte ihrer eigenen Entstehung. Die konkrete und ausgearbeitete Form dieses Zirkels, die den Gegenstand dieser Arbeit bildet, nennen wir den *archäologischen Zirkel*.

Wir haben gesehen, dass die Repräsentation als tragende Figur des klassischen Wissens plötzlich gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts problematisch wird; und dass damit eine Krise der Synthese ausgelöst wird, so dass die Repräsentation nicht mehr ohne den Einsatz einer transzendental-kritischen Grenzziehung oder eine positivistische Setzung der Empirizitäten das Sein des Seienden zu offenbaren vermag. Ebenfalls vermag die Sprache – auf Grund ihrer neuartigen *Objektivität* als rein grammatikalischer Struktur ohne prinzipiellen Bezug zur Repräsentation – nicht mehr ohne die Prozeduren der *Formalisierung* und *Interpretation* den Blick auf das Objekt bzw. das Subjekt des Wissens freizugeben. Dass die Sprache selbst zum opaken Objekt einer neuartigen historischen Philologie wird und darüber hinaus drei weitere Seinweisen im Rahmen des anthropologistischen Wissens annehmen muss, erfolgt unmittelbar aus der postklassischen Problematisierung der Repräsentation. Das heißt: Die Trübung der Repräsentation am Ende des klassischen Zeitalters führt zu einer ontologischen Zerstreuung der Sprache in der Epoche des Menschen. Darin besteht das sprachontologische Ereignis an der Schwelle zwischen der klassischen und der anthropologistischen Wissensperiode.

Allerdings kann ein kleiner aber entscheidender Wechsel der Perspektive dazu führen, dass der Endpunkt dieses Geschehens – die ontologische Zerstreuung der Sprache – in einem völlig anderen Licht erscheint. Sieht man nämlich vom *Wesen* der Sprache ab, das im klassischen Zeitalter einheitlich als die Doppelung der Repräsentation im Element der Zeit erscheint und sich in der Epoche des Menschen vierfach zerstreut; und richtet man die Aufmerksamkeit auf die *Zwischenräume* dieser fragmentierten Sprache, so bekommt man anstelle ihrer Streumomente einen neuartigen Gegenstand in den Blick: den *Streuraum* selbst, der, als Gesamtzusammenhang aller Zwischenräume, nichts anderes ist als der *ontologischen Raum der Sprache*, den wir im letzten Kapitel beim frühen Nietzsche auftauchen sahen. Es handelt sich bei diesem Raum genau um den Raum, den Foucault in *Ordnung der Dinge* als den Raum der Sammlung der Sprache beschwört¹ und den er als den sich entfaltenden positiven Raum in der Leere des verschwundenen Menschen kennzeichnet, der durch Nietzsches philologische Kritik sichtbar wird²: „In der heutigen Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken. Diese Leere stellt kein Manko dar, sie schreibt keine auszufüllende Lücke vor. Sie ist nichts mehr und nichts weniger als die Entfaltung eines Raumes, in dem es schließlich möglich ist, zu denken.“³

Es ist wichtig festzuhalten, dass dieser (heterotope oder diskontinuierliche) Raum – als neuartiger Gegenstand der Betrachtung und Beschreibung – nur infolge der eben genannten Wendung des Blicks in Erscheinung treten kann. Es liegt am Perspektivismus dieses Vorgangs, dass das ‚Auftauchen‘ des ontologischen Raumes sich nicht mehr anhand einer *Tiefenmetaphorik* fassen lässt. Man muss also die Vorstellung abwehren, dass der neue Gegenstand der Reflexion – infolge der Beseitigung etwaiger Erkenntnishindernisse – von einer extradiskursiven *Tiefe* zur Oberfläche des Diskurses emporstiege. Eher gehört der neue Gegenstand zu einer Zone der diskursiven Oberfläche selbst, die bisher – gemäß der noch vor der Blickwendung herrschenden Perspektive – unsichtbar geblieben ist. Im Rahmen dieses Perspektivenwechsels, der den ontologischen Raum der Sprache sichtbar macht, können auch die spezifischen Ebenen des *Diskurses* und der *Aussage* zutage treten. In *Archäologie des Wissens* betont Foucault, dass die Aussage, „auch wenn sie nicht verborgen ist, nicht deshalb bereits sichtbar [ist]. Sie bietet sich der Wahrnehmung nicht als der manifeste Träger ihrer Grenzen und Merkmale. Man bedarf einer bestimmten *Wendung des Blicks* und der *Hal tung*, um sie erkennen und in sich selbst betrachten zu können.“⁴

Im Lichte dieser neuen Optik zeigt also die anthropologistische Zerstreuung der Sprache nicht mehr nur einen *Verlust* an: den Verlust der ontologischen Einheit des klassischen Diskurses. Indem sich der Blick stattdessen auf die *Differen-*

1 OD: 371. Siehe das Eingangszitat des vierten Teils dieser Arbeit.

2 Diese „philologische Kritik“ des jungen Nietzsche, die den ontologischen Raum der Sprache sichtbar macht, bildete den Gegenstand des letzten Kapitels.

3 OD: 412.

4 AW: 161. (Hervorh. v. Verf.)

zen zwischen den Fragmenten der Sprache richtet und diese als Momente eines *positiven* Gegenstands der Betrachtung aufnimmt, tritt der ontologische Raum der Sprache als (heterotoper) Gesamtzusammenhang dieser Differenzen in Erscheinung. Es ist dieser Raum der Differenzen, den Foucault in *Ordnung der Dinge* beschwört: als einen Raum, in dem die ontologischen Fragmente der Sprache gerade auch in ihrer gegenseitigen Inkompatibilität koexistieren können und in dem daher „das große Spiel der Sprache wiederzufinden“⁵ wäre. Die Wendung des Blicks, der erst die spezifische Ebene des Diskurses auftauchen lässt, beruht auf einem Akt der *Affirmation des Seins der Differenz*. Der Perspektivenwechsel und die damit einhergehende ‚Freilegung‘ des ontologischen Raumes der Sprache beruht auf einem Akt der „nichtpositiven Affirmation“.

So erscheint im Falle des archäologischen Diskurses selbst der ontologische Raum der Sprache als der Raum der diskursiven Formation. Gleich zu Beginn der *Archäologie des Wissens* legt Foucault, Zug für Zug, diesen Raum als den Raum der Sammlung der Sprache frei. Der Akt dieser ‚Freilegung‘, der auf eine Überschreitung der anthropologistischen Wissensformation hinausläuft, sofern damit die anthropologistische Zerstreuung der Sprache überwunden wird, beruht auf dem Akt der „nichtpositiven Affirmation“, den wir nun einer näheren Betrachtung unterziehen müssen, um den Vorgang der genannten ‚Freilegung‘ genauer fassen zu können.⁶

48. *Nichtpositive Affirmation* und Epochenbruch

Drei Jahre vor der Veröffentlichung von *Ordnung der Dinge* hat Foucault in „Vorrede zur Überschreitung“⁷, den Vorgang einer solchen Blickwendung, die im Akt der *Affirmation des Seins der Differenz* besteht und für die archäologische Einstellung selbst konstitutiv ist, unter dem Titel *Überschreitung* besprochen: „Vielleicht ist [...] [die Überschreitung] nichts anderes als die Affirmation der Teilung. Man muss aber von diesem Wort alles fernhalten, was an Einschnitt, Trennung oder Distanz erinnert, und es nur das *Sein der Differenz* bezeichnen lassen.“⁸ Vor dem Hintergrund der Idee einer *Affirmation der Teilung* oder der *Affirmation des Seins der Differenz* und in Anlehnung an eine kleine vorkritische

5 OD: 371.

6 Siehe Kapitel 16 dieser Arbeit.

7 „Vorrede zur Überschreitung“, Foucault (1963), *Schriften I*, Nr. 13; VÜ.

8 VÜ: 38. (Hervorh. v. Verf.) Wir zitieren in diesem und dem folgenden Kapitel nicht aus der neueren Übersetzung (*Schriften I*, Nr. 34), sondern ausschließlich aus der älteren Übersetzung von Walter Seitter, in der Lateinismen wie „Affirmation“, „Definition“, „Kontestation“ – um die wichtigsten zu nennen – nicht eingedeutscht werden, als „Bejahung“, „Bestimmung“ oder „Bestreitung“. Das hat den Vorteil der Wahrung einer vertrauten und wieder erkennbaren terminologischen Kohärenz, so wie dies auch im französischen Original gegeben ist.

Schrift Kants⁹ bestimmt Foucault die Überschreitung als einen Akt der *nichtpositiven Affirmation*.¹⁰

Einem solchen Akt und der daran gekoppelten Wendung des Blicks sind wir im Verlauf der vorliegenden *réécriture* bereits zweimal begegnet: einmal an der Schwelle zwischen der Renaissance und dem klassischen Zeitalter, namentlich in den *Regulae* von Descartes¹¹; und einmal an der Schwelle zwischen dem klassischen Zeitalter und der Epoche des Menschen, in Kants transzendental-kritischer Reflexion.¹² Zuletzt geht der Archäologische Zirkel selbst aus einer nichtpositiven Affirmation des Verschwindens des Menschen hervor, wie im Folgenden ausgeführt wird.

Beim Übergang zwischen den Wissenswelten der Renaissance und der Klassik konnten wir sehen, wie sich der Riss im Faden der Ähnlichkeit zur Repräsentation als Grundfigur eines neuartigen Denkens verfestigte. Im Lichte einer archäologischen Lektüre ist also die der Repräsentation innewohnende *Kritik der Ähnlichkeit* nicht als bloße Negation der Ähnlichkeit anzusehen, sondern als *Affirmation* einer Differenz, die sich als Riss zwischen einer Identität und einer Differenz offenbart und die, im Zuge der Affirmation, als *positiver* Inhalt erscheinen und zur positiven Denkfigur des neuartigen klassischen Wissens werden kann. Die Repräsentation ist nicht eine Negation der Ähnlichkeit, vielmehr ist sie eine *Affirmation* des *Nichtseins* der Ähnlichkeit, genauer, des *Seins der Differenz*, die als *Nichtähnlichkeit* zwischen Identität und Differenz die Figur der Ähnlichkeit spaltet. In diesem Sinne funktioniert die Repräsentation als eine *nichtpositive Affirmation* dieser grundlegenden Differenz zwischen Identität und Differenz, die sich im Raum des klassischen Wissens als eine Serie weiterer Unterscheidungen zwischen Geist und Welt, Wissenschaft und Handwerk, Intuition und Deduktion, Nomen und Verb usw. artikuliert.¹³

Auch Kants Problematisierung der Repräsentation besteht in der *Affirmation* jener Differenz, die sich in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts als plötzlichen Evidenzverlust, als Trübung und Krise der Repräsentation meldet. Kant *sanktioniert*¹⁴ – das heißt: bestätigt oder affirmiert – „zum ersten Mal jenes Ereignis der europäischen Kultur, das dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts zeitgenössisch ist: den Rückzug des Denkens und des Wissens aus dem Raum der Repräsentation“. ¹⁵ Die kantische Kritik *affirmiert* die Krise der Repräsentation und wird erst damit zur *transzendentalen* Kritik, die sich als eine Reihe neuartiger Unterscheidungen artikuliert: als die prinzipielle Differenz zwischen Ding und Erscheinung, zwischen synthetischen und analytischen Urteilen, zwischen

9 Kant (1763).

10 VÜ: 38.

11 Siehe Kapitel 3 und 4 dieser Arbeit.

12 Siehe die Einleitungen zu den Kapiteln 5 und 6 dieser Arbeit.

13 Siehe Kap. 4 dieser Arbeit.

14 Siehe OD: 299.

15 *Ibid.*

dem Transzendentalen und dem Empirischen, zwischen Verstand und Sinnlichkeit usw. Im Lichte einer archäologischen Lektüre erscheint also die transzendente Kritik nicht als eine schlichte Negation der Repräsentation, sondern als *Affirmation* des Nichtseins der Repräsentation. Genauer: Die Kritik *affirmiert* das Sein der Differenz, die im Herzen der Repräsentation als ihre Trübung und Krise meldet. Archäologisch gesprochen ist auch die kantische Kritik ein Akt der *nichtpositiven Affirmation* in Bezug auf die Repräsentation.

Aus dieser nichtpositiven Affirmation, die als Kritik der Repräsentation dient, ergibt sich die positive Gestalt des *transzendentalphilosophischen Subjekts*, das als neuartiges Medium der Verknüpfung synthetischer Urteile *a priori* funktionieren kann.¹⁶ Die bloße Tatsache, dass synthetische Urteile *a priori* notwendig *wahr*, zugleich aber die darin verknüpften Begriffe *heterogen* sind und ihr Verhältnis nicht dasjenige der *analytischen Identität*, das heißt, der logischen Einschließung einer Folge in einem Grund ist, stellt die Transparenz der Repräsentation und die kartesischen Wahrheitskriterien der *Klarheit und Deutlichkeit* in Abrede, insofern die Einheit der im synthetischen Urteil zusammengezogenen Begriffe nicht mehr analytisch einsehbar ist. Dieser Problematik soll nun abgeholfen werden mit Hilfe des transzendentalen Subjekts, das aus der nichtpositiven Affirmation der Krise der Repräsentation hervorgeht und als *Medium* der Überbrückung der Differenz der zwei in synthetischen Urteilen *a priori* enthaltenen Begriffen dient.¹⁷ Die klassische Urteilstheorie, die lediglich analytische Urteile berücksichtigte, muss – in Folge des Auseandertretens von Denken und Repräsentation – ergänzt werden durch eine transzendentalanalytische Reflexion über die synthetischen Urteile. Das heißt: Zwecks Erklärung des Vorkommens synthetischer Urteile muss eine Kritik der Repräsentation bemüht werden. Die kartesischen Regeln, die im klassischen Zeitalter die Kontinuität der deduktiven Ordnung der Repräsentationen gewährleisteten, sind durch die Regeln zu ergänzen, die Kant anhand seiner neu konzipierten Transzendentalanalytik als Kategorien des reinen Verstandes aufdeckt.

Schließlich ist der archäologische Diskurs selbst, sofern er eine *diskursive* Überschreitung der anthropologistischen Episteme darstellt, nicht als Negation des Menschen des anthropologistischen Wissens anzusehen, sondern als die *Affirmation* des Nichtseins des Menschen. In diesem Sinne beteuert Foucault gleich in der Einleitung zu *Archäologie des Wissens*, dass der Einsatz der Figur des „Weder-noch“ – die Archäologie ist „weder dies noch das“¹⁸ – zwecks Distanznahme gegenüber den Doppeln des Menschen nicht als ein Akt der Negation anzusehen ist, sondern als eine *affirmative* Hervorhebung der Differenz, als das „Aushöhlen“ eines Zwischenraums, den das anthropologistische Wissen nicht zu fassen vermag. Dieses Verfahren der Distanzierung, das sich als eine „Erprobung

16 Siehe Kapitel 15 dieser Arbeit.

17 Genauer es darüber weiter unten im Kapitel 15 Abschnitt 50.

18 AW: 29.

der Grenze“¹⁹ artikuliert – genauer: als eine *Zurückschiebung der Grenzen der Nachbarschaften* und als das Freischaufeln eines Raumes der eigenen Existenz des archäologischen Diskurses –, führt schließlich zu einem „weißen Raum“²⁰, der als Ort des archäologischen Diskurses selbst dient. Jeden Augenblick nämlich nimmt der Text der *Archäologie des Wissens* „Distanz ein, stellt nach allen Seiten seine Maße fest, tastet nach seinen Grenzen, stößt sich an dem, was er nicht sagen will, höhlt Gräben aus, um seinen eigenen Weg zu definieren. In jedem Augenblick denunziert er die mögliche Konfusion. Er schiebt seine Identität von sich, nicht ohne vorher zu sagen: ich bin weder dies noch das. Zumeist ist das keine Kritik, keine Art zu sagen, daß jedermann sich rechts und links geirrt hat. Es ist die Definition eines singulären Ortes durch die Äußerlichkeiten seiner Nachbarschaften; statt die anderen zum Schweigen bringen zu wollen anhand der Präntention, ihre Worte seien vergeblich, ist es der Versuch, jenen weißen Raum zu definieren, von dem aus ich spreche und der langsam Form annimmt in einem Diskurs, den ich als noch so schwach und unbestimmt empfinde.“²¹

Auch die für die Archäologie konstitutive Wendung des Blickes beruht also auf einem Akt der *nichtpositiven Affirmation*: der Affirmation der Differenz zwischen den Doppeln des Menschen. Erst eine solche Affirmation vermag den („weißen“) Raum sichtbar zu machen, in dem sich der archäologische Diskurs selbst einrichten kann. Damit aber macht dieser Diskurs gewissermaßen die Krise der Subjektphilosophie sichtbar, die, historisch gesprochen, dem diskursiven Umfeld der archäologischen Arbeiten Foucaults, besonders der *Ordnung der Dinge*, eingeschrieben ist.²² Der archäologische Diskurs macht also die Differenz

19 Siehe VÜ: 38.

20 Bei dem merkwürdigen Ausdruck „espace blanc“ sollte beachtet werden, dass „blanc“ nicht nur „weiß“ bedeutet, sondern auch „leer“. Es handelt sich bei dem in diesem Ausdruck vorgestellten Bild nicht nur um das Weiß einer leeren Seite, sondern auch um die Leere einer weißen Seite. Insgesamt handelt es sich um einen von der Bedeutung sowie von jeglichem signifikanten Material leer gefegten Raum der Existenz von Sprache, der folglich erst dann in Erscheinung treten kann, wenn beide semiologischen Ebenen, des Signifikats wie auch des Signifikanten, reduziert werden. [Siehe AW: 162, siehe auch Kapitel 16 Abschnitt 56.4 der vorliegenden Arbeit.]

21 AW: 29/AS: 27 (m).

22 Auf diese der Archäologie innewohnende Verbindung zwischen der Krise der Wissensperiode des Menschen und der Kritik, die auf diese Krise wie auch immer antwortet, hat neuerdings Andrea Hemminger hingewiesen. Nach ihrer Einschätzung ergibt sich der Erfolg von Foucaults Archäologie der Humanwissenschaften aus „der Aktualität seines Buches. *Die Ordnung der Dinge*, wie der deutsche Titel dieses Opus Magnum lautet, ist Ausdruck und Reflexion der Krise des sinnstiftenden Subjekts und trifft damit ins Zentrum dessen, was zum damaligen Zeitpunkt die französische Republik des Geistes erschüttert hat.“ [Hemminger (2004): 23.] Diese Krise bricht ab Mitte der 50er Jahre aus und schlägt sich in den damals aktuellen philosophischen Debatten nieder: „Die Subjektphilosophie wird von der Generation Foucaults zunehmend als Sackgasse empfunden, das sinnstiftende Subjekt als Zentrum des Denkens in Frage gestellt. Es entsteht ein tiefer Graben, der die Jahre nach

zwischen den Doppeln des Menschen sichtbar, indem er nicht nur diese Differenz als Ort seiner eigenen Existenz ausweist, sondern zugleich diese Differenz durch seine eigene diskursive Existenz erst schafft. Seine Unterscheidungen und die darin erscheinende Krise des Unterschiedes zwischen zwei aufeinander folgenden Wissensepochen gehen daraus hervor, dass er sich selbst in diesem Unterschied einrichtet, aber auch durch seine schiere Existenz *als Diskurs* diesen Unterschied markiert, wahrnehmbar macht und, wie gesagt, überhaupt erst erzeugt. Genau darin besteht das Spezifische einer ‚archäologischen Kritik‘ am Menschen der Humanwissenschaften. Die von der Archäologie geleistete Kritik ist keine bloß ‚theoretische‘ Aufklärung über unreflektierte Voraussetzungen des humanwissenschaftlichen Denkens. Sie hat vielmehr den Charakter einer diskursiven Intervention: Die Archäologie kritisiert den Menschen der Humanwissenschaften, indem sie durch ihre schiere diskursive Existenz den Menschen zum Verschwinden bringt und sich im Raum der Abwesenheit des Menschen einrichtet. Während also ihr Diskurs den Tod des Menschen voraussagt, führt ihre eigene diskursive Existenz, die u. a. gerade in Gestalt dieser Prophezeiung stattfindet, den vorausgesagten Tod des Menschen herbei. Auf einer sprachontologischen Ebene erscheint also die Archäologie als eine *self fulfilling prophecy*. Dieser performative Zirkel zeigt sich als eine der möglichen Artikulationen des Archäologischen Zirkels. Im Sinne dieser Zirkularität äußert sich Foucault in der Einleitung zur *Archäologie des Wissens*, indem er die Diskontinuität als den Ort nicht nur des archäologischen Diskurses, sondern prinzipiell jedes historiographischen Diskurses vorstellt: „Der Begriff der Diskontinuität ist [...] vielleicht nicht einfach ein im Diskurs des Historikers gegenwärtiger Begriff, sondern wird von diesem insgeheim vorausgesetzt: *von wo aus könnte er in der Tat sprechen, wenn*

1955 von den vorausgehenden trennt. Dieser Umbruch vollzieht sich nicht lautlos, sondern mündet in einen heftigen Streit, der sich an der Frage des Menschen entzündet. [...] Am Menschen scheiden sich die Geister; er wird zum Dreh- und Angelpunkt einer Neuorientierung des Denkens. Und genau im Sog dieser Neuorientierung vermag *Ordnung der Dinge* ihre ungeheure Anziehungskraft zu entfalten. Sie ist gleichzeitig deren Ausdruck und Reflexion: Zeichen einer grundlegenden Krise der Philosophie, Zeichen einer Infragestellung der sinnstiftenden Instanz, des seine Evidenz verlierenden Grundprinzips, und bezeichnet insofern die Notwendigkeit einer Kritik – Prüfung des gesamten Denksystems.“ [*Ibid.*: 24.] Freilich wird damit keineswegs etwa der *Beginn* der modernen Krise der Subjektphilosophie insgesamt datiert. Vielmehr wird hier, wie die Autorin selbst bekennt, eine eher späte französische Variante dieser Krise genannt, die den aktuellen Anlass für Foucaults humanismuskritische Exkurse abgibt. Chronologisch gesehen, dürfte die Krise der Subjektphilosophie freilich wesentlich früher eingesetzt haben, etwa mit den sprachphilosophischen Überlegungen des jungen Nietzsche, denen die Grundzüge einer spezifisch archäologischen Wissensweise abzulesen ist, wie dies im Kapitel 13 der vorliegenden Arbeit ausgeführt wurde. Denn das Sichtbarwerden dieser Krise in den Unterscheidungen des jungen Nietzsche geht einher mit der Entdeckung eines neuartigen Raums des Denkens, des ontologischen Raums der Sprache, der den Ansatz- und Ausgangspunkt für Foucaults eigenen archäologischen Diskurs bildet.

nicht ausgehend von jenem Bruch, den ihm die Geschichte – und seine eigene Geschichte – als Gegenstand anbietet?“²³

Insgesamt kann der Ausdruck „nichtpositiven Affirmation“ als die Formel für eine *Kritik* im archäologischen Verständnis gelten: Kritik, an der ein Epochenbruch sichtbar wird; Kritik, die die Krise einer Wissensperiode bejaht, anhand von Unterscheidungen, in denen der Bruch mit dem vorangegangenen Denken festgeschrieben und sichtbar gemacht wird. Im nächsten Kapitel wird anhand eines Kant-Exkurses Foucaults Konzeption dieser kritischen Denkfigur vertieft.

23 AW: 18/AS: 17 (m). [Hervorh. v. Verf.]