

Kapitel 12: Sammelt sich die Sprache wieder?

41. Die Wiederkehr der Sprache

Dass das diskursgeschichtliche Geschick der Sprache in der anthropologistischen Moderne doch noch so etwas wie einen Abschluss findet und dass sich die Sprache nach ihrer Zerstreuung im neunzehnten Jahrhundert erneut sammelt, wird von Foucault mehrfach angedeutet. Im Folgenden versuchen wir, anhand einer Reihe exemplarischer Textstellen, die verstreuten Andeutungen Foucaults im Hinblick auf eine bevorstehende Wiederkehr der Sprache zu bündeln.

41.1 Wahnsinn und Literatur

Seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts manifestiert sich das Leben der Unvernunft nur noch im Aufblitzen von Werken wie Hölderlins, Nervals, Nietzsches oder Artauds, die unendlich irreduzibel auf jene Alienationen sind, die heilen, weil sie durch ihre eigene Kraft jenem gigantischsten moralischen Gefangenendasein widerstehen, das man gewöhnlich, wahrscheinlich in einer Antiphrase, die Befreiung der Irren durch Pinel und Tuke nennt.

Foucault¹

In *Wahnsinn und Gesellschaft* wird mehrfach das Motiv angestimmt, dass der Wahnsinn, der während des klassischen Zeitalters zum Verstummen gebracht wurde, in der modernen Lyrik wieder seine Stimme finde. „Was bereits der *Neveu de Rameau* anzeigte und nach ihm eine ganze Literaturmode, ist das Wiedererscheinen des Wahnsinns im Gebiet der Sprache, einer Sprache, in der es gestattet war, in der ersten Person zu reden und unter soviel nichtigen Worten und in der irren Grammatik ihrer Paradoxe etwas auszusprechen, was eine wesentliche Beziehung zur Wahrheit hatte.“² Während also Foucault im Rahmen seiner Archäologie der Humanwissenschaften eine Wiederkehr bzw. ein *Wiedererscheinen der Sprache* freilegt, beobachtet er im Rahmen seiner aller ersten Archäolo-

1 WG: 536

2 WG: 544.

gie, die er als eine Archäologie des Schweigens des Wahnsinns nennt³, ein *Wiedererscheinen des Wahnsinns* im Gebiet der Sprache. Die Sprache, die also in „ihrem multiplen Gewimmel“⁴ wiedererscheint, und nur in der Literatur völlig autonom, das heißt, völlig losgelöst von der Repräsentation erscheint, ist erst durch ihr Wiederscheinen und ihre Befreiung von dem Band der Repräsentation in der Lage, Sprache des Wahnsinns zu werden. Die moderne Lyrik ist in einem ganz besonderen Sinn die eigene Sprache des Wahnsinns, nachdem dieser während des ganzen klassischen Zeitalters verstummt war: „Jenseits des langen Schweigens in der klassischen Epoche findet der Wahnsinn also seine Sprache wieder.“⁵ Diese Sprache, die sich als „lyrischer Ausbruch“⁶ und als Artikulierung der „geheimen Wahrheiten des Menschen“⁷ meldet, gilt als Kritik und Aufhebung der Antinomien des wissenschaftlichen Diskurses. „In der unmittelbaren Totalität der poetischen Erfahrung und in der lyrischen Anerkennung des Wahnsinns“ sind die Antinomien des wissenschaftlichen Diskurses „bereits in der ungeteilten Form einer mit sich selbst versöhnten Dualität vorhanden.“⁸

Dasselbe Motiv taucht später in der Diskussion Foucaults mit den Dichtern von *tel quel* auf. Darin schreibt Foucault der modernen Dichtung die gleiche Rolle zu, die ehemals dem Wahnsinn zukam: Sie *überschreitet* die Grenzen der (wissenschaftlichen) Vernunft. „Nun gibt es den jeweiligen Kulturen entsprechend Grenzen [...] und infolgedessen Leute, die sie überschreiten, die stärker bereit sind, sie zu überschreiten, als die anderen, sowie Bereiche und Felder, in denen das Spiel von Grenze, Bestreitung und Überschreitung ganz besonders gewaltsam hervorbricht.“⁹ Die eigentümliche Sprachkritik der Literatur besteht nicht in der Feststellung und Festlegung von Grenzen, sondern vielmehr in der Missachtung, Bestreitung, Überschreitung von Grenzen. Findet also der Wahnsinn in der modernen Poesie „jenseits des langen Schweigens in der klassischen Epoche [...] seine Sprache wieder“, so besteht dies zuerst in der Infragestellung der Grenzen innerhalb der Sprache. Dazu gehören die Kritik der literarischen Gattungsgrenzen (wie Poesie und Roman) im Besonderen und der diskursiven Gattungsgrenzen zwischen Literatur und Wissenschaft im Allgemeinen.

Dazu gehört aber vor allem die Kritik jener sprachontologischen Grenzen, die in der Epoche des Menschen die Sprache in vier gegenseitig inkompatible Gestalten auseinander fallen ließen. Als Sprache des Wahnsinns erscheint also die moderne Literatur als eine radikale Kritik und tendenzielle Überschreitung und *Aufhebung* jener Grenzen, die in der Epoche des Menschen innerhalb des Raums der Sprache aufgetaucht sind, als die Sprache sich zerstreute infolge der Abdich-

3 WG: 8.

4 OD: 367.

5 WG: 544-547.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*

9 „Diskussion über die Dichtung [...]“, Foucault (1964), *Schriften I*, Nr. 23: 522f.

tung ihrer Schwellen. Als Kritik der ontologischen Grenzen der Sprache muss die Literatur dazu führen, dass sich die Sprache erneut sammelt: im Ausgang vom literarischen Gegendiskurs und gleichsam durch unsere diskursiven Handlungen hindurch. Der Preis dafür ist allerdings die Wahrheit selbst. Genau genommen handelt es sich dabei um die Preisgabe einer der ältesten und hartnäckigsten metaphysischen Unterscheidungen: derjenigen zwischen Wahrheit und Fiktion.¹⁰ Diese Tendenz meldet sich in der Romanliteratur des neunzehnten Jahrhunderts, namentlich bei Flaubert: als „ein zu höchster Intensität gesteigertes Wissen, das durch Genauigkeit und Detailfülle zur Rotglut gelangt und in einem Bild erstarrt. Wissen zu einer Szene gestalten [...] eine seltsame und schwierige Technik, die für Schriftsteller von Walter Scott bis Rosny zu den Träumen des 19. Jahrhunderts gehörte: dem Traum, Wirklichkeit in Fiktion zu verwandeln.“¹¹

41.2 Semiologie und Hermeneutik

In *Ordnung der Dinge* stellt Foucault fest, dass sowohl in der Renaissance als auch im klassischen Zeitalter Hermeneutik und Semiologie keineswegs als getrennte Zugänge zur Sprache erscheinen, sondern einander überlagert sind.¹² Das deutet darauf hin, dass in diesen Wissenswelten die Sprache in der *Einheit des Diskurses* existiert. In der Epoche des Menschen hingegen fallen Hermeneutik und Semiologie auseinander. Der humanwissenschaftliche Diskurs gabelt sich und die Sprache nimmt zwei unterschiedliche und gegenseitig inkompatible Seinsweisen an. Sie ist zugleich interpretierbarer *Ausdruck*, dem eine Hermeneutik beizukommen hat, und reduzierbare *Form*, die von einer Semiologie auf ihre Invarianz hin zu überprüfen ist. „Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts scheinen die Humanwissenschaften sich zwei Verpflichtungen auferlegt zu haben und zwei Postulaten zu gehorchen, die jeweils beide zugleich erfüllt werden müssen. Das eine ist die Hermeneutik, Interpretation oder Exegese; danach gilt es, den verborgenen Sinn zu entdecken. Das andere ist die Forderung nach Formalisierung; danach gilt es, das System, die strukturelle Invariante, das Netz der Gleichzeitigkeiten zu finden. In den Humanwissenschaften scheinen nun diese beiden Fragen derart in Konflikt zu geraten, dass der Eindruck entstehen möchte, sie müssten entweder das eine oder das andere sein, entweder Interpretation oder Formalisierung. Was ich nun unternommen habe ist genau die archäologische

10 Näheres dazu weiter unten im Kapitel 13.

11 „Eugène Sue, wie ich ihn liebe“, Foucault (1974), *Schriften III*, Nr. 224: 633-634.

12 Für die Renaissance gilt: „[...]das sechzehnte Jahrhundert hat Semiologie und Hermeneutik in der Form der Ähnlichkeit übereinandergelagert.“ [OD: 60.] Und für das klassische Zeitalter: „Wie im sechzehnten Jahrhundert überlagern sich ‚Semiologie‘ und ‚Hermeneutik‘, aber in einer anderen Form. Im klassischen Zeitalter treffen sie sich nicht mehr im dritten Element der Ähnlichkeit, sondern verbinden sich in jener der Repräsentation eigenen Kraft, sich selbst zu repräsentieren.“ [OD: 101/MC: 80.]

Untersuchung dessen, was diese Mehrdeutigkeit möglich gemacht hat; das heißt, ich habe den Ast gesucht, der sich da verzweigt.“¹³

Der gesuchte Ast, wie wir gesehen haben, ist der klassische Diskurs im Augenblick seines Verschwindens. Der Punkt, an dem sich der Ast verzweigt, ist der Augenblick der Trübung der Repräsentation und des Zusammenbruchs der Einheit des klassischen Diskurses. Die Inkompatibilität zwischen Sprache als Ausdruck und Sprache als Form gehört, wie wir bereits wissen, zur Konstellation einer vierfachen *Streue*, die die Seinsweise der Sprache im anthropologistischen Zeitalter ausmacht. Die gegenseitige Inkompatibilität von Hermeneutik und Semiologie, von Inhaltismus und Formalismus, Ontologie und Strukturalismus, die einen maßgeblichen Teil der kunst- und kulturwissenschaftlichen Diskurse des zwanzigsten Jahrhunderts gelenkt und bestimmt hat, signalisiert, dass die Sprache ihre ontologische Einheit verloren hat. Dennoch erscheint die Zerstreuung der Sprache in der Epoche des Menschen als ein Problem, das man gegen alle Versuche der voreiligen und falschen Reintegration der Sprache zu schützen hat und das erst einmal mit Entschlossenheit aufrechtzuerhalten bleibt. Und will man sich dem Problem der Zerstreuung und eventuellen Wiederkehr der Sprache stellen, dann nur auf der Ebene des *Seins der Sprache*. Es gilt damit also, „jeden Versuch einer Abschwächung dieses Problems mit aller Macht zu verhindern. Wenn man zum Beispiel die bekanntesten Begriffe des 18. Jahrhunderts, Schemata wie Ähnlichkeit und Kontiguität, zur Errichtung und Begründung der Humanwissenschaften heranzieht, dann erscheint mir das als eine intellektuelle Faulheit [...] Wir müssen uns das Problem des Seins der Sprache zur Aufgabe machen, damit wir nicht auf das Reflexionsniveau des 18. Jahrhunderts zurückfallen, also auf das Niveau des Empirismus.“¹⁴

Aus diesem Grund muss die Archäologie die Phänomenologie als den Versuch einer falschen Versöhnung zwischen Formalismus und Interpretation, zwischen dem Positivismus im Sinne von Comte und der Eschatologie im Sinne von Marx zurückweisen. Selbst die Literatur manifestiert den Gegensatz zwischen Form und Sinn in der Weise einer Spannung zwischen den zwei Tendenzen einer inhaltsbezogenen und einer formbezogenen Erzählweise. Und „wenn sie sich nicht recht zwischen den weichen Humanismen und dem reinen Sprachformalismus zu entscheiden vermag, so zeigt sich darin dieses für uns so grundlegende Phänomen, das uns zwischen Interpretation und Formalismus, zwischen dem Menschen und den Zeichen schwanken lässt.“¹⁵

13 „Michel Foucault, ‚Die Ordnung der Dinge‘ [Gespräch mit R. Bellour]“, Foucault (1966), *Schriften I*, Nr. 34: 647.

14 *Ibid.*: 651.

15 *Ibid.*: 650.

41.3 Formalisierung und Interpretation

Die anthropologistische Inkompatibilität der Seinsweisen der Sprache als Zielscheibe einerseits der Formalisierung und andererseits der Interpretation spaltet zwar zunächst und tendenziell das Feld des anthropologistischen Wissens in die widerstreitenden Lager der Strukturalisten und der Hermeneutiker. Dennoch scheint die Spaltung nicht radikal bzw. vollständig zu sein: Während bei der Formalisierung eine irreduzibel interpretierende Dimension sichtbar wird, scheint der Interpretation wiederum eine solche der Formalisierung zuzukommen. „Interpretation und Formalisieren sind die beiden großen Formen der Analyse unseres Zeitalters geworden. Tatsächlich kennen wir keine anderen. Aber kennen wir die Beziehungen der Exegese und der Formalisierung, sind wir fähig, sie zu kontrollieren und zu beherrschen? Denn wenn die Exegese uns weniger zu einem ersten Diskurs als zur nackten Existenz von etwas wie einer Sprache führt, wird sie da nicht gezwungen, lediglich die reinen Formen der Sprache auszusagen, noch bevor diese einen Sinn angenommen hat? Aber um das zu formalisieren, was man für Sprache hält, muss man da nicht ein Minimum an Exegese praktiziert haben, als bedeuteten diese etwas? Die Trennung zwischen Interpretation und Formalisierung bedrängt uns heute tatsächlich und beherrscht uns. Aber sie ist nicht streng genug, die von ihr gezeichnete Gabelung dringt nicht tief genug in unsere Kultur ein, ihre beiden Zweige sind zu gleichzeitig, als dass wir auch nur sagen könnten, dass sie eine einfache Wahl vorschreibt und uns auffordert, zwischen der Vergangenheit, die an den Sinn glaubte, und der Gegenwart (der Zukunft) zu wählen, die den Signifikanten entdeckt hat. Es handelt sich in der Tat um zwei korrelative Techniken, deren gemeinsamer Boden der Möglichkeit durch das Sein der Sprache gebildet wird, so wie es sich an der Schwelle des modernen Zeitalters konstituiert hat.“¹⁶ Soll der archäologische Diskurs eine Kritik des Strukturalismus beinhalten, soll er gar eine *poststrukturalistische* Perspektive eröffnen – nicht am Leitfaden etwa einer radikalisierten (semiologischen) Analyse der sprachlichen *Form* oder einer (hermeneutischen) Einkreisung des sprachlichen *Sinnes*, sondern vielmehr einer *Ontologie der Sprache* –, dann ist dies kaum überbietbarer zum Ausdruck zu bringen, als in diesem Zitat. Gleichermassen gegen die „Vergangenheit“ des Sinnes und die „Zukunft“ der Form eingestellt, erscheint die Archäologie als ein „unzeitgemäßes“ Denken im Stil des jungen Nietzsche.

Entscheidend an der eben zitierten Feststellung Foucaults ist, dass sie den zwei anthropologistisch inkompatiblen Verfahren der Formalisierung und der Interpretation eine gemeinsame Bedingung der Möglichkeit zuspricht: die Loslösung zwischen Sprache und Repräsentation an der Schwelle zwischen dem klassischen Zeitalter und der Epoche des Menschen. Darin liegt die Erklärung dafür,

16 OD: 364.

dass sich Formalisierung und Interpretation stets vermischen und sich gegenseitig verunreinigen müssen, sowie für die unterirdischen und unbeherrschbaren Verbindungen zwischen ihnen, die irreduzibel sind, da gerade ihre ‚Inkompatibilität‘ so etwas wie ein *Medium* bildet, in dem der gemeinsame sprachontologische Bedingungsboden von Formalismus und Interpretation sichtbar werden kann. Deshalb erscheint einerseits jede Annäherung zwischen Formalisierung und Interpretation als ein erster Schritt in die Richtung einer erneuten Sammlung der Sprache. Deshalb werden andererseits Formalisierung und Interpretation erst im Rahmen jener nachklassischen Seinsweise der Sprache ununterscheidbar, die darin besteht, dass sich die Sprache radikal von der Herrschaft der Repräsentation gelöst hat, um in der Domäne der Literatur und erst recht im Rahmen der bevorstehenden und erneuten Sammlung der Sprache zu einem *fiktionalen* Diskurs manifest zu werden. Im gesammelten Sein der Sprache sind die Sprache als Form und die Sprache als Sinn nicht nur nicht mehr inkompatibel, sondern vielmehr von einander untrennbar.

Deshalb muss die Archäologie, wie im eben zitierten Textbeispiel, feststellen, dass bereits in ihrem eigenen diskursiven Umfeld eine Problematisierung der strengen Gegensätzlichkeit von Formalisierung und Interpretation eingesetzt hat. Damit beginnt der eigenartige, neuartige, *heterotope*¹⁷ Raum der Sprache in Erscheinung zu treten, in dem die Gesamtheit ihrer vierfachen Seinsweise und ihres vierfachen Spiels mit der anthropologistischen Erkenntnis gesichtet werden kann. Genau in diesem Vorgang meldet sich aber auch der Tod des Menschen, und damit das Aufkommen einer Wissensweise, die nicht mehr der Fundierung in einem transzendentalen oder einem empirischen Subjekt bedarf.

41.4 Nietzsche, Mallarmé und die Literatur

1.

Es wurde bereits die Vermutung ausgesprochen¹⁸, dass der Ort, an dem im zwanzigsten Jahrhundert die Fragen nach der Sprache auftauchten, zugleich der Ort ist, an dem sich die Sprache sammelt, indem sich da ihre inkompatiblen Gestalten einfinden. Zunächst fällt auf, dass dieser Ort kein anderer ist, als derjenige des archäologischen Diskurses selbst.¹⁹ Was ist aber das für ein Ort, in welchem

17 Dieser heterotope Raum soll im Verlauf dieses vierten Teils der vorliegenden Arbeit als der *ontologische Raum der Sprache* mehrfach zur Sprache gebracht werden. [Zur Heterotopie siehe OD: 20 und „Des espaces autres“, Foucault (1967), DE IV, Nr. 360: 752-762. Siehe auch Gehring (1994) und Mazumdar (1998): 25 ff.]

18 Siehe Abschnitt 40 dieser Arbeit.

19 Es wird am Ende dieser Arbeit im Kapitel 16 Abschnitt 56.5 darauf hingewiesen, dass dieser Ort die Ebene der *Aussage* und der Raum der *diskursiven Formation* ist. Erst auf der Ebene der *Aussage* wird sichtbar – anhand eines Schwellenspiels, das Foucaults gegen Ende von *Archäologie des Wissens* erwähnt –, wie die Fragen nach der Sprache als Objekt, Ausdruck, Form, sowie als reines literarisches Sein im Raum der diskursiven Formation auftauchen. Dabei wird deutlich, dass diese vier

Verhältnis steht er zum allgemeinen Diskurs über den Menschen? Bekanntlich wird in *Ordnung der Dinge* dieser Ort (der Fragen nach der Sprache und zugleich der erneuten Sammlung der anthropologistisch zerstreuten Sprache) im Zwischenraum zwischen Nietzsches Frage *Wer spricht?* und Mallarmés Antwort *Die Wörter selbst!* angesiedelt: „Auf jene Frage Nietzsches: Wer spricht? antwortet Mallarmé und nimmt seine Antwort immer wieder auf, indem er sagt, dass das, was spricht, in seiner Einsamkeit, seiner zerbrechlichen Vibration, in seinem Nichts das Wort selbst ist – nicht die Bedeutung des Wortes, sondern sein rätselhaftes und prekäres Sein [...] Es ist durchaus möglich, das alle die Fragen [nach Wesen und Funktion der Sprache], die gegenwärtig unsere Neugier beschäftigen [...], [...] sich heute in dem nie ausgefüllten Zwischenraum zwischen der Frage Nietzsches und der Antwort stellen, die ihm Mallarmé gegeben hat.“²⁰

2.

In diesem Zwischenraum wird eine Sprache manifest, deren Seinsweise in der Handlung der Selbstaussage einer Aussage besteht. Auf die Frage „Wer spricht?“ gibt Nietzsche in *Genealogie der Moral* seine berühmte Doppelantwort. Es spricht entweder der Gute, der sich selbst als den Guten und Vornehmen benennt und seinen Gegensatz, den *Schlechten*, kaum noch wahrnimmt. Oder es spricht der Gute, der sich selbst erst aus seinem Gegensatz – den er den *Bösen* nennt – als *den Guten* herleitet. Während dieser letztere Gute der Schlechte der Vornehmen ist, sind die Vornehmen sein Böser.²¹ Spricht der Gute aus dem Gegensatz *Gut-Schlecht* heraus, dann nur, weil er *zuvor noch* sich selbst als *den Guten* bezeichnet. Von diesem Akt der Selbstbejahung, worauf nach Nietzsche eine *aktive* Haltung wesentlich beruht, leitet der Gute seinen Gegensatz, den *Schlechten*, ab. Dagegen bezeichnet sich der Gute aus dem Gegensatz *Gut-Böse* heraus zwar auch als *den Guten*, aber erst *nachdem* er seinen Gegensatz als *den Bösen* bestimmt hat. Er leitet somit seinen eigenen Wert von demjenigen seines Gegners ab und begibt sich folglich von vornherein in eine wertpolitische Abhängigkeit von demselben. In einem perspektivistischen Diskurs gibt es keinen übergeordneten Ort der Neutralität. Indem also Nietzsche in der ‚abhängigen Selbstbejahung‘, die die Verneinung des Anderen voraussetzt, eine *sklavenhafte* oder *reaktive* Haltung erkennt, spricht er selbst von der Perspektive der *Vornehmen* aus.

Der Satz *Ich bin gut* ist also zweideutig, je nachdem, ob ihn der Vornehme oder der Sklave ausspricht, ob er also Ausdruck einer aktiven oder einer reaktiven Haltung ist. Derselbe Satz kann also entweder als Ausdruck der Bejahung des Selben funktionieren – dann ist er ein vornehmer Satz – oder umgekehrt als Ausdruck der Verneinung des Anderen, dann ist er ein reaktiver Satz.

Seinsweisen der Sprache Formen der Reduktion und Einengung der *Aussage* im archäologischen Verständnis sind.

20 OD: 370.

21 „Erste Abhandlung: ‚Gut und Böse‘, ‚Gut und Schlecht‘“ in Nietzsche (1887): 257-289.

3.

Aus dieser Verschränkung von Sprache und Macht, die in Nietzsches genealogischer Reflexion manifest wird, entnimmt Foucault den entscheidenden sprachontologischen Hinweis: „Für Nietzsche handelte es sich nicht darum, was Gut und Böse in sich seien, sondern wer bezeichnet wurde oder vielmehr *wer sprach*, als man, um sich selbst zu bezeichnen, *agathos* sagte, und *deilos*, um die anderen zu bezeichnen. Nämlich in dem, der den Diskurs *hält* und – noch tiefer – das Sprechen *besitzt*, versammelt sich die ganze Sprache.“²² Der also, der das Sprechen besitzt, ist zugleich der Raum, in dem sich die Sprache versammelt. Anstelle der Subjektivität im Sinne einer transzendentalen Instanz diesseits des Diskurses taucht also ein *Raum* auf, in dem sich die Sprache versammelt.²³ Folglich lässt sich Nietzsches Frage *Wer spricht?* umschreiben als die Frage *Von wo aus wird gesprochen?* oder *Wo versammelt sich die Sprache?* Die Frage nach dem, der das Sprechen besitzt ist nicht eine Frage nach der *Subjektivität*, die den Diskurs hält, sondern vielmehr nach dem Raum, in dem sich die Sprache versammelt.

Die Archäologie unternimmt an dieser Stelle eine bemerkenswerte Zusammenziehung von Sprache und Macht. Indem der Vornehme sich bejaht und sich den Guten nennt, vollzieht er die Bewegung des Besitzens bzw. der Appropriation des Diskurses und löst die Bewegung der Versammlung von Sprache aus. Die spezifisch *genealogische* Frage Nietzsches nach dem, der spricht, geht also nach archäologischer Lesart davon aus, dass die Besitznahme des Diskurses ein vornehmer Akt ist, dass dadurch die Sprache ihre Einheit erlangt, dass also kein aktives Sprechen möglich ist, ohne dass die Sprache im Augenblick und im Akt dieses Sprechens sich versammelt. Die anonyme Macht der Besitznahme des Diskurses ist untrennbar vom anonymen Akt der Versammlung von Sprache. Man hört an der zitierten Stelle aus *Ordnung der Dinge* gleichsam den genealogischen Herzschlag des archäologischen Diskurses. Der Diskurs, der immer ein gehaltener Diskurs ist, ist ein *machtartiges* Geschehen. Das Wissen, das im Diskurs organisiert wird, ist untrennbar von der Macht, deren strategische Linien den Diskurs durchziehen und die Sprache zu einer paradoxen heterotopen ‚Einheit‘

22 OD: 370.

23 Wir werden im Kapitel 13 dieser Arbeit sehen, in wie fern dieser für eine Genealogie der Moral unerlässliche Raum der Sammlung der Sprache vom jungen Nietzsche im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Rhetorik ‚entdeckt‘ wurde. In *Archäologie des Wissens* wiederholt Foucault dieses Motiv, indem er den Raum, von dem aus er spricht, dem (ontologischen) Raum des Diskurses gleichsetzt und diesen Raum charakterisiert als „jenen weißen Raum [...], von dem aus ich spreche und der langsam Form in einem Diskurs annimmt, den ich als noch so schwach und unbestimmt empfinde.“ [AW: 30.] Am Ende vom Kapitel 13 der vorliegenden Arbeit, im Abschnitt 46.4 (7), wird dieser Raum als ein *Medium des Vergleichs* herausgestellt, das vom jungen Nietzsche als eine *Mittelkraft und Mittelsphäre*, als ein „künstlerisch schaffendes Subjekt“, das an die Stelle Gottes tritt, gekennzeichnet wird. Was also nicht nur bei Foucault, sondern auch bei Nietzsche stattfindet, ist eine *genealogische Gleichsetzung von Raum und Subjektivität*.

versammelt. Oder, in anderen Worten: Das Wissen wird organisiert von einem Diskurs, der seinerseits auf die Macht angewiesen ist, um im Augenblick des Gesprochenwerdens aus einer Zerstreuung inkompatibler Seinsweisen der Sprache zu einem Diskurs konsolidiert zu werden. Dieses Motiv des Diskurses als einer Macht/Wissen-Verflechtung wird bekanntlich in den siebziger Jahren von Foucault aufgenommen und zu seiner Analytik der Macht entwickelt.²⁴

Nietzsches Frage ist zwar dem Wortlaut nach kaum zu unterscheiden von der subjektphilosophischen Frage nach der Urheberschaft von Handlungen im Allgemeinen und der Sprechhandlung im Besonderen. Doch liegt ein wesentlicher Unterschied darin, dass Nietzsches Frage – gemäß ihrer archäologischen Lesart – die Ebene des Diskurses nicht verlässt. Die Sprachtatsachen werden nicht auf die nichtsprachliche Ebene des Subjekts zurückgeführt, sondern auf einen *Raum*, der aus den Seinsweisen der Sprache den Diskurs hervorgehen lässt. Das Subjekt wird nicht als transzendente oder empirische Ursache diverser Handlungen erfasst, sondern umgekehrt: Es erscheint als Effekt des Sprechens, es ergibt sich erst aus der Aussage „Ich bin gut“, vorausgesetzt, dass diese nicht als ein linguistisch isolierter Satz betrachtet wird, sondern als eine Aussage, die im Diskurs- und somit auch Machtraum zwischen den Vornehmen und seinem Gegensatz auftaucht und – nach Foucaults späterer Präzisierung in *Archäologie des Wissens* – eine bestimmte Subjektposition mit sich führt, die ein Individuum einnehmen muss, sobald es die Aussage äußert.

4.

Ebenso verhält es sich mit der Antwort Mallarmés auf Nietzsches Frage: *Wer spricht? – Die Wörter selbst!* In dieser Antwort ist die gleiche diskursive Reflexivität angesprochen, die von der vornehmen Subjektivität vollzogen wird, die zu sich selbst „gut“ sagt und sich damit selbst affiziert und zum Raum der Sammlung von Sprache macht. Die Wörter, die selbst sprechen, sind Wörter, die zugleich sprechen und gesprochen werden, in der Bewegung des Gesprochenseins aus sich selbst hervorgehen und sprechend sich selbst bejahen. Anstelle des raumartigen Subjekts, das zu sich selbst „gut“ sagt, haben wir die Sprache, die sich selbst affiziert, nach dem Modell, den Foucault in seinem Aufsatz über Blanchot aufgestellt hat: *Ich spreche*.²⁵ Dieser Typ der Selbstaffirmation von Sprache findet im literarischen Gegendiskurs statt. Darin braucht die Sprache „nur noch in einer ständigen Wiederkehr sich auf sich selbst zurückzukurven, so als könnte ihr Diskurs nur zum Inhalt haben, ihre eigene Form auszusagen. Sie

24 Vor diesem Hintergrund erscheinen die Tendenzen in der Foucault-Rezeption, die archäologischen Analysen allzu säuberlich von den genealogischen und die einen gegen die anderen auszuspielen als zweifelhaft. [Näheres dazu im Kapitel 13, Anm. 3 dieser Arbeit.] In diese Richtung gehört beispielsweise Dreyfus' und Rabinows aporetische Interpretation von Foucaults Archäologie unter dem Titel „Die Illusion des autonomen Diskurses“. [Dreyfus/Rabinow (1982).]

25 Siehe DA.

wendet sich an sich selbst als schreibende Subjektivität, oder sie sucht in der Bewegung, in der sie entsteht, das Wesen jeder Literatur zu erfassen, und so konvergieren alle ihre Fäden zu der feinsten – besonderen, augenblicklichen und dennoch absolut universalen – Spitze, zum einfachen Akt des Schreibens.“²⁶ Die literarische Sprache „wendet sich an sich selbst als schreibende Subjektivität“ und die Wörter, die gemäß Mallarmés Antwort *selbst* sprechen, führen die Handlung des Sprechens nicht auf ein ursächliches Subjekt des Sprechens zurück, sondern auf das Sprechen selbst, womit, in der Doppelung dieser reflexiven Rückwendung der Sprache der eigentümliche Raum des Sprechens sichtbar wird.

5.

In dem Augenblick, in dem das *Ich spreche* gesprochen wird, wendet sich die Sprache auf sich selbst zurück, und das Subjekt löst sich in Raum auf. In ihrer kreisenden Bewegung geht die Sprache aus ihrem Gesprochensein hervor, und als ihre Quelle erscheint nicht mehr das Subjekt, sondern der Raum ihres Selbstverhältnisses. So erscheint die „inhaltslose Leere des ‚Ich spreche‘ [...] [als] eine absolute Eröffnung, durch die sich die Sprache ins Endlose verströmen kann, während das Subjekt, das sprechende ‚Ich‘, sich zerstückt, sich zerstreut und auflöst, um in diesem nackten Raum zu verschwinden.“²⁷

Der Diskurs dieses *Ich spreche* ist losgelöst von jeder präexistierenden Welt. Sie ist weder eine Sprache der Repräsentation von Welt, noch eine Sprache der Kommunikation unter Subjekten. Sie „ist also nicht mehr Diskurs und Mitteilung eines Sinns, sondern Ausbreitung der Sprache in ihrem rohen Sein, Entfaltung reiner Äußerlichkeit; und das sprechende Subjekt ist nicht so sehr der Verantwortliche des Diskurses (derjenige, der ihn hält, in ihm behauptet und urteilt, der sich in einer zu diesem Zweck angewandten grammatikalischen Form repräsentiert), als vielmehr die Nichtexistenz, in deren Leere die Sprache sich endlos ergießt.“²⁸

Die Abwesenheit des Subjekts, die Abwesenheit einer repräsentierten Welt, die Leere oder Raum, aus dem die Sprache in ihrer schieren Existenz hervorgeht, zeigen sich auf Grund einer doppelten Reduktion: Reduktion des Gegenstands des Sprechens, Reduktion des sprechenden Bewusstseins.²⁹ Was übrig bleibt, ist nur noch die ‚reine‘ Selbstaussage des *Ich spreche*. Im Element dieser reinen diskursiven Reflexion, die ein Modell abgibt für die Seinsweise der literarischen Sprache in ihrer radikalen Loslösung von der Repräsentation, kommen die übrigen Streumomente der anthropologistisch zerstreuten Sprache überein. Denn im *Ich spreche* ist diese Aussage ihr eigenes *Objekt* und die *Form*, durch die hindurch sie sich als Objekt zeigt. In ihrer Doppelung aus Form und Objekt ist sie aber auch der *Ausdruck* der hintergründigen Tatsache, dass hier gesprochen wird, während gesagt wird, dass hier gesprochen wird. Im Raum der *literarischen*

26 OD: 366.

27 DA: 55.

28 *Ibid.*

29 Siehe Kapitel 16, Abschnitt 56.4 dieser Arbeit.

Seinsweise der reflektierten Aussage lässt sich das Gesamtspiel der Sprache als *Objekt*, als *Form* und als *Ausdruck* vernehmen.

41.5 Von Dokumenten und Monumenten

In der Einleitung zu *Archäologie des Wissens* führt Foucault die diskontinuierliche Historiographie im Allgemeinen, wozu auch die Archäologie selbst gehört, auf einen Vorgang der Monumentarisierung der Dokumente. Es handelt sich dabei um einen Prozess der Neutralisierung, die das historische Dokument von allen nichtdiskursiven Ebenen systematisch löst. Auf Grund dieser Neutralisierung erscheint das Dokument nicht mehr als Spur einer erloschenen Stimme, folglich nicht als Gegenstand einer möglichen *Interpretation*. Es erscheint auch nicht mehr als eine Ausbreitung von Zeichen, die den Blick auf eine Welt tatsächlich da gewesener Dinge gewähren soll, folglich nicht als Gegenstand einer möglichen *Formalisierung*. Das Dokument erscheint auf Grund seiner Neutralisierung auch nicht als bloßes philologisches Objekt, denn es geht in seinem historiographischen Gebrauch um den *historischen* Einsatz von Sprache zur Produktion von Wissen. Die Neutralisierung führt dazu, dass das Dokument weder auf ein Bewusstsein, noch auf eine vergangene empirische Welt, sondern auf seine eigene philologische Materialität verweist. Die Sprache des Dokuments erscheint nicht mehr als Sinn, als Form, als grammatikalische Struktur, sondern in ihrem historischen Sein, als *Monument*. In dem Augenblick, in dem sich die Sprache sammelt, indem ihre anthropologisch zerstreuten Seinweisen im Element der Neutralisierung zurückgewiesen werden, tendiert die Geschichtsschreibung zu einer Archäologie, von der die Dokumente als Monumente behandelt werden.

42. Der ontologische Raum der Sprache

1.

In *Ordnung der Dinge* heißt es: „In einem einzigen Raum das große Spiel der Sprache wiederzufinden, könnte ebenso heißen, einen entscheidenden Sprung zu einer völlig neuen Form des Denkens zu machen, wie auch, einen im vorangegangenen Jahrhundert eingeführten Wissensmodus in sich selbst abzuschließen.“³⁰

Es handelt sich bei dieser Aussage nicht um eine dunkle theoretische Sehnsucht oder eine versteckte oder indirekte Prognose. Vielmehr handelt es sich bei dieser Aussage um eine reflexive Bezugnahme auf das Sprach- und Wahrheitsspiel, in dessen Element sich die archäologische Analyse selbst bis zu diesem Punkt in diesem Buch bewegt hat. Diese Aussage beinhaltet also so etwas wie eine *diskursive Reflexion* über das Programm einer sprachontologisch gelenkten Freilegung der Transformationsebenen in der Geschichte der modernen humanwissenschaftlichen Diskurse.

Man könnte diesem eher beiläufig in die archäologische Erzählung eingestreuten reflexiven Splitter einen ähnlichen Status einräumen, den Foucault Raymond Roussels autobiographischem Bericht zuschreibt, den der Schriftsteller an der Schwelle seines Todes verfasst hat. Auch die Archäologie konstituiert sich von ihrem Selbstverständnis her an einer Schwelle: der Schwelle des Todes des Menschen inmitten eines Epochenbruchs, der über die anthropologistische Wissensweise hinausführt. Diese Schwelle oder Diskontinuität ist einerseits der Ausgangspunkt der Archäologie: Sie bezeichnet das historische Apriori des archäologischen Diskurses. Sie ist andererseits der von der Archäologie generierte Gegenstand ihres eigenen Diskurses. Als Diskontinuität ist diese Schwelle sowohl der Archäologie vorgängig, als auch ihr nachträglich. Ihr haftet die gleiche zirkuläre Paradoxie an, die Foucault der Diskontinuität im Allgemeinen in Bezug auf die Geschichtsschreibung zuspricht. Denn der Begriff der Diskontinuität ist im Allgemeinen nicht nur „ein im Diskurs des Historikers gegenwärtiger Begriff, sondern wird von diesem insgeheim vorausgesetzt: von wo aus könnte er in der Tat sprechen, wenn nicht ausgehend von jenem Bruch, den ihm die Geschichte – und seine eigene Geschichte – als Gegenstand anbietet?“³¹

In dem Text, in dem Roussel an der Schwelle seines eigenen Todes sein Schreibverfahren ‚offenbart‘, findet eine Reflexion statt, die sich verdunkelt und auflöst, je geringer der zeitliche Abstand zwischen dem Gegenstand und der Gegenwart des Berichts wird. So lassen sich die frühesten Texte wesentlich leichter bestimmen als die neuesten: „Im Vordergrund steht das plakative Verfahren, das für die Anfangstexte bestimmend ist [...] Am Horizont, dort, wo die Sprache sich mit der Zeit verliert, tauchen die neueren Texte [...] nur noch als Punkte auf.“³² Und die Worte des aktuellsten Textes „liegen bereits jenseits des Horizontes und lassen sich lediglich durch das, was sie nicht sind, ausfindig machen.“³³ Ähnlich ergeht es der archäologischen Reflexion selbst. Der chronologische Bericht über die Seinsweisen der Sprache verdunkelt sich mit der Annäherung an die Seinsweise der Sprache im archäologischen Diskurs selbst. „Durch eine vollständige Rotation wird das Nächste zum Fernsten. Es ist, als könnte Roussel seine Rolle als Führer nur in den ersten Windungen des Labyrinths spielen und als müsste er sie aufgeben, sobald der Weg sich dem Mittelpunkt nähert, wo er selber steht und die Fäden in ihrer größten Verwicklung oder – wer weiß? – in ihrer größten Einfachheit zusammenhält.“³⁴ Man muss Textstellen wie diejenige, die am Eingang des vierten Teils der vorliegenden Arbeit zitiert wurde – denen man einen ‚prophetischen‘ Ton bescheinigt hat³⁵ – als mehr oder weniger

31 AW: 187/AS: 17 (m)

32 RR: 7.

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*: 7-8.

35 Siehe Bürger (2000): S. 117. Bürger vermag bei Foucault nicht Weiteres zu konstatieren, als ein essayistisches Vorgehen und, damit zusammenhängend, einen „prophetischen Ton“, wo es tatsächlich um nichts anderes geht als eine systematische

unbeholfene Versuche einer *diskursiven Reflexion* ansehen. Bei solchen Textstellen ergeht es Foucault nicht anders als Roussel: Der Spiegel zeigt nicht nur, er verbirgt auch. „Der Spiegel, den Roussel [...] seinem Werk vorhält und *vor* das Werk hält, ist von sonderbarer Magie: Er drängt die Hauptgestalt in den Hintergrund, wo die Linien sich verwirren, rückt den Ort der Offenbarung möglichst weit weg, holt aber, gleichsam für die extremste Kurzsichtigkeit, das heran, was dem Augenblick, in dem die Offenbarung spricht, am fernsten ist.“³⁶ Schließlich fasst Foucault in aphoristischer Kürze das Entscheidende an einer *diskursiven Reflexion* zusammen: „Je näher die Offenbarung sich selbst kommt, desto tiefer verstrickt sie sich in ein Geheimnis.“³⁷ Diese eigentümliche Gesetzmäßigkeit führt dazu, dass die historisch ferner liegende Episteme der Renaissance innerhalb der wenigen Seiten eines der kürzesten Kapitel von *Ordnung der Dinge* freigelegt werden kann, mit einer Knappheit und Klarheit, die eine Besprechung des zeitlich näher liegenden archäologischen Diskurses selbst niemals erreichen kann, nicht einmal im Rahmen eines ganzen Buches von der Länge der *Archäologie des Wissens*.

Im engen Zusammenhang mit dieser Aufgabe der diskursiven Reflexion erscheinen die Ausführungen in *Archäologie des Wissens* nicht länger nur als methodologischer Rückbezug und eine darauf folgende Korrektur und Verbesserung der bisher gebotenen Analysen. Vielmehr handelt es sich um eine Fortsetzung der Analysen in *Ordnung der Dinge*, die von ihrem ausdrücklichen Programm her bei der Epoche des Menschen und damit auch den Humanwissenschaften Halt machten.³⁸ Diese Darstellung wird in *Archäologie des Wissens* bis in die postanthropologistische Epoche der Archäologie selbst fortgesetzt. Welche Seinsweise der Sprache, welche Beziehung zwischen dem Sein und der Sprache bestimmt die archäologischen Analysen selbst? Welche Seinsweise der Sprache konstituiert ihren Postanthropologismus?

Diese Fortsetzbarkeit der archäologischen Geschichtsschreibung zwecks Entfaltung einer archäologischen Analyse, die die bisher vorgefallenen Beispiele der archäologischen Analyse selbst – Analyse des Diskurses der Vernunft über den

Verdunkelung im Rahmen einer spezifisch *diskursiven Reflexion*: „Das Vorgehen darf im strengen Sinne ein essayistisches heißen. Der Gedanke liegt dem Text nicht voraus, sondern entsteht in ihm. Das gibt den frühen Texten Foucaults ihre eigentümliche Unbestimmtheit und manchen von ihnen sogar einen prophetischen Ton.“ [*Ibid.*] Wie es aus der bisherigen Darlegung hoffentlich hervorgeht, ist die Sachlage komplexer zu beschreiben als eine „allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Schreiben“. Es handelt sich zwar um die Abwesenheit eines originären sprechenden und schreibenden Subjekts, was ein essayistisches Vorgehen nahe legt. Dennoch sind Stil und Ton der archäologischen Rede von einer eigentümlichen diskursiven Notwendigkeit beherrscht. Wir halten es für fruchtbarer, da, wo sich die Sprache zu verlieren beginnt, eine diskursgeschichtliche Erklärung zu suchen, statt einen ‚Ton‘ festzustellen, sei dieser ‚dunkel‘ oder ‚prophetisch‘.

36 RR: 8.

37 *Ibid.*

38 Siehe dazu Kapitel 16 Abschnitt 53.

Wahnsinn, Analyse des medizinischen Diskurses an der Schwelle der Geburt der modernen Klinik, Analyse der Diskurse, deren Transformationen zu den humanwissenschaftlichen Diskursen führten – zum Gegenstand nimmt, hat zur Voraussetzung, dass die Ebene der Sprache zugunsten der Ebene des Diskurses reduziert wird.

Aber was heißt ‚Sprache‘? Wie sämtliche ‚Begriffe‘ in Foucaults Diskurs ist auch der Begriff der Sprache in seiner konstitutiven Homonymie zu betrachten. ‚Sprache‘ heißt, wie in der vorliegenden Arbeit zu sehen war, in unterschiedlichen Epochen des Diskurses Unterschiedliches.³⁹ Die ‚Sprache‘ aber, von der sich die Archäologie distanzieren muss, um sich überhaupt als archäologische Analyse zu konstituieren, ist die Sprache in ihrer philologisch-linguistischen Objektivität, ihrer Formalisierbarkeit und ihrer Interpretierbarkeit, sprachontologisch gesprochen: Sprache in ihrer anthropologistischen Zerstreuung. Die archäologischen Begriffe der Aussage und der diskursiven Formation müssen also die anthropologistischen Grenzen, die um den Status der Sprache im neunzehnten Jahrhundert gezogen wurden, überschreiten.⁴⁰

Der archäologische Begriff des Diskurses, der sich von dem klassischen Begriff des Diskurses unterscheidet⁴¹ – auch hierin ist die Homonymie selbst des Diskursbegriffs zu erkennen: Diskurs ist eben nicht Diskurs – muss sich von al-

39 Die Nichtbeachtung der grundlegenden Rolle der Homonymie in Foucaults terminologischer Praxis führt zu einer gewissen Ratlosigkeit in der Sekundärliteratur. Siehe Waldenfels (1988) oder Frank (1984): 25-43. Siehe auch Geisenhanslücke: „Die Schwierigkeiten, Foucaults Theorie auf das Verfahren der ‚Diskursanalyse‘ zu zentrieren, zeigt bereits die unterschiedliche Verwendung, die der Begriff des Diskurses in der *Ordnung der Dinge* und der *Archäologie des Wissens* erfährt. Wie Waldenfels hervorgehoben hat, gebraucht Foucault den Ausdruck ‚Diskurs‘, den er in *Archäologie des Wissens* zum zentralen Gegenstand seiner Theorie zu erklären sucht, in der *Ordnung der Dinge* ‚zunächst noch in recht speziellem Sinne zur Kennzeichnung der klassischen Episteme‘. Die Autonomisierung des Diskursbegriffes zum universalen Gegenstand der Archäologie lässt damit kritische Fragen offen, die immer dann vernachlässigt werden, wenn Foucaults Werk eine innere Kohärenz zugesprochen wird, die dieses faktisch nicht besitzt.“ [Geisenhanslücke (1997): 34.] Diese Schwierigkeiten einer terminologischen Fixierung des Diskursbegriffs, die ich auf so etwas wie eine konstitutive ‚Diskursvergessenheit‘ in der Foucault-Rezeption zurückführen möchte, erübrigen sich, berücksichtigt man die sprachontologischen Epochen, die Foucaults archäologische Historiographie sichtbar macht, sowie die daraus hervorgehenden Homonymisierungseffekte. So sind Ausdrücke wie Wahnsinn, Krankheit, Sprache, Leben, Arbeit alle Ausdrücke, die im ontologischen Gleitraum der Sprache und im Verlauf einer Geschichte der Seinsweisen der Sprache unterschiedliche Bedeutungen und Funktionen erhalten. Diesem sprachontologisch bedingten ‚Homonymisierungsdruck‘ ist auch Foucaults Diskursbegriff – so ‚grundlegend‘ dieser auch sein mag – unterworfen.

40 Die kreisende Rückläufigkeit einer solchen Formulierung ist ein Effekt des archäologischen Zirkels: Die Bedingung der Konstitution der archäologischen Analyse ist die Überschreitung der Grenzen, die von eben der bereits konstituierten archäologischen Analyse aufgedeckt werden.

41 Darauf wird im letzten Kapitel der vorliegenden Arbeit noch näher einzugehen sein.

len vier anthropologistischen Streumomenten der Sprache distanzieren: von der Sprache als *Objekt*, der Sprache als *Form*, der Sprache als *Ausdruck* und der Sprache im Element ihrer *literarischen* Selbstbezüglichkeit nach dem Modell *Ich spreche*. Der Diskurs ist weder endliches, kritisch eingegrenztes Denken des endlichen Menschen, noch ist er Sprache. Der Diskurs im analytischen Gebrauch der Archäologie hat einen Status zwischen dem Denken und der Sprache. Deshalb ist er einerseits weder das Positive noch das Fundamentale, weder das Empirische noch das Transzendente, weder das Cogito noch das Ungedachte, weder Ziel noch Ursprung des Denkens. Andererseits ist der Diskurs weder Sprache als Objekt, noch Sprache als Form, noch Sprache als Ausdruck, noch Sprache als literarisch-symbolistische Materialität. Der Diskurs ist weniger als Denken und mehr als Sprache. In anderen Worten: Der Diskurs im archäologischen Gebrauche ist der in *Ordnung der Dinge* angesprochene Raum, in dem das „große Spiel“⁴² der anthropologistisch zerstreuten Sprache sichtbar werden kann, in dem sich also das Spiel der Sprache als *Objekt*, *Form*, *Ausdruck* und *literarisches* Wort gleichzeitig entfalten kann.

2.

Es wurde bereits angemerkt, dass sich Foucaults Andeutungen bezüglich einer bevorstehenden Wiederkehr der Sprache auf die Seinsweise des archäologischen Diskurses selbst stützen.⁴³ Eine erschöpfende Darlegung dieses Zusammenhangs ergibt die sprachontologische Figur, die Titel und Gegenstand dieser Arbeit bildet. Bevor wir jedoch die Beschreibung des Archäologischen Zirkels fortsetzen, fassen wir noch mal die wichtigsten archäologischen Tatsachen zusammen, die das Auftauchen und eventuelle Verschwinden des anthropologistischen Wissens bestimmen. Zunächst gibt es die sprachontologischen Folgen der Trübung der Repräsentation am Ende des klassischen Zeitalters: (1) Der Diskurs fällt auseinander. (2) Die Sprache zerstreut sich und nimmt vier inkompatible Seinsweisen an. (3) Die Ordnung des taxinomischen Wissens bricht zusammen. In der Abwesenheit des Diskurses konstituiert sich ein neuer gespaltenen Ort der Synthese der Repräsentationen: der transzendente Raum und der Raum der Empirizitäten. Das neuartige humanwissenschaftliche Wissen, das daraus resultiert, ist wesentlich gespalten, da es sich einerseits auf das endliche Wesen des Menschen stützt, und andererseits gerade dies zu seinen Gegenständen zählt. In sprachontologischer Sicht beruht das anthropologistische Wissen auf der spannungsreichen Alternative ‚*Mensch oder Sprache*‘, mit der „das Recht, gleichzeitig das Sein der Sprache und das Sein des Menschen zu denken, für immer ausgeschlossen bleibt.“⁴⁴ Entweder also bleibt die Sprache ontologisch zerstreut, während der

42 OD: 371.

43 Siehe den Schlussteil vom Kapitel 9, Abschnitt 30 der vorliegenden Arbeit.

44 OD: 408. Diese Alternative ist eng verwandt mit der vom jungen Nietzsche aufgestellten Alternative zwischen Wissenschaft und Mythos. Siehe dazu Kapitel 13 dieser Arbeit.

Mensch in seiner Endlichkeit Bedingung und Objekt des Wissens abgibt, was auf einen ungebrochenen Fortbestand der anthropologistischen Wissensverfassung hinausläuft. Oder: Die Sprache sammelt sich erneut, so dass der Mensch seinen epistemischen Primat verliert und nur noch als Effekt eines *Diskurses* erscheint, der auf der wiedergekehrten ‚Einheit‘ der Sprache beruht. Wenn sich also die Sprache sammelt und der Diskurs erneut zu seiner Einheit findet, zerfällt die anthropologistische Wissenskonfiguration. Die Wiederkehr der Sprache löst einen *Epochenbruch* aus, mit dem das anthropologistische Wissen von einem neuartigen Wissen abgelöst wird. Zu diesem neuen Wissen aber gehört unter anderem auch das Wissen der Archäologie selbst. Daraus, dass der archäologische Diskurs auf dem Sein der Sprache beruht, und nicht auf demjenigen des Menschen, erfolgt die Figur des archäologischen Zirkels.

Eine Darstellung des archäologischen Zirkels hat aber nicht nur zu zeigen, was zu den sprachontologischen *Konsequenzen* einer erneute Sammlung der Sprache gehört, nämlich das Verschwinden des Menschen und der anthropologistischen Wissensweise. Eine solche Darstellung hat auch die *Voraussetzung* einer solchen Wiederkehr der Sprache aufzuzeigen, nämlich den *Raum*, in dem sich die Sprache erneut sammeln kann: den diskontinuierlichen oder *heterotopen*⁴⁵ Raum, der die anthropologistisch inkompatiblen Seinsweisen der Sprache zu umfassen vermag; den *ontologischen Raum*, in dem sich die Sprache sammelt und zu einer neuartigen Seinsweise findet und somit das Subjekt von seiner Rolle der Grundlegung des Wissens verdrängt und insgesamt das Ende der anthropologistischen Wissensperiode herbeiführt. Es ist dieser Raum, der in der bereits zitierten Anspielung Foucaults in *Ordnung der Dinge* als Voraussetzung für die Wiederkehr der Sprache und das Verschwinden des Menschen evoziert wird: „In einem einzigen Raum das große Spiel der Sprache wiederzufinden, könnte ebenso heißen, einen entscheidenden Sprung zu einer völlig neuen Form des Denkens zu machen, wie auch, einen im vorangegangenen Jahrhundert eingeführten Wissensmodus in sich selbst abzuschließen.“⁴⁶

Dieser ontologische Raum der Sprache wird aber in *Die Ordnung der Dinge*, mit Ausnahme einiger dunkler Andeutungen, nicht eigens thematisiert, obwohl er die entscheidende Voraussetzung eines postanthropologistischen Wissens im Allgemeinen und des archäologischen Wissens im Besonderen abgibt. Angesichts der archäologischen Bedeutung dieses Raumes ist das zunächst überraschend. Doch wird beim näheren Hinschauen deutlich, dass der ontologische Raum der Sprache kein beiläufiger Gegenstand einer Archäologie der Humanwissenschaften sein kann, sondern einer eigenen sprachontologischen Untersuchung bedarf. Tatsächlich unternimmt Foucault eine solche Untersuchung anhand einer

45 Zum Begriff des heterotopen Raumes, der für eine diskontinuierliche und subjekt-kritische Geschichtsschreibung entscheidend ist, siehe OD: S. 20 und „Des espaces autres“, Foucault (1967), *Schriften IV*, Nr. 360: 752-762, dt.: „Andere Räume“ in Mer, Marc (Hg., 1994). Siehe auch Gehring (1994) und Mazumdar (1998).

46 OD: 371.

Reihe von Rezensionen, Gesprächen, Artikeln, Einleitungen, meistens zwischen *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Die Ordnung der Dinge*, die in der Foucault-Rezeption als seine „Schriften zur Literatur“⁴⁷ bekannt geworden sind. Es handelt sich dabei um eine lange und heterogene Serie kürzerer Texte, vorwiegend über Literatur, die mit einem Einleitungstext über Rousseau⁴⁸ einsetzt und mit einem japanischen Gespräch über Wahnsinn, Literatur und Gesellschaft⁴⁹ endet.⁵⁰ Wir wenden uns jetzt diesen „Schriften zur Literatur“ zu, die im Lichte unserer bisherigen *réécriture* als eine anhaltende und verstreute ‚Freilegung‘ des ontologischen Raums der Sprache erscheinen müssen, der die Voraussetzung für eine erneute Sammlung der Sprache und die daran geknüpfte Auflösung der anthropologistischen und subjektphilosophischen Wissensdisposition darstellt.

43. Sprache und Raum (*Schriften zur Literatur I*)

In Wirklichkeit stellt sich das Ereignis, dem die „Literatur“ im strengen Sinne des Wortes ihre Entstehung verdankt, nur bei oberflächlicher Betrachtung als ein Prozess des Nach-innen-Wendens dar; vielmehr tritt die Literatur aus sich heraus; die Sprache lässt die Seinsweise des Diskurses, das heißt die Dynastie der Repräsentation, hinter sich; das literarische Sprechen entwickelt sich aus sich selbst heraus und bildet ein Netz, dessen verschiedene Punkte [den] gleichen Abstand von ihren jeweiligen Nachbarn haben und sich im Verhältnis zu allen Übrigen in einem Raum befinden, der sie zugleich aufnimmt und voneinander trennt.

Foucault⁵¹

47 Die ältere deutsche Ausgabe [Foucault (1988)], die diesen Titel führt, enthält aber nur neun der insgesamt rund 25 Texte. Eine andere redaktionell wesentlich sorgfältigere deutsche Ausgabe unter dem gleichen Titel enthält eine Reihe weiterer Texte, die alle den *Schriften* entnommen sind. [Foucault (2003)] Man sieht allein an dem Unterschied in der Textauswahl dieser beiden Ausgaben, wie ungesichert der Begriff der Literatur im Zusammenhang mit Foucaults sprachontologischen Studien zur Literatur sein muss: zu einem Typ von Diskursen, deren einziges gemeinsames Merkmal darin besteht, dass sie nicht ‚wissenschaftlich‘ sind, d.h. dass sie nicht auf dem Primat der Repräsentation beruhen.

48 „Introduction“ in Rousseau, J.-J., *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, Paris, 1962.

49 „Kyôki, bungaku, shakai“ („Wahnsinn, Literatur, Gesellschaft“), Gespräch mit Shimizu, T. und Watanabe, M. in: *Bungei*, Nr. 12, Dezember 1970.

50 Natürlich entbehren derlei Grenzmarken nicht einer gewissen Willkür, denn man könnte durchaus spätere Texte wie „À propos de Marguerite Duras“ [Foucault (1975), DE II, Nr. 159: 762-771] oder „Sade, sergent du sexe“ [Foucault (1975), DE II, Nr. 164: 818-822] als Reflexionen über Literatur hinzuziehen. Allerdings kommen diese Texte für unseren Problemzusammenhang nicht in Frage, da sie nicht zu den eben genannten ‚Freilegungen‘ des ontologischen Raums der Sprache zu zählen sind.

51 „Das Denken des Außen“, Foucault (1966), *Schriften I*, Nr. 38: 672.

Die Bedeutung von Foucaults Beschäftigung mit der Literatur wird spürbar, wenn man in seinen gesammelten Schriften blättert und bei den Texten im Zeitraum 1962-1964 innehält. Bei diesen Texten handelt es sich fast ausschließlich um Literatur und Sprache, um die Sprache der Literatur. Noch im Jahr des Erscheinens von *Ordnung der Dinge* publiziert Foucault Artikel über Jules Vernes, Blanchot, Breton. Und dann scheint die Beschäftigung mit Literatur – von ein paar verstreuten Ausnahmen abgesehen – mit einem Schlag zu versiegen. Das ist wohl damit zu erklären, dass Foucaults Interesse an Literatur rein instrumentellen Charakters ist. Es steht im engen Zusammenhang mit Problemen der archäologischen Methode und des damit einhergehenden Diskursbegriffs, namentlich mit dem Problem der Freilegung des ontologischen Raumes der Sprache, die für die spätere Konzipierung der diskursiven Formation und des archäologischen Verfahrens in *Archäologie des Wissens* von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist.⁵² Sobald aber das archäologische Verfahren den Höhepunkt und Abschluss seiner Entwicklung und Reflexion erreicht, verstummen gleichzeitig die Frage nach der archäologischen Methode und die Beschäftigung mit der Literatur. Gewissermaßen sind *Ordnung der Dinge* und *Archäologie des Wissens* als Früchte von Foucaults sprachontologischen Erkundungen der Literatur anzusehen.

52 In der eher spärlichen Rezeption von Foucaults Schriften zur Literatur wird die Rolle dieser Texte bei Foucaults Herausarbeitung einer archäologischen Methode kaum bedacht. Eine glänzende Ausnahme in mehrfacher Hinsicht bilden die Arbeiten von Arne Klawitter [Klawitter (2001); Klawitter (2004)], die wohl zum ersten Mal in der Foucaultrezeption nicht nur ausdrücklich und ausführlich die Sprachontologie thematisieren, sondern diese zudem im Zusammenhang mit der Methodologie der archäologischen Diskursanalyse besprechen. Die interessanteren Auseinandersetzungen mit Foucaults Schriften zur Literatur sind fast ausschließlich in der älteren Foucaultrezeption anzutreffen. So reagiert B. Lemaigre bereits im Jahr 1967, als *Archäologie des Wissens* noch nicht erschienen war, auf Foucaults Sprachontologie. Trotz seiner Verwechslung der archäologischen Methode mit der Strukturanalyse und seines Verständnisses der Episteme als Reduktion der Geschichte auf die reine Synchronizität der diskursiven Tatsachen, macht er auf den Zusammenhang zwischen dem Sein der Sprache, wie dies in „Das Denken des Außen“ [Foucault (1966), *Schriften I*, Nr. 38: 670-697] angesprochen wird, und den klinischen/psychoanalytischen Diskursen, die in *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Geburt der Klinik* untersucht werden: „F. découvre donc l'être du langage au cœur de la pensée du dehors, au foyer commun d'expériences multiples qui relèvent tant de la poésie, de la mystique, que de la philosophie. Cependant ce tableau ne serait pas complet si nous ne complétions en y ajoutant l'expérience clinique et psychanalytique de la mort et de la folie.“ [Lemaigre (1967): 452.] Siehe auch Roussel (1992), wo der Zusammenhang zwischen Foucaults Interesse an wissenschaftlichen Diskursen und an einem bestimmten Typ des transgressiven und exzessiven literarischen Schreibens [Roussel (1992): 98] unter die Lupe genommen wird; und wo Foucaults Gewohnheit, fast gleiche Aussagen an beiden Ufern eines epistemischen Bruchs – am Beginn von *Geburt der Klinik* z. B. aus dem nosographischen und dem klinischen Diskurs – mit einander zu konfrontieren, mit Raymond Roussels Verfahren, den Raum zwischen zwei homonymen Ketten auftauchen zu lassen, parallelisiert wird.

Foucaults Schriften zur Literatur aus dieser Epoche lassen sich grob in vier Gruppen einteilen: (1) Rezensionen der ihm zeitgenössischen Literatur von Autoren wie Roger Laporte⁵³, Philippe Sollers, J. Thibaut, A. Robbe-Grillet, J. P. Faye, M. Pleyne⁵⁴, die unter dem Sammelbegriff *nouveau roman* bekannt geworden sind; (2) Essayartige Schriften über Schriftsteller und Theoretiker wie Georges Bataille⁵⁵, Pierre Klossowski⁵⁶, Maurice Blanchot⁵⁷; (3) Besprechungen von Klassikern der literarischen Moderne wie Hölderlin⁵⁸, Flaubert⁵⁹, Mallarmé⁶⁰, Nerval⁶¹, Jules Verne⁶²; (4) allgemeine Reflexionen über den modernen „Gegendiskurs“ der Literatur ohne ausgeprägten Bezug auf einen einzelnen Autor⁶³. Dazu kommen, neben der 1963 erschienenen Monographie über Raymond Roussel⁶⁴, ein Artikel über Roussel⁶⁵ und zwei über Pierre Brisset⁶⁶.

Diese Schriften bilden im Allgemeinen so etwas wie ein Gegenstück zu den großen historiographischen Arbeiten. Ihr Gegenstand ist ein Diskurs, der in einer eigentümlichen Spannung zu den Diskursen steht, die Foucault in seinen materialreichen Archäologien untersucht hat: den klinisch-psychiatrisch-humanwissenschaftlichen Diskursen in der Epoche des Menschen. Im Verhältnis zu diesen großen und ernsten Diskursen stellt der Gegenstand der Schriften zur Literatur eher das dar, was Foucault in *Ordnung der Dinge* einen „Gegendiskurs“⁶⁷

53 „Lauern auf den anbrechenden Tag“, Foucault (1963), *Schriften I*, Nr. 15: 357-365.

54 Alle in „Distanz, Aspekt, Ursprung“, Foucault (1963), *Schriften I*, Nr. 17: 370-387; über Thibaut: „Auf der Suche nach der verlorenen Gegenwart“, Foucault (1963), *Schriften I*, Nr. 15: 357-365.

55 „Vorrede zur Überschreitung“, Foucault (1966), *Schriften I*, Nr. 35: 652-654.

56 „Die Prosa Aktaions“, Foucault (1964), *Schriften I*, Nr. 21: 434-449; „Die Wörter bluten“, Foucault (1964), *Schriften I*, Nr. 27: 555-559.

57 „Das Denken des Außen“, Foucault (1966), *Schriften I*, Nr. 38: 670-697.

58 „Das ‚Nein‘ des Vaters“, Foucault (1962), *Schriften I*, Nr. 8: 263-281.

59 „Nachwort [zu Flaubert, G., *Die Versuchung des Heiligen Antonius*]“, Foucault (1964), *Schriften I*, Nr. 20: 397-433.

60 „J.-P. Richards *Mallarmé*“, Foucault (1964), *Schriften I*, Nr. 28: 559-571.

61 „Die Verpflichtung zu schreiben“, Foucault (1964), *Schriften I*, Nr. 29: 572.

62 „Die Fabel hinter der Fabel“, Foucault (1966), *Schriften I*, Nr. 36: 654-663.

63 „Die Sprache, unendlich“, Foucault (1963), *Schriften I*, Nr. 14: 342-356; „Die Sprache des Raumes“, Foucault (1964), *Schriften I*, Nr. 24: 533-539.

64 RR.

65 „Warum gibt man das Werk von Raymond Roussel wieder heraus? Ein Vorläufer unserer modernen Literatur“, Foucault (1964), *Schriften I*, Nr. 26: 551-554.

66 „Der Zyklus der Frösche“, Foucault (1962), *Schriften I*, Nr. 9: 282-284; „Vorwort“, Foucault (1970), *Schriften I*, Nr. 73: 17-32.

67 Siehe dazu Arne Klawitters Kritik an diesem Terminus: „Gegendiskurs‘ ist an dieser Stelle jedoch ein irreführender Begriff. Ich möchte statt dessen den Begriff des ‚Grenzdiskurses‘ vorschlagen, indem ich auf die ‚nicht-dialektische Grenzsprache‘ verweise, die Foucault in seinem Aufsatz über Bataille hervorhebt.“ [Klawitter (2004): 132.] Wir behalten diesen Ausdruck Foucaults bei, sofern nicht aus dem Blick gerät, dass mit „gegen“ kein Widerspruch im dialektischen Sinne gemeint ist, sondern eine Diskontinuität oder eine Inkompatibilität gegenüber dem restaurativen *Diskurs* (der Wissenschaft). Genau diese Inkompatibilität beinhaltet nämlich die nichtsignifikative Dimension des literarischen Sprechens, sowie seine ‚Autonomie‘

genannt hat: „Während des ganzen neunzehnten Jahrhunderts und bis in unsere Zeit – von Hölderlin zu Mallarmé, zu Antonin Artaud – hat die Literatur nun aber nur in ihrer Autonomie existiert, von jeder anderen Sprache durch einen tiefen Einschnitt nur sich losgelöst, indem sie eine Art ‚Gegendiskurs‘ bildete und indem sie so von der repräsentativen oder bedeutenden Funktion der Sprache zu jenem rohen Sein zurückging, das seit dem sechzehnten Jahrhundert vergessen war.“⁶⁸

Rein chronologisch klammern die zwei Texte über Brisset jene Epoche in Foucaults Oeuvre ein, in der (1) eine Archäologie des Anthropologismus ausgearbeitet wird, die in *Ordnung der Dinge* ihren Höhepunkt erreicht; (2) Fragen der archäologischen Methode nachgegangen wird, die in *Archäologie des Wissens* gebündelt werden; und (3) sich die Erforschung des ontologischen Raumes der Sprache in den Schriften zur Literatur entfaltet. Im Rahmen unserer Darstellung des archäologischen Zirkels sind Foucaults Schriften zur Literatur nur insofern zu behandeln, als darin der Vorgang der Freilegung des ontologischen Raumes der Sprache sichtbar wird. Die Grundzüge dieses ontologischen Raumes werden mit besonderer Deutlichkeit in den Schriften über Raymond Roussel und Pierre Brisset herausgearbeitet. Damit beschäftigen sich die folgenden Abschnitte.⁶⁹

43.1 Roussel und die „Sonnenhöhle“ (*Raum der Homonymie*)

Foucault hat Raymond Roussels Schreibverfahren, in Anlehnung an Roussels eigene Angaben⁷⁰, als ein Verfahren der Freilegung des ontologischen Raumes der Sprache beschrieben.⁷¹ Das Verfahren ist so angelegt, dass die Produktion einer Fabel in letzter Instanz nicht auf die autorielle Phantasie angewiesen ist, sondern auf die allgemeine Tatsache, dass es weniger Wörter gibt als Dinge. Daraus ergibt sich, dass die Wörter mehr als eine Bedeutung haben und in unterschiedlichen Sätzen unterschiedliche semantische Funktionen annehmen müssen. So offenbart bei Roussel ein beliebiger Satz wie *Les lettres de blanc sur les bandes du vieux billard* („Die Buchstaben aus Weiß auf den Randstreifen des alten Billardtisches“⁷²) durch eine winzige Lautverschiebung den klaffenden Abgrund der prinzipiellen und irreduziblen Homonymie seiner einzelnen Wörter. Jedes seiner Wörter erhält auf Grund der von der Lautverschiebung ausgelösten Transformation seines syntagmatischen Umfeldes einen neuen Sinn. Verwandelt man nämlich den Anfangsbuchstaben *b* von *billard* in *p*, so erhält man das Wort *pil-*

gegenüber der Repräsentation, genauer: seine nichtpositive Affirmation der Abwesenheit von Repräsentation. [Siehe Kapitel 15 dieser Arbeit.]

68 OD: 76.

69 Siehe Kapitel 13 Abschnitt 44 u. Kap. 15 Abschnitt 52.1

70 Siehe Roussels posthum erschienene Schrift „Wie ich einige meiner Bücher geschrieben habe“. [Roussel (1935b).]

71 Siehe „Die Banden des Billardtisches“, Kapitel II, RR: 19-36.

72 Roussel (1935a): 47.

lard. Die zwei Ausdrücke *billard* und *pillard* sind auf Französisch phonetisch leicht zu verwechseln. Sie sind fast homophon, das heißt, sie haben fast den gleichen Klang aber werden unterschiedlich geschrieben. Foucault nennt diese Verschiebung in Anlehnung an Roussel selbst⁷³ ein „Spiel des Metagramms“⁷⁴. Auf jeden Fall verändert diese winzige Verschiebung mit einem Schlag die Bedeutung des gesamten Satzes, die jetzt lautet: *Les lettres de blanc sur les bandes du vieux pillard* („Die Briefe des Weißen über die Banden des alten Plünderers“⁷⁵).

Zwischen beiden Sätzen taucht ein merkwürdiger Raum auf, der als ein semantisches Niemandsland zwischen den Bedeutungen kaum wahrnehmbar werden kann, ohne dass er mit Wörtern ausgefüllt wird. Nun geht Roussel daran, diesen Raum anhand einer Erzählung zu füllen und damit zu markieren und überhaupt erst sichtbar zu machen.⁷⁶ So beginnt seine Erzählung mit dem ersten Satz über den Billardtisch und endet mit dem letzten Satz über die Banden des Plünderers. Somit erscheint Roussels Verfahren als ein Verfahren der *Entdeckung* des ontologischen Raums der Sprache: eines *weißen Raums*, der nicht ein Raum der bloßen semantischen *Abweichung* ist und nicht durch die *eigentlichen* Bedeutungen der Wörter begrenzt wird, deren ‚Grenzen‘ vielmehr die zwei aus der homonymen Verdoppelung des ursprünglichen Satzes hervorgegangenen Sätze sind. Dieser Raum „wird nicht als der Geburtsort der kanonischen Figuren der Rede [also: als der tropologische Raum des klassischen Diskurses⁷⁷] betrachtet, sondern als ein mit Umsicht zustande gebrachter weißer Raum in der Sprache, der innerhalb des Wortes selbst seine arglistige, öde und fallenreiche Leere eröffnet. Dieses Spiel, von dem die [klassische] Rhetorik profitierte, um geltend zu machen, was sie zu sagen hatte, betrachtet Roussel für sich als eine Lücke, die es so weit wie möglich zu erweitern und sorgfältig auszuloten gilt. Er spürt darin nicht nur die Teilfreiheiten des Ausdrucks, sondern eine absolute Freiheit des

73 „Ich wählte zwei fast gleiche Wörter (die an Metagramme erinnern). Zum Beispiel *billard* (Billardtisch) und *pillard* (Plünderer) [...]“ [Roussel (1935b): 78.]

74 RR: 31, 41.

75 Roussel (1935a): 54.

76 Eine solche Funktion der Erzählung, den ontologischen Raum der Sprache sichtbar zu machen, hat Arne Klawitter folgendermaßen präzisiert: „Diese Leere [zwischen den Bedeutungswelten der zwei Sätze] kann allerdings nur sichtbar werden, wenn zwischen den beiden Sätzen, die den Rahmen der Erzählung bilden, nicht nichts steht. Wenn tatsächlich nichts zwischen ihnen stehen würde, entstünde keine Leere, auf die hingewiesen werden könnte: Die Leere würde in der Leere verschwinden [...] Das Erzählte muss folglich die Art und Weise organisieren, wie die *Beziehung zwischen diesen Sätzen* herzustellen ist, welche erst auf die Leere der Sprache hinweisen kann. Die Leere resultiert somit aus dem Umstand, daß die sprachliche Form nicht unter dem Aspekt betrachtet wird, daß sie eine neue Bedeutung erhält, sondern daß sie die Abweichung markiert, die sie auf dem Weg der Ablenkung vollführt. Dieser durch die Abweichung geöffnete Spalt ist bar jeden Sinns (er selbst *bezeichnet* nichts) und wird auch nicht zum Keim einer metaphorischen oder anderen tropologischen Form. Die Abweichung ist vielmehr die *Bedingung von Sinn, die ohne Sinn ist*.“ [Klawitter (2001): 60.]

77 Siehe Kapitel 13 Abschnitt 44.2 dieser Arbeit.

Seins, die man durch die reine Erfindung besetzen, beherrschen und ausfüllen muss [...] er möchte das Reale nicht um eine andere Welt verdoppeln, sondern durch die spontanen Verdoppelungen der Sprache einen ungeahnten Raum *entdecken* und ihn durch bis dahin ungesagte Dinge abdecken.“⁷⁸

Dieser „weiße Raum in der Sprache“⁷⁹ beruht auf einer Entgrenzung des tropologischen Raumes der Sprache und geht aus der irreduziblen Homonymie der Sprache hervor: „Die Figuren, die er [Roussel] über dieser Leere errichten wird, werden die methodische Kehrseite von ‚Stilfiguren‘ sein: Der Stil ist unter der souveränen Notwendigkeit der verwendeten Worte die zugleich verschleierte und bezeichnete Möglichkeit, die gleiche Sache zu sagen, aber auf andere Weise. Die gesamte Sprache Roussels, sein Stil der Umkehrung, zielt darauf ab, heimlich zwei Dinge mit denselben Worten zu sagen. Die gesamte Sprache Roussels, sein Stil der Umkehrung, zielt darauf ab, heimlich zwei Dinge mit denselben Worten zu sagen. Aus der Verdrehung, dem kleinen Umweg der Worte, die ihnen gewöhnlich erlaubten, sich gemäß einer tropologischen Verschiebung zu ‚bewegen‘ und ihre grundlegende Freiheit ins Spiel zu bringen, macht Roussel einen unerbittlichen Kreislauf, der die Worte kraft eines zwingenden Gesetzes zu ihrem Ausgangspunkt zurückführt.“⁸⁰

Der Kreislauf der Erzählung, der mit einem Satz beginnt und zu diesem Satz zurückkehrt – wobei aber der Satz, durch die Erzählung hindurch, anhand einer megrammatischen Verschiebung, zu einem anderen geworden ist –, entfaltet sich im Raum der homonymen Doppelung der Sprache. Diese Homonymie, die erst das Auftauchen des ontologischen Raumes der Sprache ermöglicht, ist für Foucaults eigene Historiographie und, vor allem für die Ausarbeitung seines in *Archäologie des Wissens* ausführlich vorstellten Diskursbegriffs von unerlässlicher methodologischer Bedeutung.⁸¹ So ist es auch nicht verwunderlich, dass auf den Rückseiten der beiden zuletzt publizierten Werke Foucaults, *Sexualität und Wahrheit II und III*, jeweils derselbe Satz von René Char steht: „Die Geschichte der Menschen ist die lange Aufeinanderfolge der Synonyme ein und derselben Vokabel. Ihr zu widersprechen ist eine Pflicht.“

Diesem Imperativ der Differenzierung des Identischen oder der *Homonymisierung der Synonymie* fühlte sich Foucault von Anbeginn seiner archäologischen Laufbahn an verpflichtet. Denn es ging in der ganzen Reihe seiner ersten großen archäologischen Studien nicht nur darum, darzustellen, dass Wörter wie „Wahnsinn“, „Krankheit“, „Erkenntnis“, „Denken“, „Mensch“ – selbst ein Ausdruck

78 RR: 22.

79 *Ibid.*

80 *Ibid.*: 22-23.

81 Vgl. hierzu die kritische Beobachtung von Arne Klawitter, die sonst in der Foucault-Literatur kaum vorkommt, schon gar nicht mit einer solchen Deutlichkeit: „Übersehen wird [...], wie Foucault, durch die Sprachontologie hindurchgehend, in seiner Auseinandersetzung mit der Literatur den Begriff des Diskurses erarbeitet.“ [Klawitter (2001): 35.]

wie „Diskurs“ – in unterschiedlichen Wissenswelten und -epochen unterschiedliche Bedeutungen erlangen, sondern ebenso sehr um den Aufweis der Regeln, nach denen sich die Bedeutung dieser Ausdrücke durch die archäologischen Epochenbrüche hindurch transformieren. In diesem Sinne erscheint die archäologische Historiographie als ein Versuch, die Geschichte der geregelten Homonymisierung der Synonymie innerhalb der ‚Zeitlosigkeit‘ der zwischenepochalen Diskontinuitäten einer diskontinuierlichen Geschichte des Denkens auseinander zu legen. Gerade vor dem Hintergrund einer solchen Bestimmung der archäologischen Tätigkeit wird die methodologische Tragweite von Foucaults Studien zur Literatur, insbesondere seiner Analyse des Einsatzes der Homonymie in der Erzähltechnik Roussels, deutlich.⁸²

Im Allgemeinen geht es in diesen Studien zur Literatur um den diskursiven Prozess, in dem der ontologische Raum der Sprache zwischen den Doppeln einer reduplizierbaren Sprache auftaucht und den *gesagten Dingen* – sowohl den Dingen, von denen die Aussagen erzählen, als auch den Aussagen selbst als Dingen – ihren Ort gibt. Es geht um die Freilegung der Merkmale und Mechanismen dieser reduplizierbaren Sprache und des Raums zwischen ihren Doppeln. Wie gesagt, ist es nicht ohne Bedeutung, dass diese Schriften hauptsächlich in einem Zeitraum entstanden sind, der mit *Geburt der Klinik* (April-Mai 1963), *Raymond Roussel* (Mai 1963) und „Vorrede zur Überschreitung“⁸³ (September 1963) beginnt und mit *Ordnung der Dinge* (1966) endet. Die Früchte dieser sehr eigensinnigen Schriften zur Literatur – denen man zwar ein Etikett wie „wissenschaftlich“ nicht zuschreiben kann, das im archäologischen Zusammenhang ohnehin problematisch ist, die dennoch von einem emphatischen Willen zur Beobachtung, Differenzierung, Modellierung zeugen – sind gerade im sprachontologischen Strang der „Geschichte der Denksysteme“ in *Ordnung der Dinge*, sowie in der Diskurskonzeption der *Archäologie des Wissens*⁸⁴ zu erkennen.

Die Doppel der reduplizierten Sprache ergeben sich bei Roussel aus den spontanen homonymen Verdoppelungen der Sprache, die durch den Einsatz einer homophonen Verschiebung sichtbar werden. Am Ende seiner Monographie über Roussel kennzeichnet Foucault den von Roussel entdeckten sprachontologischen Raum als eine *Sonnenhöhle*, in der sich die Sonne der Sprache, die die Sichtbarkeit der durch die Sprache gesagten Dinge gewährleistet, eingeschlossen findet: „Diese Sonnenhöhle ist [...] der Raum der Sprache Roussels, die Leere, aus der er spricht [...] Und diese Leere verstehe ich keineswegs als metaphorisch: Es

82 Gerade in diesem Sinne kann man Raymond Bellours Vorschlag verstehen, *Raymond Roussel*, mit seinem strategischen Ort zwischen *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Geburt der Klinik* einerseits und der *Ordnung der Dinge* andererseits, als Foucaults „erstes Methodenbuch, eine Art erster Version der *Archäologie des Wissens*“ [Bellour (1988): 128] anzusehen.

83 Die Sonderstellung dieser Schrift, in der eine gewisse Konsolidierung der archäologischen Vorgehensweise im Zusammenhang mit einer Wende in Foucaults Kantelektüre zu erkennen ist, wird im Kapitel 15, Abschnitt 51 dieser Arbeit besprochen.

84 Siehe Kapitel 16 dieser Arbeit.

handelt sich um den Mangel an Worten, die weniger zahlreich sind als die Dinge, die sie bezeichnen und die dieser Ökonomie den Willen verdanken, etwas zu sagen. Wenn die Sprache ebenso reich wäre wie das Sein, wäre sie das unnütze und stumme Double der Dinge; es gäbe sie nicht. Und doch würden die Dinge ohne den Namen, mit dem sie benannt werden, im Dunkeln verbleiben. Diese erleuchtende Lücke der Sprache hat Roussel, wenn man so will, bis zur Furcht, bis zur Besessenheit empfunden. Auf jeden Fall bedurfte es recht besonderer Formen der Erfahrung [...], um dieses nackte linguistische Faktum an den Tag zu bringen: dass die Sprache nämlich nur aus einem ihr wesentlichen Mangel heraus spricht. Aus diesem Mangel heraus erfährt man das ‚Spiel‘ [...] in dem Faktum [...], dass dasselbe Wort zwei unterschiedliche Dinge sagen kann und dass selbst derselbe wiederholte Satz einen anderen Sinn haben kann. Daher rührt die gesamte wachsende Leere der Sprache, ihre Möglichkeit, die Dinge zu sagen [...], ihnen zu ihrem leuchtenden Sein zu verhelfen, ihre stumme Wahrheit ans Licht zu bringen, sie zu ‚demaskieren‘; daher rührt aber auch ihr Vermögen, durch schlichte Wiederholung ihrer selbst nie genannte, nie vernommene, nie gesehene Dinge hervorgehen zu lassen. [...] Die Sonne Roussels [...] ist der konstitutive Mangel der Sprache, ist die Armut, die irreduzible Distanz, aus der das Licht unendlich hervorbricht; und von dort, aus diesem wesentlichen Abstand, in dem die Sprache schicksalhaft gehalten ist, sich zu wiederholen, und die Dinge, sich absurd zu begegnen, lässt der Tod das seltsame Versprechen hören, dass die Sprache sich nicht länger wiederholen werde, dass sie aber endlos wiederholen könne, was nicht mehr ist.“⁸⁵

43.2 Brisset und die „Ufer der Bedeutung“ (*Raum der Homophonie*)

Auch im 1970 verfasstem Artikel über Pierre Brisset⁸⁶, einen Sprachlehrer und skurrilen Grammatiker aus dem ausgehenden neunzehnten Jahrhundert, erkennt man die Früchte von Foucaults sprachontologischer Forschung in den Schriften zur Literatur. Auch hier beschäftigt sich Foucault mit der Kraft der Homophonie, den ontologischen Raum der Sprache auftauchen zu lassen.

Sowohl in der Analyse des Rousselschen Diskurses, als auch in der Darstellung der ‚verrückten‘ Grammatik Brissets konstituiert sich Foucaults eigener sprachontologischer Diskurs als *réécriture* eines marginalisierten Diskurses. Wenn sein Diskurs den vom *Literaturbetrieb* marginalisierten Diskurs Roussels sichtbar machen will – ebenso wie später in den siebziger Jahren den marginalisierten Diskurs der Gefangenen –, dann nur, um selbst *als Diskurs* zutage zu treten. Denn zwischen dem Diskursbegriff der Archäologie und dem literarischen

⁸⁵ RR: 189-190.

⁸⁶ „Préface“ (= „Sept propos sur le septième ange“) in Foucault (1970), *Schriften II*, Nr. 73.

„Gegendiskurs“ Roussels besteht eine augenfällige Affinität. Roussel geht es um die doppelte Loslösung des Diskurses – von der Realität der empirischen Welt zum einen und von der Irrealität der Welt der Einbildungskraft des Dichters zum anderen –, um damit die generative Kraft der Sprache selbst anzutreffen, verstanden als die schöpferische Funktion des Raums der „eingeschlossenen Sonne“. Ebenso geht es der Archäologie um die Entflechtung der spezifischen Ebene des Diskurses sowohl von der innerdiskursiven Ebene der logischen Formen als auch von der außerdiskursiven der gesellschaftlichen Realität.

Ebenfalls vermag Foucaults Diskurs, in Anlehnung an den vom *sprachwissenschaftlichen Betrieb* marginalisierten Diskurs Brissets, sich zur eigenen sprachontologischen Dimension zu verhalten. Dazu lässt sich sein Diskurs auf die „delirierende“ Wissenschaft Brissets ein, in der es darum geht, die „Sprache vor der Sprache“ zu entdecken, die Sprache in ihrem Spiel mit sich selbst, in einer Art von fiktionalem Brodeln, das selbst die Grammatik – in Gestalt einer „Wissenschaft Gottes“ – als Fiktion erscheinen lässt und die disziplinierte Sprache der Wissenschaft und die pragmatische Sprache des Alltags als Einengungen dieses ursprünglichen und unbegrenzten tropologischen Spiels zu begreifen⁸⁷: „Der Urzustand der Sprache war [...] keine abgrenzbare Menge von Symbolen und Bildungsregeln, sondern eine unbestimmte Masse von Aussagen, das Rieseln gesagter Dinge: Hinter den Wörtern unseres Wörterbuchs gilt es nicht nach morphologischen Konstanten zu suchen, sondern nach Aussagen, Fragen, Wünschen, Befehlen. Die Wörter sind Bruchstücke von Diskursen, die von ihnen selbst gezeichnet werden, Modalitäten erstarrter und neutralisierter Aussagen. Vor den Wörtern waren die Sätze, vor dem Wortschatz die Aussagen; vor den Silben und elementaren Lautfolgen war das endlose Gemurmel des Gesagten. Schon lange vor der Sprache wurde gesprochen.“⁸⁸ Während die Philologie unterhalb der Diskurse atomare Elemente und konstante Relationen freilegt, entdeckt Brissets „göttliche Grammatik“ unterhalb dieser philologischen Ebene die archaischen Bruchstücke eines zerborstenen Diskurses. So wie die Wahrheit des jungen Nietzsche, der ein Zeitgenosse Brissets war, aus der Lüge hervorgeht⁸⁹, ergibt sich die sprachliche Vernunft, gemäß der verrückten Grammatik Brissets, aus der vorgängigen Abspaltung dieses der Sprache selbst innewohnenden Wahnsinns.

Brissets Auffassung vom Ursprung der Sprache steht somit im krassen Gegensatz zur klassischen Vorstellung der ursprünglichen Bezeichnung und des Ursprungs der Sprache im Urschrei und in den ursprünglichen Wurzeln.⁹⁰ Denn Brissets Suche nach dem Ursprung ist wesentlich genealogisch im Sinne Nietz-

87 Solcher Einengung des tropologischen Spiels werden wir im Kapitel 13 dieser Arbeit mehrfach begegnen, im Zusammenhang mit Nietzsches rudimentärer Genealogie der wissenschaftlichen Wahrheit im Ausgang vom Raum der anfänglichen „Lüge“ bzw. des gleitenden Sinnes.

88 SE: 21f.

89 Siehe Kapitel 13 der vorliegenden Arbeit.

90 Siehe Kapitel 5 Abschnitt 17.3

ches, das heißt, im Wesentlichen, eine Herleitung des Einen aus dem Vielen: „Das ist das Gegenteil des Verfahrens, bei dem man für mehrere Worte nach einer gemeinsamen Wurzel sucht; hier geht es darum, bei einer heutigen Einheit zahllose frühere Zustände ausfindig zu machen, die sich zu dieser Einheit kristallisiert haben. In die endlose Urflüssigkeit zurückversetzt, zeigt jeder heutige Ausdruck die vielfältigen Facetten, aus denen er hervorgegangen ist und die dessen unsichtbare Geometrie für den informierten Blick sichtbar machen.“⁹¹

Es ist somit archäologisch einleuchtend, dass das Thema des Ursprungs der Sprache infolge des sprachontologischen Epochenbruchs zwischen dem 18. und 19. Jahrhundert verschwinden muss, um einerseits in der Form eines literarischen Spiels wie etwa bei Roussel wiederzukehren, in dem die Sprache sich selbst zur Quelle der Bilder und Formen wird; und andererseits in der Form einer delirierenden Grammatik wie der Brissets, in der die Sprache als Ursprung ihrer selbst aufgewiesen wird. In beiden Fällen – der literarischen Praxis, wie auch der abseitigen und marginalisierten Wissenschaftlichkeit Brissets – hat sich der metaphysische Ursprung der Sprache in das generative Selbstverhältnis der Sprache transformiert. Der institutionelle Ausschluss von Brissets verrückter ‚Ursprungstheorie‘ koinzidiert nach Foucaults Feststellung mit dem allgemeinen Verschwinden des Themas vom Ursprung der Sprache in den gelehrten Gesellschaften des neunzehnten Jahrhunderts: „*La Science de Dieu* und zu einem guten Teil auch *La Grammaire logique* präsentieren sich als Studien über den Ursprung der Sprachen. Solche Studien gibt es seit Jahrhunderten, doch im 19. Jahrhundert wurden sie nach und nach an den Rand des Deliriums gedrängt. Ein symbolisches Datum für diesen Ausschluss ist der Tag, als die gelehrten Gesellschaften erstmals Denkschriften über die Ursprache ablehnten. Doch in dieser langen, eines Tages ins Exil getriebenen Dynastie nimmt Brisset eine besondere Stellung ein; er spielt den Störenfried. Ein plötzlicher Wirbel inmitten sanfter Delirien.“⁹²

Dass Brisset gerade das Französische heranzieht, um das Spiel des Selbstverhältnisses der Sprache sichtbar zu machen, lässt sich nicht bloß mit dem Hinweis auf seine eigene Sprachzugehörigkeit weg erklären. Das liegt nämlich auch am Abstand zwischen der geschriebenen und der gesprochenen Fassung eines französischen Wortes: am *homophonen Spiel* der französischen Sprache. „Der Ursprung des Französischen liegt für Brisset nicht vor dem Französischen, sondern in einem mit sich selbst spielenden Französisch, das dort, außerhalb seiner selbst, in einen Urstaub fällt, der seinen Anfang bildet.“⁹³ Brisset sucht den Ursprung des Französischen also nicht etwa im Latein. Damit verlässt er die methodologischen Evidenzen der vergleichenden Philologie. Vielmehr fordert die eigentümliche Strenge seiner ‚Methode‘ geradezu, das Lateinische als Ursprung des Französischen zu eliminieren: „Eliminiert man das Lateinische, verschwindet der

91 SE: 20.

92 *Ibid.*: 17.

93 *Ibid.*: 18.

chronologische Kalender; das Ursprüngliche ist nicht länger das Frühere; es erscheint vielmehr als die plötzlich wiedergefundenen Möglichkeiten der Sprache.“⁹⁴ Statt also im Lateinischen als dem ‚Ursprung‘ zu stöbern, treibt Brisset den Ursprung im homophonen Zerfall des Französischen selbst auf. Sein Diskurs ist eine Reflexion über den Graben zwischen Sprechen und Schreiben, wie auch über die semantischen Effekte solcher Differenz, die in der Möglichkeit der Vervielfältigung und Vertauschung der Worte, wie auch der dadurch gegebenen sprachimmanenten Missverständnisse bestehen. Foucault unterscheidet bei Brisset drei unterschiedliche Verfahren solcher Vervielfältigung:

(1) Ein Wort aus dem historisch aktuellen Stand der Sprache wird auf eine Vielzahl der darin enthaltenen Kombinationen zurückgeführt: „[...]bei dieser Zerlegung werden in der heutigen Form mehrere elementare Zustände erkennbar, die sich ursprünglich voneinander unterscheiden, aber durch eine Reihe von Setzbewegungen, Kontraktionen und phonetischen Modifikationen schließlich in einem einzigen Ausdruck konvergierten, der sie zusammenfasst und enthält. Die Wissenschaft von Gott hat die Aufgabe, diese Zustände wieder hervortreten und wie einen großen vielfarbenen Ring um das analysierte Wort kreisen zu lassen.“ Zur Erläuterung dieses Analysetyps zitiert Foucault Brisset: „Etwa bei dem Ausdruck *en société*, in Gesellschaft: *En ce eau siedo-té = siedo-toi en cette eau*: Setz dich in dieses Wasser. *En seau siedo-té, en sauce y était; il était dans la sauce, en société*. Setz dich in den Eimer, in der Soße war er; er war in der Soße, in Gesellschaft.“⁹⁵

(2) Die Zerlegung eines jeden Wortes ist nicht nur uneindeutig und unabgeschlossen in einem vagen Sinne. Denn: Gemäß Brissets verrückter Etymologie kann jedes heutige Wort von jedem anderen heutigen Wort aus zerlegt werden, so dass „die ganze Sprache sich von sich selbst her zerlegt [...] [und] in ihrer heutigen Form das Ergebnis eines Spiels darstellt, dessen Elemente und Regeln weitestgehend aus der heute gesprochenen Form stammen. Wenn wir heute irgendein Wort durch den Filter aller übrigen Wörter schickten, hätte es ebenso viele Ursprünge, wie es Worte in der Sprache gibt.“

(3) Auf der Ebene der ursprünglichen Sprache unterhalb der Ebene der heutigen vernimmt Brisset nicht etwa eine Vielzahl der Wörter wahr, die als der archaische *Wortschatz* dieser Sprache betrachtet werden können, sondern eine Vielzahl der *Aussagen*. Foucault belegt dies anhand eines längeren Zitats: „Unter einem Wort [...] verbirgt sich [...] meist ein Satz oder eine Reihe von Sätzen. Betrachten wir die doppelte Etymologie – und bewundern wir die zweifache Verschwisterung – von *origine* und *imagination*, ‚Ursprung‘ und ‚Vorstellungskraft‘: *Eau rit, ore ist, oris*. Wasser lacht/rinnt, es ist Urin, Urin. *J’is næud, gine*. Ich habe nicht [=Frau]. *Oris = gine = la gine urine, l’eau rit gine*. Urin = Frau = die Frau uriniert, das Wasser rinnt aus der Frau. *Au rige ist næud. Origine*. Urin

94 *Ibid.*: 19.

95 *Ibid.*: 20.

springt. Ursprung. Das fließende Wasser ist der Ursprung der Sprache. Dreht man oris um, so erhält man *rio*, und *rio* oder *rite au*, das ist *ruisseau*, der Bach. Der Ausdruck *gine* diene schließlich zur Bezeichnung der Frau: *Tu te lime à gine? Tu te l'imagines. Du reibst dich an der Frau? Du stellst es dir vor. Je me lime, à gine est? Je me l'imaginais.* Ist es eine Frau, an der ich mich reibe? Ich stellte es mir vor. *On ce, l'image ist né; on ce, lime a gine ai, on se l'imaginait.* Dort ist das Bild geboren; dort habe ich mich an der Frau gerieben; das stellte man sich vor. *Lime a gine à sillon; l'image ist, næud à sillon.* Das Bild ist in der Furche entstanden.“⁹⁶

Und so entdeckt Brisset am Ursprung der Sprache „keine begrenzte Menge einfacher, eng an ihren Referenten gebundener Worte, sondern die Sprache, wie wir sie heute sprechen, nur gleichsam als Spiel, in dem Augenblick, wenn die Würfel bereits geworfen sind und die Laute noch rollen, so dass ihre Seiten nacheinander sichtbar werden. In dieser Urzeit springen die Worte aus dem Würfelbecher und werden immer wieder von ihm aufgenommen, fallen neuerlich heraus [...]“⁹⁷ Wegen des genealogischen Charakters dieses Ursprungs, der – nach Foucaults Präzisierung ein Jahr später in „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“⁹⁸ – eher als *Herkunft* zu bezeichnen wäre, erscheint bei Brisset die Suche nach dem Ursprung in einem anderen Licht als in metaphysischen Epochen. Sie erscheint nun als ein Verfahren, „jede einzelne Sprache für eine grenzenlose Vielfalt zu öffnen, in der wuchernden Fülle der Sätze eine stabile Einheit zu bestimmen, die Organisation des Systems nach außen zum Gesagten hin zu wenden.“⁹⁹ Diese „wuchernde [...] Fülle der Sätze“ und diese „stabile Einheit“ sind ein Jahr zuvor in *Archäologie des Wissens* als die Streuung der Elemente des Wissens und als die formationelle Einheit des Diskurses bestimmt worden.

Brisset vermag also in jedem einzelnen Wort der heutigen Sprache einen ganzen Schwarm von Aussagen und Szenen aufzudecken und diese als Fragmente eines archaischen Diskurses zu behandeln. Seine „delirierende“ Analyse beruht auf der Tatsache der *Homophonie*, die darin besteht, dass zwei unterschiedlich geschriebene Wörter den gleichen Klang haben können, dass sie sich also nicht über das Ohr unterscheiden lassen, sondern erst mittels eines bestimmten diskursiven Zusammenhangs. Im ihrem homophonen Zusammenklang bieten also die zwei gleichlautenden aber unterschiedlich buchstabierten Wörter so etwas wie ein Vexierspiel für das Ohr, in dem die Bedeutung des Gehörten changiert und von einem „Bedeutungsufer“ zum anderen springt, so dass ein Eindruck der Plötzlichkeit, Unvermitteltheit, *Diskontinuität* aufkommt, der an den Sprung eines Frosches erinnert. Der Gleichklang der zwei unterschiedlich zu schreibenden Wörter erzeugt einen homonymen Effekt auf der Ebene des Ohres: Das

96 *Ibid.*: 21. [Hervorh. ausnahmsweise nicht von mir.]

97 *Ibid.*: 18.

98 Siehe „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, Foucault (1971), *Schriften II*, Nr. 84: 166-191. Siehe auch Kapitel 13 dieser Arbeit, Anmerkung 3.

99 SE: 22.

gleich klingende Wort springt von Bedeutung zu Bedeutung. Man könnte sagen, dass die Ausgangstatsache der Homophonie einen Effekt der „Pseudohomonymie“ zeitigt.

Wörter, die auf der Ebene der Schrift und der Bedeutung verschieden sind, präsentieren sich dem Ohr als ein und dasselbe Wort. Aber auf den Ebenen der Schrift und der Bedeutung bleiben sie verschieden. Bei der Homonymie im engeren Sinne dagegen sind die Wörter auf den Ebenen sowohl der Schrift, als auch des Lauts ununterscheidbar, auf der Ebene der Bedeutung jedoch verschieden. Die Identität eines Wortes wird somit durch die Differenz auf zwei Ebenen (Pseudohomonymie) oder auf einer einzigen Ebene (Homonymie) aufgebrochen. Der Sinn gleitet entweder nur bei festgehaltenem Laut oder wenn sowohl Laut als auch Schrift konstant sind.

43.3 Raum und Erzählung bei Roussel und Brisset

Wie für Roussel ergibt sich auch bei Brisset die Erzählung im Zusammenhang mit einem der Sprache eingebauten Raum. Die homophonen Differenzen öffnen das Wort, wie wir gesehen haben, für eine „grenzenlose Vielfalt“ und eine „wuchernde [...] Fülle der Sätze.“¹⁰⁰ Brissets Erfindung besteht in der „Definition des Wortes durch szenische *Homophonie*“¹⁰¹. Durch die Wörter hindurch entdeckt er „Bruchstücke von Diskursen“¹⁰² und eine ganze „phonetische Szenographie“¹⁰³: „Das Wort existiert nur als Bestandteil einer Szene, in der es als Schrei, als Gemurmel, als Befehl oder als Beschreibung auftaucht; seine Einheit verdankt es einerseits der Tatsache, dass sich von Szene zu Szene trotz unterschiedlicher Kulissen, wechselnder Schauspieler und veränderter Umstände dasselbe Geräusch, dieselbe lautliche Geste [...] einen Augenblick lang über der Episode schwebt [...] andererseits dem Umstand, dass diese Szenen eine Geschichte bilden [...] Ein Wort, das ist [...] der wunderbare Zufall ein und desselben Geräuschs, das ganz unterschiedliche Personen aus verschiedenen Gründen und mit unterschiedlicher Zielrichtung im Laufe einer Geschichte ertönen lassen.“¹⁰⁴

Auch Brisset versucht also, den Raum der Sprache anhand der Erzählung zu markieren, nicht, indem er die Erzählung, wie Roussel, in den Raum platziert, sondern indem er sie aus dem aufgedeckten Raum herauswachsen lässt. Denn er montiert die aus den homophonen Differenzräumen herauswachsenden Szenenfragmente zu Geschichten: „Auf dem Weg von einem Wort zum anderen wuchern vielmehr die Episoden: von Schlachten und Siegen, Käfigen und Verfolgungen, von Schlachtereien und Menschenfleisch, das verkauft und gegessen wird, von skeptischen Weisen, die schmolldend am Boden hocken. Das beiden

100 SE: 22.

101 *Ibid.*: 25.

102 *Ibid.*: 21.

103 *Ibid.*: 28.

104 *Ibid.*: 23-24.

Wörtern gemeinsame Element [...] gewährleistet keineswegs den Übergang vom einen zum anderen, denn es wird seinerseits aufgelöst, mehrfach neu eingeführt, mit neuen Aufgaben versehen und mit anderen Lauten belastet [...] Brisset nähert die beiden Wörter [...] einander nicht an, sondern entfernt sie voneinander, oder vielmehr spickt er den Raum zwischen ihnen mit diversen Ereignissen und unwahrscheinlichen, heterogenen Figuren; er bevölkert ihn mit möglichst vielen Unterschieden. Aber er will auch nicht zeigen, wie die Wörter [...] entstanden sind. [...] Keine langsame Genese, keine fortschreitende Herausbildung einer Form und eines stabilen Inhalts, sondern Auftauchen und Verschwinden; das Wort blinkt gleichsam, es verdunkelt sich und kehrt in periodischen Abständen wieder, taucht diskontinuierlich auf, zerfällt und wird wieder neu zusammengesetzt.¹⁰⁵

Die Verfahren von Roussel und Brisset sind grundverschieden. Roussel entdeckt den homonymen Abgrund der Sprache, den er mit Hilfe einer Erzählung zu überbrücken hat: „Der Riss eines phonologischen Unterschieds (etwa zwischen *p* und *b*) führt bei ihm [...] zu einem nahezu unüberbrückbaren Abgrund, zu dessen Verringerung es eines ganzen Diskurses bedarf; und wenn man sich vom Ufer dieses Unterschieds aufmacht, um das andere zu erreichen, ist es keineswegs sicher, dass die Geschichte dieses doch so nahe und identische andere Ufer erreicht.“¹⁰⁶

Brisset dagegen entwirft eine (diskontinuierliche) Montage aus den szenischen Fragmenten, die er im Ausgang von den homophonen Zwischenräumen der Wörter freisetzt. Deshalb hat seine Erzählung nicht den Charakter einer Meeresüberfahrt über den Raum der Sprache. Sie konstituiert sich vielmehr anhand einer Vielzahl von Froschsprüngen von Bedeutungsufer zu Bedeutungsufer, wobei er exakt zwei unterschiedliche Geschichten auf zwei unterschiedlichen Ebenen entstehen lässt: (1) die Geschichte, die sich aus den Wörtern und Szenenfragmenten zusammensetzt; (2) die Geschichte der Herkunft dieser Wörter selbst aus dem Urlärm. Im Gegensatz zu Roussel springt also Brisset „schneller als jeder Gedanke von einem Wort zum anderen: *salaud*, *sale eau*, *salle aux prix*, *salle aux pris(onniers)*, *saloperie*; und jeder dieser winzigen Sprünge, bei denen die Laute sich kaum verändern, lässt eine neue Szene erscheinen: eine Schlacht, einen Sumpf, Gefangene, denen man die Kehle durchschneidet, einen Markt für Menschenfresser. Um den Laut, der so nahe wie möglich bei seiner Identitätsachse bleibt, drehen sich die Szenen wie auf dem Umfang eines großen Rades; und jeweils durch nahezu identische Schreie herbeigerufen, [...] bilden sie eine absolut mehrdeutige Geschichte aus Worten (die jeweils in den Episoden durch den leichten, unhörbaren Übergang von einem Wort zum anderen eingeführt werden)

105 *Ibid.*: 23.

106 *Ibid.*: 26.

und zugleich eine Geschichte dieser Worte (die Szenenfolge, in der dieser Lärm entsteht, sich erhebt und zu Worten erstarrt).“¹⁰⁷

Die zweite dieser Geschichten lässt also die Wörter als *Erstarrungszustände* des Urlärms erscheinen. Brissets Diskurs verbindet die Suche nach dem Ursprung der Sprache (des heutigen, verständlichen, eindeutigen, kommunikativen Sprechens) mit der Freilegung der homophonen Zwischenräume im Gleichlaut der Wörter und der Entdeckung des diskursiven Urlärms im Ausgang von diesen Zwischenräumen. Es handelt sich nicht zuletzt um eine Art skurriler Genealogie der Sprache aus dem Lärm, der sich aus den homophonen Räumen erhebt: „Wenn die Träumer sich auf die Suche nach dem Ursprung der Sprache machen, fragen sie sich immer, wann das erste Phonem aus dem Lärm hervortrat und mit einem Schlage ein für alle Mal, jenseits der Dinge und der Gesten die reine Ordnung des Symbolischen einführte.“¹⁰⁸ Brissets Versuch einer Herleitung von Sprache aus einem ihr eingebauten Raum erinnert in besonderem Maße an das Projekt eines seiner prominentesten Zeitgenossen: an Nietzsche und seinen Versuch einer (genealogischen) Herleitung der Wahrheit aus der Lüge.¹⁰⁹ Ebenso wie Brisset jedes Wort einer aktuellen Sprache als Erstarrung des Urlärms versteht, betrachtet Nietzsche die Wahrheit als Erstarrungszustand der Metaphern, der bewirkt, dass man vergisst, dass sie welche sind. So sind in Brisset ‚Ohrenphilologie‘ auch tatsächlich Anklänge an Nietzsche zu finden: „Bei Brisset übernimmt [...] das Ohr die Führung, sobald der Panzer des Codes aufgebrochen ist [...] Als elementare Kerne erscheinen dann Geräusche, die sich wiederholen; und um sie herum entsteht und verschwindet ein Wirbel von Szenen, die sich noch weniger als einen Augenblick lang dem Blick darbieten [...] Lärm in den Ohren, unstete Wiederholungen, Gewalt und entfesselte Begierden – das ist Brissets Gipfel, der des Tanzes und der Trunkenheit, des orgiastischen Gestikulierens: der Punkt, an dem die Poesie abbricht und die Zeit in der Wiederholung aufgehoben wird.“¹¹⁰

Im nächsten Kapitel besprechen wir Nietzsches Entdeckung des ontologischen Raumes der Sprache einerseits als einen Akt der diskursiven Selbstüberschreitung und andererseits als eine Überschreitung der philologischen und sprachkritischen Traditionen des neunzehnten Jahrhunderts. Erst im Ausgang von diesem Raum, der auch der Raum der Sammlung und Wiederkehr von Sprache ist, lässt sich der formationelle Raum des archäologischen Diskurses sprachontologisch kennzeichnen.

107 *Ibid.* [Hervorhebung ausnahmsweise nicht von mir.]

108 *Ibid.*: 25.

109 „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, Nietzsche (1873).

110 SE: 30.