

## Kapitel 3: Von der Signatur zum klassischen Zeichen (Renaissance-Klassik)

---

### 8. Von der Ähnlichkeit zur Repräsentation

Der archäologische Blick für die Seinsweisen der Zeichen deckt den Übergang zwischen der Renaissance und der klassischen Epoche als eine Bündelung gleichzeitiger und aufeinanderfolgender Ereignisse auf. In der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts kippt das Wissenssystem der Renaissance um. Ein neuer *Bruch*, der die Ähnlichkeit selbst in ihrem Kern trifft, bereitet dem bisherigen Spiel des *Bruchs* und der *Doppelung* ein Ende: Der Faden der Ähnlichkeit ist gerissen. Das hat weitreichende Folgen für die Seinsweise der Zeichen im Allgemeinen und der Sprache im Besonderen.

Wenn der Faden der Ähnlichkeit, der im sechzehnten Jahrhundert die sichtbaren Signaturen mit den von ihnen aufzudeckenden Ähnlichkeiten verknüpfte, reißt, müssen sich die Zeichen von den Dingen absondern. Die Ähnlichkeit der Dinge, bar jener epistemisch notwendigen Differenzierung in vier Grundformen, wird an den Rand des Wissens gedrängt und wird künftig von dort aus anhand ihres neuartigen Zaubers des ‚Nichtdifferenzierens‘ – empfunden im klassischen Wissen als die Verweigerung des Gebots der Differenzierung – das neue Wissen bedrängen. Ein Riß geht durch die Mitte der Welt und trennt die Zeichen von den ehemals verborgenen Ähnlichkeiten. Die alte *innere* Differenz der Ähnlichkeiten untereinander wird von einer neuen *äußeren* Differenz zwischen der Ähnlichkeit der Dinge auf der einen und den Zeichen auf der anderen Seite abgelöst. Damit sind die Zeichen ihrer Stütze in der inneren Differenz der Ähnlichkeiten beraubt: Sie benötigen einen neuen Boden. Und die Ähnlichkeit ihrerseits bedarf nicht mehr der Zeichen, wie im sechzehnten Jahrhundert, um überhaupt in Erscheinung treten zu können. Sie ist vielmehr ein erster, unmittelbarer Zusammenhang geworden, in dem sich die Dinge aufdrängen, und gilt fortan als ein Herd der Täuschungen, des Irrsinns oder der unterhaltsamen Verwechslungen.

Wie ist es zu erklären, dass die Ähnlichkeit nunmehr ohne Zuhilfenahme der Zeichen in Erscheinung treten kann? Zur Beantwortung dieser Frage ist es erforderlich, den Riß, der jetzt durch die Welt geht, näher zu betrachten. Zunächst ist festzustellen, dass jener kleine Weisheitsspiegel, der im sechzehnten Jahrhundert

eine der zwei Grenzen der Welt markierte und in dem sich die große Welt verdoppelte, gleichsam aus der Welt herausgesprungen ist.<sup>1</sup> Damit büßt einerseits der Geist wie auch die Zeichen, die die Tätigkeit des Wissens lenken, ihre ehemals notwendige raumzeitliche Welthaftigkeit ein. Andererseits verliert die raumzeitliche Welt ihren Buch- bzw. Sprachcharakter.

Zwischen dem Geist der Menschen und der Welt der erkennbaren Dinge klappt ein Abgrund: *In nichts sind sie einander ähnlich.*<sup>2</sup> Der Geist beinhaltet *Ideen*, die Stellvertreter oder Platzhalter bestimmter *Objekte* sind, denen sie aber wesenhaft unähnlich sind.<sup>3</sup> Anders gesagt: Jedes Ding, das existiert, muss sich

- 1 Das wird bereits in der ersten Regel der kartesischen Regulæ [Descartes (1972): 3] zum Ausdruck gebracht, in der die Ähnlichkeit als Grundlage des Vergleichs zweier Dinge zurückgewiesen wird. Diese Zurückweisung betrachtet die Ähnlichkeit als irrtümliche Gleichsetzung von unterschiedlichen Dingen. In diesem Zusammenhang beruft sich Descartes z. B. auf den tatsächlichen Unterschied hinter der vordergründigen Ähnlichkeit zwischen Wissenschaft und Handwerk. Dabei bedient er sich einer fundamentalen Unterscheidung zwischen Geist und Welt bedient: zwischen der Einheit und Universalität der menschlichen Erkenntniskraft und den ontologischen Besonderungen der körperlichen Welt, in der der menschliche Leib verankert ist.
- 2 Bei Leibniz wird die Sache zwar etwas komplizierter, sie beruht jedoch auf derselben archäologischen Disposition. Die Welt besteht aus unendlich vielen von einander unterschiedenen Spiegeln. In jedem dieser Spiegel findet sich die ganze Welt repräsentiert. Doch handelt es sich dabei nur unter bestimmten Bedingungen um Geist. Denn aus der Konzeption der Monade geht hervor, dass mit der einfachen Repräsentation noch nicht die Natur des Menschen gegeben ist. Die Repräsentation als solche impliziert lediglich eine Seinsweise der Dinge, nach der das Sein und die Sichtbarkeit, das Perzipiertsein und das Perzipieren notwendig zusammengehen. Erst mit der Doppelung der Repräsentation, die wiederum nur in den Zeichen stattfinden kann, ist so etwas wie Wahrheitsfähigkeit gegeben, das also, was bei Leibniz Apperzeption heißt: die Natur des menschlichen Denkens mit ihrer inhärenten Diskursivität.
- 3 Womit keineswegs gesagt ist, dass die Repräsentation notwendig und ausschließlich anhand der Ideen des Geistes stattfindet. Im Allgemeinen kann durchaus innerhalb der körperlichen Welt ein Körper einen anderen repräsentieren. Im zehnten Abschnitt der zwölften kartesischen Regel [Descartes (1972): 42] wird für solche Vorgänge der rein körperlichen Repräsentation eine Siegel/Wachs-Analogie (bzw. -„Imitation“) angewandt. Es befinden sich sowohl der Gemeinsinn als auch die Einbildungskraft im Gehirn, womit beide etwas Körperliches sind. Nun kann der Gemeinsinn eine Figur auf das Wachs der Einbildungskraft eindrücken. Damit wird die Figur im Gemeinsinn zum Objekt einer Repräsentation durch eine Figur in der Einbildungskraft. Ihrerseits wiederum kann die Figur der Einbildungskraft durch eine Idee des Verstandes repräsentiert werden. Da eine Verstandesidee aber nichts Körperliches ist, kann die von ihr geleistete Repräsentation im strengen Sinne nicht anhand eines körperlichen Vergleiches wie der Siegel/Wachs-Analogie beschrieben werden. Jedenfalls gibt es nicht nur rein geistige Repräsentationen, sondern auch körperliche, die ohne jede Anteilnahme des Geistes in Tierleibern wie auch in Automaten zirkulieren können (siehe Abschnitte 9 und 10 der zwölften Regel der Regulæ [Ibid.: 42], sowie Teil 5.9-5.10 des Discours [Descartes (1990): 91-93]). Das heißt: Es gibt zwei verschiedene Arten der Repräsentation, gemäß den zwei verschiedenen Arten des Unterschiedes. Die körperliche Repräsentation beruht auf

mit Notwendigkeit zwischen einem Objekt und einer davon wesensverschiedenen Idee aufteilen, um in Erscheinung treten zu können. Von dieser Aufteilung ausgehend, die gleichzeitig Existenz und Sichtbarkeit eines jeden Dinges garantiert, können nun ganz unterschiedliche philosophische Theorien erfolgen – von einer Zwei-Substanzen-Lehre (Descartes) bis hin zum Beweis der Nichtexistenz einer Welt realer, nicht geistartiger Dinge (Berkley). Ebenso kann, bezüglich der Art und Weise der Bildung von Ideen, der philosophische Streit entbrennen (Descartes-Hobbes-Locke). Entscheidend ist: Der *Bruch* zwischen der Idee und ihrem Objekt funktioniert nicht nur negativ als Zurückweisung der Ähnlichkeit, als eine Beziehung der bloßen Nichtähnlichkeit, sondern positiv als eine neue *Wissensfigur*, die notwendigerweise mit der Existenz des Objektes einhergeht und seine Sichtbarkeit ermöglicht. Diese Figur, in der sich die Objekte ohne jede Zuhilfenahme der Zeichen in den Ideen zeigen, heißt *Repräsentation*.

---

dem Unterschied innerhalb des Körperlichen: Dieser Unterschied wird von der Analyse sowie dem sie begleitenden Bezeichnungsvorgang herausgestellt. Die geistige Repräsentation eines körperlichen Objektes hingegen beruht auf dem Fundamentalunterschied zwischen Geist und Körper, genauer, zwischen dem Analysierenden und dem Analysierten, welcher Unterschied die Voraussetzung jeglicher Analyse abgibt. Doch wird dieser Unterschied der Unterschiede – der Körper unter einander und der Körper vom Geist – von der Archäologie in Klammer gesetzt bzw. neutralisiert, infolge ihrer Aufmerksamkeit für die Seinsweisen der Zeichen. Der Unterschied der Unterschiede fällt deshalb nicht ins Gewicht, weil die Archäologie in ihrer Lektüre des klassischen Wissens nicht, wie gewöhnlich, von dem Fundamentalunterschied zwischen Geist und Körper ausgeht. Anders gesprochen: In ihrer Analyse des klassischen Wissens geht die Archäologie nicht wie etwa die Phänomenologie von der Fundamentalität eines Cogito aus, sondern von der Fundamentalität des Unterschiedes als solchen, und damit ineins: von der Fundamentalität der Repräsentation überhaupt sowie von dem darauf beruhenden binären Wissen. „Sobald man aber nicht alles beschreiben kann [d.h.: sobald eine partielle Methodologie vonnöten ist], glaube ich, dass wir durch die Abblendung des Cogito, durch die Einklammerung dieser ursprünglichen Beleuchtung des Cogito, innere Beziehungssysteme sich profilieren sehen, die sonst nicht beschreibbar würden. Ich negiere also das Cogito nicht, ich beschränke mich auf die Beobachtung, dass seine methodologische Fruchtbarkeit nicht mehr so groß ist, wie man geglaubt hat, und dass wir in jedem Falle unter völliger Mißachtung des Cogito Beschreibungen durchführen können, die mir objektiv und positiv zu sein scheinen. Merkwürdigerweise habe ich innere Erkenntnisstrukturen beschreiben können, ohne mich jemals auf das Cogito zu beziehen, obwohl man seit einigen Jahrhunderten davon überzeugt ist, dass es unmöglich sei, das Bewußtsein zu analysieren, ohne vom Cogito auszugehen.“ [„Gespräch mit Paulo Caruso“, Foucault (1967), SW:19.] Wenn man aber das Vorkommen körperlicher Repräsentationen ignoriert, bzw. die Repräsentation als solche mit dem Bewusstsein im nachkantischen Sinne identifiziert und das klassische Wissen vom Cogito aus beurteilt – wie Manfred Frank es tut [Frank (1984)] –, dann kann man zu den folgenschwersten Verwechslungen gelangen: zwischen dem klassischen Denken und der Subjektphilosophie des Deutschen Idealismus, der modernen Linguistik und der Allgemeinen Grammatik, und schließlich dem Strukturalismus und der Archäologie selbst. [*Ibid.*: Vorlesungen 7-10.] Siehe dazu Anm. 7 des Kapitels 5 dieser Arbeit.

Und die Zeichen finden ihre neue Stütze in eben dieser Figur. Denn die Repräsentation ist die Figur, in der nicht nur die Objekte *unabhängig von den Zeichen* sich in Ideen zeigen, sondern zugleich die Ideen sich zu Zeichen verknüpfen und damit ihrerseits in Erscheinung treten können. Dazu aber ist die Repräsentation nur dadurch befähigt, dass zu ihrem *Bruch*-Charakter eine *Doppelung* hinzukommt.

Der Vorgang der neuen *klassischen* Erkenntnis beginnt, wie gesagt, damit, dass die Repräsentationen in einer spontanen und zweifelhaften Verknüpfung auftauchen: im Band ihrer gegenseitigen Ähnlichkeit. Diese Verknüpfung ist aber eine falsche, da sie den Unterschied der Repräsentationen unterschlägt, da sie also die Repräsentationen unzulässigerweise zusammenzieht, statt sie in ihrer Distinktheit hervorzuheben. Daher müssen die Repräsentationen erst entknüpft (analysiert) und dann neu verknüpft (geordnet) werden. Der Zusammenhang der Repräsentationen muss also von einer rohen und anfänglichen *Ähnlichkeit* in eine vollständige und wahre *Ordnung* überführt werden.

Den ersten Wink einer legitimen Alternative zur Ähnlichkeit als Form der Ideenverknüpfung entnimmt man dem natürlichen Zeichen. Die Idee eines natürlichen Zeichens ist eine Verknüpfung zwischen zwei Ideen und repräsentiert damit gleichzeitig dreierlei: a) Als Idee überhaupt repräsentiert sie ein *Objekt*, z.B. Rauch; b) Zugleich repräsentiert sie eine zweite *Idee*, z.B. diejenige des Feuers; c) Schließlich repräsentiert sie den Verweisungszusammenhang, z.B. zwischen Rauch und Feuer, als *Band der Repräsentation* zwischen den ihnen entsprechenden Ideen. Die Idee des Rauches repräsentiert zugleich die Idee des Feuers und das Band der Repräsentation zwischen diesen beiden Ideen. Die Idee eines Zeichens ist eine *gestufte* Idee, die nicht nur eine andere Idee repräsentiert, sondern in der sich zugleich die Beziehung der Repräsentation zwischen beiden repräsentiert, d.h. *verdoppelt* findet.

Die natürlichen Zeichen sind aber nur ein Wink<sup>4</sup> dafür, dass *jede* Idee ein *potentielles Zeichen* ist, d.h. die Fähigkeit besitzt, eine andere Idee zu repräsentieren. In anderen Worten: das Vorkommen natürlicher Zeichen ist ein Hinweis auf einen Wesenszug der Repräsentation selbst: ihre *Repräsentierbarkeit* mittels zeichenartiger Ideenverknüpfungen, verstanden als geordnete Vielheiten nicht-ähnlicher – d.h. entweder *identischer* oder *differenter* – Repräsentationen. In jedem (natürlichen oder künstlichen) Zeichen aber findet sich der *Bruch* der Repräsentation – zwischen der repräsentierenden Idee und der repräsentierten Idee – seinerseits repräsentiert, d.h. um sich selbst *gedoppelt*. Das klassische Zeichen ist der in sich gedoppelte Bruch zwischen einer Idee und einer zweiten Idee, womit ein neues Spiel des *Bruchs* und der *Doppelung* einsetzt. In dieser eigentümlichen Fähigkeit der Repräsentation, sich in den Zeichen zu verdoppeln und damit mani-

---

4 Die natürlichen Zeichen sind nur eine „rudimentäre Zeichnung“ der konventionellen, „eine entfernte Skizze, die nur durch die Einführung des Arbiträren vollendet wird.“ [OD: 96]

fest zu werden, liegt sogar die neugeartete, klassische Natur des Menschen. An die Stelle des kleinen Weisheitsspiegels – des Mikrokosmos – an der Grenze der großen Welt – des Makrokosmos – ist die wesenhafte Repräsentierbarkeit der Repräsentation getreten, die als ein der Repräsentation eingebauter Spiegel funktioniert, der diese (die Repräsentation) sich selbst sichtbar macht.

Wir halten die wichtigsten Punkte dieser Transformation fest. Im sechzehnten Jahrhundert war es die *Welt* selbst, die sich mittels des Fadens der Ähnlichkeit im Weisheitsspiegel des Mikrokosmos verdoppelte. Jetzt hingegen ist es ein *Riß* in der Einheit der Welt, der ein Objekt in einer Idee sichtbar werden lässt, sowie ein *Riß* zwischen zwei Ideen (als Band der Repräsentation zwischen ihnen), der sich in der Natur des Menschen verdoppelt. Die Zeichen sind keine dingartige Schrift der Welt mehr, sondern eine Verknüpfung von Ideen, d.h. eine zugleich wesentliche und arbiträre Relation innerhalb der Erkenntnis und der menschlichen Natur: Sie funktionieren, um die Repräsentationen zu ordnen.

Die Welt ist kein Buch mehr, sondern eine Masse von Repräsentationen – von in Ideen gegebenen Objekten –, die mit Hilfe von (natürlichen oder vorzugsweise sogar künstlichen) Zeichen gesichtet, geschieden und geordnet werden können und müssen. Sehen und Lesen sind fortan getrennte Tätigkeiten, die auf verschiedene Sphären bezogen sind: die der in Ideen sichtbaren Objekte und die der lesbaren Wörter der Sprache. Die Sprache selbst kann sich nun nicht mehr auf einen anfänglichen Diskurs der Welt berufen, den sie aufzunehmen und zu kommentieren hätte. Denn die Fäden der Ähnlichkeiten sind gerissen: jene Ähnlichkeiten, die einst zwar in sich unterschieden waren, die aber keine Unterscheidung zwischen den Dingen und den Zeichen gestatten durften, da sie die Welt zu einem einzigen Text zusammenwoben. Als eine von der Welt gesonderte Ordnung der Zeichen ist die Sprache jetzt zugleich 1) *Medium der Erkenntnis* – da sie die durcheinandergemengten Repräsentationen unterscheiden, in der Ordnung einer zeitlichen Abfolge neu verbinden und damit erkennen hilft – und 2) *Kritik ihrer selbst* – da sie als natürliche Sprache nur ein roher Anfang ist, und damit zugleich der Ausgangspunkt ihrer möglichen Transformierung und Perfektionierung zu einer künstlichen aber exakten Wissenschaftssprache.<sup>5</sup>

- 5 Zu der gleichen Zeit, als er an der *Ordnung der Dinge* arbeitete, führte Foucault im Rahmen eines Kolloquiums (Juli 1964) die zwei unterschiedlichen Seinsweisen der Sprache in der Renaissance und dem klassischen Zeitalter auf die Griechen zurück: „Die Sprache hat jedenfalls in den indo-europäischen Kulturen von jeher zwei Arten von Verdacht genährt:
- einerseits den Verdacht, dass die Sprache nicht genau das sagt, was sie sagt. Der erfasste, manifeste Sinn ist möglicherweise nur ein Sinn minderere Art, der einen anderen Sinn schützt, zurückhält und dennoch übermittelt, wobei dieser Sinn der stärkere und „darunter“liegende Sinn ist. Die Griechen sprachen hier von *allegoria* und *hypnoia*;
  - andererseits nährt die Sprache den Verdacht, dass sie in gewisser Weise über ihre im eigentlichen Sinne sprachliche Gestalt hinausgeht und dass auch andere Dinge in der Welt, die nicht Sprache sind, sprechen. Die Natur, das Meer, das Rauschen der Bäume, die Tiere, Gesichter, Masken, gekreuzte Messer – es könnte immerhin sein,

Im folgenden Abschnitt dieses Kapitels werden wir versuchen, den Übergang zwischen den zwei Seinsweisen der Zeichen – der Signaturen der Renaissance und der klassischen Zeichen – schrittweise zu kennzeichnen. Dieser Übergang bekundet sich einerseits als ein Gelächter, das sich im *Don Quichotte* von Cervantes niederschlägt. Andererseits manifestiert er sich, u.a. in den *Regulae* von Descartes, als ein Rückzug der Zeichen aus der Welt der Dinge und daraufhin als das analytische Funktionieren der Zeichen innerhalb des Raumes der universellen menschlichen Weisheit, der *mathesis universalis*. Dieser Übergang ist konstitutiv für die Seinsweise der klassischen Zeichen: Jeder Gebrauch der Zeichen im Dienste der Erkenntnis ist analytisch, d.h. aber zugleich polemisch gegenüber der Ähnlichkeit und den Signaturen der Renaissance. Der Übergang zwischen den Signaturen und den klassischen Zeichen ist jedem einzelnen Vorkommnis des klassischen Zeichens eingeschrieben. In anderen Worten: Jede Aussage der klassischen Epoche, sofern sie analytisch ist, hat den Charakter eines Ereignisses im Sinne dieses Überganges und seines Gelächters.

## 9. Das Gelächter der Repräsentation

„Es ist nicht leicht, den Status der Diskontinuitäten für die Geschichte im allgemeinen festzulegen. Zweifelsohne ist es noch weniger leicht für die Geschichte des Denkens. [...] Was will auf allgemeine Weise heißen: nicht mehr einen Gedanken denken können? Und einen neuen Gedanken einweihen?“<sup>6</sup>

Die Diskontinuität zwischen dem Denken des sechzehnten Jahrhunderts und demjenigen der Klassik bietet sich der archäologischen Aufmerksamkeit auf zwei streng unterscheidbare aber von einander nicht zu trennende Weisen dar. Sie meldet sich gleichzeitig als Riß im Faden der Ähnlichkeit und als die neue Wissensform der Repräsentation. Dieser Doppelcharakter ist der ganzen Reihe jener Ereignisse abzulesen, die man mit gleichem Recht eine „Krise“ der Ähnlichkeit und eine „Geburt“ der Repräsentation – eine „Krisengeburt“ bzw. „Geburtskrise“ – nennen kann.<sup>7</sup> Es ist daher folgerichtig, dass die große Transformation in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts mit einem Doppelgesicht, einem la-

---

dass all diese Dinge sprechen. Vielleicht gibt es eine Sprache, die nicht in den üblichen sprachlichen Formen zum Ausdruck kommt. Das wäre, wenn Sie so wollen, ganz grob das *semainon* der Griechen.“

[„Nietzsche, Freud, Marx“, Foucault (1964) in *Schriften* I, Nr. 46: 727]

6 OD: 82/MC: 64 (m)

7 Die Kontiguität zwischen Tod und Geburt gehört zu den Grundzügen dessen, was M. Bakhtin „Karneval“ nennt. Sie bestimmt unvermeidlicherweise auch das Karnevalsachen: „Das Lachen ergreift beide Pole des Wechsels, es richtet sich auf den Prozeß der Abfolge als solchen, auf die Krise. Im Akt des Karnevalsachens vereinigen sich Tod und Wiedergeburt, Verneinung (Spott) und Bejahung (Triumph).“ [Bakhtin (1969): 54.] Auf den gegenseitigen Bezug von Diskontinuität und Gelächter wird in der Folge näher eingegangen.

chenden und einem ernsten, in Erscheinung tritt. Auf der einen Seite gerät die Ähnlichkeit ins Gesichtsfeld eines dichtenden, zaubernden, schauspielernden und -stellenden Gelächters. Auf der anderen Seite stellt ihr aus der sicheren Distanz des *deutlichen* und unaufhebbaren Unterschiedes der Ernst eines neuen Wissens nach, das im Ausgang von einer neuen epistemischen Figur spricht. Von diesem Ernst wird die Ähnlichkeit als bloßer Schein zersetzt, an dessen Stelle die Wahrheit der Ordnung zutage tritt. Es scheint daher angemessen, die Wende von der Gelehrsamkeit des sechzehnten Jahrhunderts zum klassischen Ordnungswissen als „das Gelächter der Repräsentation“ zu kennzeichnen – womit das Lachen und der Ernst eines solchen Übergangs in einer einzigen Formel zusammengezogen sind.

## 9.1 Das Gelächter über die Ähnlichkeit

Plötzlich also fällt ein neues Licht<sup>8</sup> auf die Ähnlichkeit. Es ist dasselbe Licht, in dem sich die Klarheit und Distinktheit der cartesianischen Evidenzen abzeichnen können: das „natürliche Licht der Vernunft“. Dieses Licht offenbart die Ähnlichkeit als etwas Lächerliches.

Denn von nun an gilt jeder, der sich der Ähnlichkeit als Wissensform bedient, als verrückt. Man muss über ihn lachen weil er jetzt zu jener Art von Menschen gehört, die alles mit allem verwechseln und in einer Welt der *eingebildeten* Verbindungen leben, in der z.B. einfache Herbergen Schlössern und Schafherden Armeen ähnlich scheinen. Man lacht über diesen Menschen, weil er weiterhin

8 Man kann die Archäologie des Wissens durchaus als eine Geschichte des Lichtes betrachten. Darin u.a. liegt die Verwicklung der Archäologie mit dem seinsgeschichtlichen Denken Heideggers. In einer 1961 veröffentlichten Rezension legt Foucault – in Anlehnung an A. Koyré – eine kleine Kostprobe einer solchen Geschichte des Lichtes vor: „Freud will, dass Kopernikus, Darwin und die Psychoanalyse die drei großen Frustrationen gewesen seien, die durch das europäische Wissen dem Narzismus des Menschen auferlegt wurden. Für Kopernikus zumindest: Irrtum. Als die Mitte der Welt unseren Boden verließ, entließ sie nicht das menschliche Wesen (*l’animal humain*) in ein anonymes planetarisches Geschick: sie ließ es einen strengen Kreis – sinnliches Bild der Vollkommenheit – um eine Mitte beschreiben, die das Lichtende der Welt, der sichtbare Gott des Trismegistos, die große kosmische Pupille war. In dieser Helligkeit wird die Erde von der sublunaren Dumpfheit befreit. Man muss an die Sonnenhymne Marsiglio Ficinos, an diese ganze Lichttheorie der Maler, Physiker und Architekten denken. Die Philosophie des Menschen: das war diejenige des Aristoteles. Der Humanismus aber ist eingebunden in eine große Rückkehr des Abendlandes in ein sonnenhaftes Denken. In dieser hellen Welt wird sich der Klassizismus [das klassische Zeitalter] einrichten, aber die junge Gewalt der Sonne ist mit einem Male beherrscht. Der große Feuerthron, von dem die Kosmologie des Kopernikus verzaubert war, wird zu einem reinen und homogenen Raum der intelligiblen Formen.“ [„Alexandre Koyré: Die astronomische Revolution, Kopernikus, Kepler, Borelli“, Foucault (1961), *Schriften I*, Nr. 6: 239/„Alexandre Koyré: La Révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli“, DE I, no. 6: 170-171 (m)]

mit Ähnlichkeiten überschüttet, was jetzt zu den offensichtlichsten Unterschieden gehört – ohne einzusehen, dass diese Ähnlichkeiten nur Ausgeburten der *Einbildungskraft*<sup>9</sup> sind und daher in ein Buch eher als in die Welt der realen Dinge gehören. Man kann nicht mehr allen Ernstes behaupten, dass die in den Romanen geschriebenen Dinge genauso real seien wie die Dinge, die tatsächlich in der Welt vorkommen. Die Welt ist kein Buch und die Realität keine Fiktion. Jede Wesensähnlichkeit zwischen der einen Welt, die im Buch vorkommt, und der anderen Welt, in der realiter das Buch vorkommt, entbehrt ihrerseits der Realität. Sie ist selbst Teil der im Buch geschilderten Welt, d.h.: Sie darf lediglich im Raum der Fiktion und im Modus der Lächerlichkeit (oder der lustvollen Illusion) existieren, ansonsten wird sie als Täuschung beiseite geschoben. Und jemand, der diese Ähnlichkeit von Buch und Welt aus ihrer Internierung im Buch zu befreien sucht, der also allen Ernstes beide Welten durcheinandermengt, kann seinerseits nicht ernst genommen werden. Er wirkt als komische (oder gefährliche) Figur und gehört am besten selbst interniert: entweder in einen von der Öffentlichkeit getrennten Raum oder in ein Buch, von wo aus er gute Unterhaltung bereitet.<sup>10</sup>

Eine solche Figur ist Don Quichotte. Archäologisch gesehen ist Don Quichotte ein Held, ein „héros du Mème“<sup>11</sup> – im gewissen Sinne sogar ein tragischer Held. Denn wie jeder Held hat er zwar eine Aufgabe, in diesem Fall aber eine, bei deren Bewältigung man notwendig scheitert.

Auf den ersten Blick scheint Don Quichotte zwar nicht viel mehr zu sein als die peinliche Anähnung an das, was in den gelesenen Romanzen als das ritterliche Ethos vorgeschrieben steht. Seine Gesamterscheinung, jede Handlung, die geringste Geste ist so sehr dem Gelesenen entnommen, dass er schließlich selber beinahe zum Schriftzeichen wird. „Als langer magerer Graphismus, wie ein

---

9 Man braucht nur in das zweite Register dieser Wendezeit einzuschalten – etwa in die zwölfte der kartesischen Regeln [Descartes (1972)] – um andererseits den Ernst einer Definition, Erklärung, Kritik, kurz: der Begrenzung und Nutzbarmachung dieser Einbildungskraft zum Zwecke des Wissens am Werk zu sehen, die mit Notwendigkeit in eine Kritik der Täuschung und in die allgemeine philosophische Unterscheidung zwischen Wahrheit und Irrtum eingebunden sind. Im sechsten Abschnitt der achten Regel heißt es: „Und zwar bemerken wir in uns, dass allein der Verstand des Wissens fähig ist, dass er aber von drei anderen Fähigkeiten unterstützt oder behindert werden kann, nämlich von der Einbildungskraft, den Sinnen und dem Gedächtnis. Es ist also in der angemessenen Ordnung nachzusehen, was jede von diesen Fähigkeiten schaden kann, um uns davor zu hüten, oder nützen kann, um alle ihre Hilfsquellen zur Verwendung zu bringen.“ [*Ibid.*: 28.]

10 Als ein Drittes gibt es die unterhaltsame Zurschaustellung des Irren. [Siehe WG: 137 ff.] „Wahrscheinlich war es eine sehr alte Sitte des Mittelalters, die Irren zur Schau zu stellen. [...] Merkwürdig ist, dass diese Sitte [im klassischen Zeitalter] nicht verschwand, [...] sondern daß sie sich im Gegenteil gerade dann entwickelte und in Paris und London geradezu einen institutionellen Charakter annahm.“ [WG: 138.]

11 MC: 60.

Buchstabe, ist er gerade den offenklaftern Büchern entkommen. Sein ganzes Wesen ist nur Sprache, Text, bedruckte Blätter, bereits abgesehriebene/eingetragene (transcribe) Geschichte. Er ist aus verkreuzten Wörtern gemacht, aus der in der Welt inmitten der Ähnlichkeit der Dinge irrenden Schrift.“<sup>12</sup>

Träfe das aber bruchlos zu, so bliebe das Renaissance-Denken weiterhin gültig. Auf dem zweiten Blick sieht man einen Riß in der Gestalt Don Quichottes, jenen Riß, von dem die Gestalt des *Schauspielers* wesentlich durchzogen ist. Denn in Wahrheit *ist* er kein Ritter, sondern nur ein armer Edelmann, der bemüht ist, ein Ritter zu *werden*, indem er unablässig die Bücher konsultiert. „Das Buch ist weniger seine Existenz als seine Aufgabe.“<sup>13</sup> Auf der archäologischen Ebene besteht die tragische Aufgabe Don Quichottes nicht darin, die längst versunkene Welt des Rittertums zu neuem Leben zu erwecken, sondern die Wahrheit der Bücher zu *beweisen*. In der ihn umgebenden Welt ist die Ähnlichkeit als Wissensform nicht mehr evident, sie muss erst bewiesen werden.

Doch der Beweis, den er liefert, besteht nicht etwa in einer Induktionsbrücke, ausgehend von unmittelbaren Erfahrungen.<sup>14</sup> Vielmehr ist sogar dieser Beweis den Büchern, d.h. dem Modell der Renaissance, entlehnt. Wie ein Gelehrter aus dem sechzehnten Jahrhundert macht sich Don Quichotte ans Werk und sammelt Zeichen, die aber nicht nur verborgene Ähnlichkeiten aufdecken, sondern zualterererst die Gültigkeit dieser Wissensform vorführen sollen. Sie sollen also Zeichen dafür sein, „dass die Zeichen der Sprache den Dingen selbst doch gleichförmig sind.“<sup>15</sup> Es ist genau dieser Anspruch auf Beweis, der den feinen Riß, den komischen Unterschied zwischen den Signaturen der Renaissance und Don Quichottes Zeichen einführt. In diesen Zeichen, die die Ähnlichkeiten nicht nur aufdecken, sondern zugleich in ihrer epistemischen Gültigkeit beweisen sollen, werden die Signaturen verdoppelt und verunsichert.

In einem Wort also sind die Zeichen Don Quichottes Scheinzeichen: Sie sind *nicht mehr* die Signaturen der Renaissance und *noch nicht* die klassischen Zeichen. Sie sind die Gestalten des Bruchs und des Schwankens (oder Irrrens) zwischen zwei Seinsweisen der Zeichen. Darum muss der Beweis immer wieder scheitern. Die scheinbar ähnlichen Dinge verharren in ihrem ironischen Abstand zu einander.

Indem er die Zeichen der Ähnlichkeit sammelt, muss Don Quichotte versuchen, die Realität selbst – und sich selbst darin – in ein Zeichen zu verwandeln: das Zeichen der ungebrochenen Gültigkeit der Ähnlichkeit. Warum aber erweist sich die aufgefundene Ähnlichkeit immer wieder als Täuschung? Selbst die Er-

12 OD: 78/MC: 60 (m).

13 *Ibid.* (m).

14 Im sechsten Kapitel des „Discours“ kennzeichnet Descartes das Beweisen (prouver) als die Denkbewegung, die von den Wirkungen – die der Erfahrung gegeben werden und deshalb außer Zweifel sind – zu den Ursachen oder Prinzipien – die beweisbedürftig sind – führt. [Descartes(1990): 123-125.]

15 OD: 79/MC: 61 (m).

klärung dafür entnimmt Don Quichotte seinen Büchern: Es sind mächtige Zauberer, die die wahre Ähnlichkeit der Dinge mit falschen, nur augenscheinlichen Unterschieden aushöhlen. Nicht die Ähnlichkeit also ist Täuschung für Don Quichotte, sondern der Unterschied.<sup>16</sup> Und die Täuschung selbst ist nichts anderes als die Wirkung der Magie, die, wie wir uns erinnern, eine notwendige Implikation der Logik der Ähnlichkeiten war. Konsequenterweise erscheint auch diese Erklärung, im Lichte des „natürlichen Verstandes“ besehen, als Delirium. Don Quichotte, der abenteuernde und zwischen den Zeichen umherirrende Ritter, ist in Wahrheit ein Narr.

Das gesamte Denken der Renaissance ist gleichsam auf den delirierenden Geist Don Quichottes zusammengeschrumpft. Damit wird ein *Außen* frei, von dem aus ein Gelächter und ein sich neu formierendes Wissen das verabschiedete Denken erfassen können, von dem aus aber auch eine Stimme hörbar wird, die über den Irren spricht. Es ist die Stimme des Dichters.

Aber auch der Dichter bedarf der Zeichen, sobald er sprechen will. Was sind das für Zeichen? Es sind die neu gearteten Zeichen des klassischen Zeitalters. Indem also der Dichter über den Irren spricht, nehmen die neuen Zeichen die alten Signaturen als Gegenstand ihrer neuen Sprechweise auf. Damit aber lässt der Dichter den Bruch zwischen beiden Seinsweisen der Zeichen sichtbar werden. Der Irre manifestiert diesen Bruch in der Form der Selbsttäuschung und der scheiternden Signatur, des ständigen Umkippens der scheinbaren Ähnlichkeit in den wirklichen Unterschied. Er manifestiert den Bruch als das Schwanken zwischen zwei Seinsweisen der Zeichen. Der Dichter hingegen manifestiert den gleichen Bruch in der Form der Ironie, d.h. der konstanten Distanz zwischen seinen eigenen Zeichen und den Signaturen, die er durch die Gestalt des Irren scheitern lässt. Der Irre und der Dichter sind sich zugleich nah und fern. Beide markieren die Grenzposten des klassischen Wissens und sind sich in ihrem semantologischen Grenzgängertum nahe: Beide offenbaren den Bruch zwischen zwei Seinsweisen der Zeichen. Aber sie tun es mit verschiedenen Mitteln, und darin sind sie sich fern. Der Dichter beherrscht den Bruch, während er ihn sprechend manifestiert, und erhält ihn aufrecht; während der irrende Ritter zwischen zwei Seinsweisen der Zeichen hin und her geworfen wird.<sup>17</sup>

Vier verschiedene Spaltungen sind damit festgestellt: a) der Riß in der Gestalt Don Quichottes zwischen dem wahren Ritter und dem armen Edelmann, b)

---

16 Siehe Kapitel 2, Anm. 2.

17 Dieses zwiespältige Verhältnis zwischen dem Dichter und dem Irren wird stellungsweise im Roman selbst angesprochen. In der Einleitung zum ersten Teil (1605) bemerkt Cervantes, zwar müsse jedes Werk seinem Autor ähneln, in diesem Falle aber sei er eher als der Stiefvater des Produkts anzusehen (die Quelle der Erzählung wird im Roman einem nicht sehr verlässlichen maurischen Historiker zugeschrieben). [Cervantes (1605): 19 f.; Cervantes (1605a): 1 f.] Im zweiten Teil (1615) meint Don Quichotte selbst, dass dem Narren die raffinierteste Rolle im Stück zukomme und dass daher der Verfasser selbst kein Narr sein dürfe. [Cervantes (1605): 583; Cervantes (1605a), vol. 55, chap. III: 25.]

der Riß in den Zeichen, die er sammelt, die weder Signaturen noch klassische Zeichen sind, c) der Unterschied zwischen den Zeichen des Dichters und den Zeichen, über die er spricht, d) der Unterschied zwischen dem Irren und dem Dichter. Alle diese Spaltungen ergeben sich aus dem fundamentalen Bruch zwischen zwei Seinsweisen der Zeichen, aus dessen Untiefen das Gelächter steigt.

## 9.2 Exkurs. Diskontinuität und Gelächter

Die Zusammengehörigkeit von Diskontinuität und Gelächter spielt für die Archäologie im Allgemeinen eine wesentliche Rolle. Um diese Beziehung etwas deutlicher herauszustellen, ist der Gang unserer *réécriture* für einen Augenblick auszusetzen.

Es liegt auf der Hand, dass die Probleme des Bruchs, des Ereignisses, des nachgebenden Grundes keine Erfindungen der Archäologie sind. Auf den unterschiedlichsten Denkwegen des zwanzigsten Jahrhunderts begegnet die Diskontinuität. Es ließen sich beliebige Listen aufstellen, man denke etwa an den Quantensprung der Physiker oder die distinktiven Merkmale der Phonologen, an die Verfremdung/Unterbrechung bei den russischen Formalisten wie auch beim epischen Theater, an das Kino und seine Entauratisierungsverfahren, an Heterogenität und Verausgabung bei Bataille, den epistemologischen Einschnitt bei Bachelard, das diskontinuierliche und dennoch monotone *il y a* bei Levinas [...] Doch muss man nicht einmal so weit ausholen. Es genügt allein der Hinweis auf die zwei Kontrahenten der philosophischen Auseinandersetzungen im Deutschland der Nachkriegsjahre: Heidegger und Adorno. Man denke etwa an Heideggers ontologische Differenz: als Bruch und Einbruch im angsthaften Überstieg der Existenz über sich selbst, über alles Seiende hinaus zu dem hin, was als nichts Seiendes, Nichts, als das Nichten des Nichts im Sein des Seienden aufgeht; oder als Sprung/Wechsel der Tonart im Satz vom Grund (*Nichts ist ohne Grund – Nichts ist ohne Grund*), den das Denken mit einem Satz durchspringen muss, wie durch eine Flamme hindurch, um mit seinem Sprung in die anfängliche Frühe des herakliteschen Denkens zu gelangen.<sup>18</sup> Aber auch Adornos Denken gehört unter den breiten Schirm der Diskontinuität bzw. des Nichtidentischen: „[...] dort aber, wo die Ontologie, Heidegger voran, aufs Bodenlose schlägt, ist der Ort von Wahrheit. Schwebend ist sie, zerbrechlich vermöge ihres zeitlichen Gehalts; [...] Auf die Tröstung, Wahrheit sei unverlierbar, hat Philosophie zu verzichten. Eine, die nicht abstürzen kann in den Abgrund, von dem die Fundamentalisten der Metaphysik salbadern – es ist nicht der behender Sophistik sondern des Wahnsinns –, wird, unterm Gebot ihres Sekuritätsprinzips, analytisch, potentiell zur Tautologie.“<sup>19</sup>

Wenn es nun darum geht, die Diskontinuität nicht bloß als Arbeitsprinzip vo-

18 Heidegger (1955/56).

19 Adorno (1966): 44-45.

rauszusetzen, sondern überdies und eigens darüber zu reflektieren, sieht sich das Denken vor eine unmögliche Aufgabe gestellt: die Aufgabe, das Unmögliche zu denken. Adorno und Heidegger liefern Beispiele solcher unmöglichen Anstrengung, bei der das Denken, an einem Grenzpunkt angekommen, in das „Unaufhellbare“<sup>20</sup> starrt.

Vielleicht gibt es also auf die Frage nach dem „Status der Diskontinuitäten“<sup>21</sup> überhaupt keine Antwort. Vielleicht ergibt die Engführung von „Status“ und „Diskontinuität“ überhaupt ein begriffliches Unding. Wie kann von Status oder Stand die Rede sein, wo etwas gerade aufgehört hat, zu stehen und etwas Neues noch nicht steht – wo vielleicht alles auf dem Kopf steht? Wie soll man einen Begriff für jene Misch- und Dämmerzustände finden, in denen das Denken selbst aussetzt, d.h.: nicht eine bestimmte These bzw. Setzung des Denkens, sondern das Denken als solches samt all seiner Denkbarkeiten in die Schwebelage gerät? Wenn es gerade nicht darum geht, eine Geschichte in den Begriffen der Gegenwart zu schreiben<sup>22</sup>, so muss man alle Hoffnung fahren lassen, einen Begriff für die Diskontinuitäten und ihre Abgründigkeit in der Geschichte des Denkens zu finden.

Wahrscheinlich muss man sich stattdessen mit einem Ausdruck wie *Außen* begnügen, der nicht Begriff für *etwas* ist<sup>23</sup>, sondern Chiffre jener diskursiven

- 
- 20 „[...] die Peripherie des Kreises der Wissenschaft hat unendlich viele Punkte, und während noch gar nicht abzusehen ist, wie jemals der Kreis völlig ausgemessen werden könnte, so trifft doch der edle und begabte Mensch [...] auf solche Grenzpunkte der Peripherie, wo er in das Unaufhellbare starrt.“ [Nietzsche (1872): 101. (Hervorh. v. Verf.)]
- 21 „Es ist nicht leicht, den Status der Diskontinuitäten für die Geschichte im allgemeinen festzulegen. Zweifelsohne ist es noch weniger leicht für die Geschichte des Denkens.“ (OD: 82/MC: 64) Siehe Anm. 6.
- 22 *Überwachen und Strafen*, Foucault (1975): 43.
- 23 Freilich verleitet dieser Ausdruck dazu, in ihm einen Gegenpol zu „Innen“ zu sehen. Ebenso kann man „Diskontinuität“ als (konträren) Gegensatz von „Kontinuität“ betrachten. Foucault versucht in einem methodologischen Gespräch mit Historikern dieser Versuchung entgegenzusteuern: „Wie Sie wissen, niemand ist mehr Kontinuität als ich [...]“ (L’impossible prison [...]), und fährt fort: „[...] eine Diskontinuität zu erkennen ist niemals mehr als ein Problem zu registrieren, das gelöst zu werden braucht.“ (ibid.). Es würde hier zu weit führen, auf die Rolle des Problem-begriffs in Foucaults Diskurs näher einzugehen. [Siehe dazu Kapitel 16, Abschnitt 53.3 dieser Arbeit.] Es sei nur darauf hingewiesen, dass dieser Begriff nicht nur auf der Methodenebene, sondern auch auf der Gegenstandsebene auftaucht: In „Sexualität und Wahrheit“ Bd. 2 wird der Gegenstand der archäologischen Analyse als die historischen „Formen der Problematisierung“ bestimmt (S.19). Unter „Außen“ oder „Diskontinuität“ ist jedenfalls nicht der Bezug auf ihre jeweiligen Gegenpole impliziert, eher ist darunter so etwas wie ein *Medium* zu denken, ein Wirbel des Möglichen, in dem sich das Reale abspielt – oder besser: ein Raum der Kompossibilität (um einen Leibnizschen Ausdruck zu übernehmen), aus dem heraus nicht die Erschaffung einer besten Welt, sondern der Würfelwurf des Ereignisses geschieht. In der Diskontinuität wird das Außen sichtbar: als ein Problem und als eine Art Unentschiedenheit oder Zurücknahme gewisser epistemischer Entscheidungen. Weit da-

Aufgabe, gerade die Diskontinuität zur Sprache zu bringen, d.h.: *nichts* zu sagen – was schwer unterscheidbar ist von Nichtsagen oder Schweigen – und dabei nicht aufzuhören, zu sprechen. Dazu bedarf es einer Sprache der *nichtpositiven Affirmation*, die affirmiert ohne zu setzen, die das leere Zwischen der Differenz behauptet.<sup>24</sup> Eine Sprache, die solches vermag, die „nichts sagt und nie schweigt“<sup>25</sup>, ist die der Literatur. Insofern die Beschreibung von Diskontinuitäten zu den wesentlichsten Aufgaben der Archäologie gehört, sieht sie sich genötigt, die Sprechweise der Literatur genau zu beobachten und zu ihren eigenen Zwecken einzusetzen.

Doch das soeben erwähnte „*nichts*“ der Diskontinuität entbehrt keinesfalls der positiven Merkmale. An der Wende zwischen der Renaissance und der Klassik ist das Gelächter nicht zu überhören. Wie kann man aber das allgemeine Verhältnis zwischen Diskontinuität und Gelächter charakterisieren? Diese Frage, die für die tragische Gangart des nietzscheanischen Denkens konstitutiv ist, findet sich in einem kleinen Vortragstext von Florens Christian Rang, Freund und Mentor Walter Benjamins und u.a. ein fleißiger Nietzsche-Leser, aufschlußreich behandelt. Es handelt sich um den bemerkenswerten aber wenig beachteten Text von Rang, der 1909 unter dem Titel „Historische Psychologie des Karnevals“ vor der Wiener Soziologischen Gesellschaft gelesen wurde. Aus der vielfältigen Symbolwelt des Karnevals hebt Rang das Phänomen des menschlichen Hohngelächters hervor und führt es auf eine kleine rechnerische Verlegenheit der babylonischen Astrologie zurück: Die zwölf Mondzyklen und der eine Sonnenzyklus decken sich nicht, es bleibt immer eine winzige Lücke übrig. Am Wendepunkt zwischen zwei aufeinander folgenden Jahren klafft dieser irreduzible und nicht einzuordnende Hiatus. Zwischen der Herrschaft des alten Gestirns und der Herrschaft des neuen setzt eine *Pause*, ein *Interregnum* ein. Das ist der Augenblick der grotesken Übertreibungen, der verkehrten Welt und des Hohngelächters über die alte Ordnung, über jede Ordnung, kurz: des Karnevals.

Wir schalten einige Stellen aus einer später überarbeiteten Fassung dieses Textes ein: „Historische Psychologie des Karnevals – noch rührt, wieder rührt sich der alte Vulkan; hier stehen wir auf schütternder Durchbruchsstätte. Legen wir unser Ohr auf den Boden: wir werden aus dem Rauschen des Leidenschaft-Glut-Stroms einen Stoß, einen Krampf, einen Aufschrei vernehmen – ein gräßliches Lachen: den Durchbruch des menschlichen *Hohngelächters*. [...] Wer hat dies gelle Lachen gereizt? Wer hat den Menschen so mißhandelt und ist ihm dabei so unfäßbar gewesen, so unzerreißbar, dass der Mensch seine unschuldige

---

von entfernt, Gegenpol von irgendetwas zu sein, ist die Diskontinuität eine Phänomenalität des Außen, eine zunehmende Dichte im Graupelschauer der Aussageereignisse und damit ineins: eine abnehmende Intelligibilität ihrer Relationen, worin ein epistemischer Bruch, d.h. eine Transformation genau dieser Intelligibilität erkennbar wird.

24 Siehe Kapitel 14 u. 15 dieser Arbeit.

25 OD: 370/MC: 317

Heiterkeit in diese teuflische Lache überschlug? Der Gott. – Karneval ist ein Stück Religions-Geschichte, das Karneval-Lachen die erste Blasphemie. [...] Die Tollheit bellt an wider das Gesetz der Vernunft, aber die Vernunft denkt auch der Tollheit einen Platz im System aus. Die Astrologie gibt dem Karneval einen Platz im Kalender, der Gesetzbruch muss ihr einen Rechenbruch decken; das ist die Logik der Astrologik: Karneval deckt die Schaltzeit. [...] Karneval ist nicht der *Moment* des Jahreswechsels, keine Sylvester-Mitternacht, deren Rummel ihm freilich nachschlägt [...] Karneval ist *Pause*, das Interregnum zwischen einer Thron-Entsagung und einer Thron-Besteigung (Unser Staatsrechts-Satz: *le roi est mort, vive le roi!* gilt ja für Sultanate des Orients nicht); ist darum eine Prozession, ein Umzug: das Abbild eines himmlischen Prozesses: der Prozession der Sterne, bis das Herrscher-Gestirn des Altjahrs völlig untergegangen ist und das Herrscher-Gestirn des neuen Jahrs auf die Thron-Höhe gekommen; der Korso war das Abbild der Bahn dieser Gestirne [...] Ich bitte, legen wir noch einmal unser Ohr auf den Boden; horchen auf ein tieferes Rauschen der Tiefe: rauscht nicht empor – der *Wille zum Rausch*? Dessen Tollheit, nicht Narrheit, in allen Karnevalen des Dionysos raste. Dessen brüllender Seegang seine blutschaumgekrönten Wogen hertrieb vom Stromland des Orients über die Ufer Phrygiens, Thrakiens, in das hellenische Europa in so wütender Brandung, dass ihr Orgiasmus alle Ufer von Religion, Wissenschaft, Kunst und Leben überrannte [...]“<sup>26</sup>

Rangs Ausführungen kann man entnehmen, dass das „gelle Lachen“ einerseits – vom Gesichtspunkt der Vernunft aus gesehen – als *Reaktion* auf die Schrecken der Leere zutage tritt. Aus der Furcht geboren, will es die archaischen Chimären, die das Interregnum entfesselt, bannen. Andererseits aber wohnt dem Hohngelächter ein „Wille zum Rausch“ inne, der *aktiv* die Leere herbeiführt. Schaltet man beide Betrachtungsarten zusammen, so ergibt sich eine eigentümliche Zirkularität: Das Gelächter reagiert auf ein leeres Zwischen, das es selbst unablässig herbeiführt. Diese Zirkularität bestimmt die Form der Zugehörigkeit von Diskontinuität und Gelächter.

Die Pause zwischen zwei Ordnungen – dieses Außerhalb und *Außen* der Zeit der Ordnung – sowie das Gelächter, das aus ihren Untiefen steigt, sind Dinge, an denen eine diskontinuierliche Historiographie einerseits nicht vorbeisehen kann, von denen aber andererseits ihre eigene Wissenschaftlichkeit nicht unberührt bleibt. Wir können jedenfalls die Essenz einer archäologische Lektüre des Romans von Cervantes jetzt schärfer fassen: Die Ironie des Dichters und das Gelächter des Publikums sind als die Anzeige einer *Pause* zwischen zwei Seinsweisen der Zeichen, eines *semontologischen Interregnums* zu lesen<sup>27</sup>.

---

26 Rang (1983): 8, 10, 13, 14, 19.

27 M. Bakhtin hingegen rechnet den Roman von Cervantes der Glanzzeit der karnevalisierten Literatur, der Epoche der Renaissance zu. [Bakhtin (1969): 55, 67.] Statt den Unterschied der Lesarten zu erklären – der Lesarten der Einordnung und der Zwischenordnung des Romans in bezug auf die Epochen –, wofür hier nicht der Ort ist, formulieren wir den Unterschied um und halten ihn fest: Der *Dialog* Bachtins ist

Dieses Gelächter ist aber nicht nur an jenen Grenzposten des Wissens zu verstehen, an denen der Dichter und der Irre sich begegnen und sich unterscheiden. Man kann es sogar in der Mitte des neuen Wissens hören, wenn man beispielsweise auf das Verhältnis der klassischen Naturgeschichte zu der divinatorischen Gelehrsamkeit der Renaissance achtet. „Eines Tages wird Buffon darüber staunen, dass man bei einem Naturforscher wie Aldrovandi eine unentwirrbare Mischung finden kann aus genauer Beschreibung, gemeldeten Zitaten, kritiklosen Fabeln und Bemerkungen, die unterschiedlos über Anatomie, Wappen, Lebensverhältnisse, mythologische Werte eines Tieres, über den Gebrauch, den man davon in der Medizin oder in der Magie machen kann, handeln.“<sup>28</sup>

Buffons Staunen ist nicht mit dem allzu bekannten metaphysischen Staunen<sup>29</sup> zu verwechseln. Es handelt sich hier nicht um ein Staunen, dem eine Kraft der

---

nicht der *Diskurs* Foucaults und die Achse *Polyphonie-Sprache* eine andere als die Achse *Außen-Sprache*. Bakhtins *Dialog* bzw. *Polyphonie* und der *Diskurs* der Archäologie implizieren unterschiedliche Distanzierungen vom semiologischen Zeichenbegriff. Bedenkenswert ist auch, dass Foucault in einem japanischen Vortrag den mittelalterlichen Karneval als eine zeitlich begrenzte Herrschaft des Wahnsinns bestimmt: „Statt der Ordnung übernahm der Wahnsinn die Herrschaft in der Stadt.“ [„Kuôki to shakai“ („Wahnsinn und Gesellschaft“), Foucault (1978), *Schriften III*, Nr. 222: 624.] Ebenso wie Bachtin die Literatur vom Karneval her denkt und sie gleichsam als die diskursivierte Gestalt des Karnevals fasst, bestimmt Foucault die moderne Literatur von ihrer wesentlichen Beziehung zum Wahnsinn her. Diese Beziehung hat die Form der *Nachahmung*: Die Literatur befreit sich von der Repräsentation in dem Maße, in dem sie den Wahnsinn nachahmt. Diese Befreiungstendenz erfasst den literarischen Diskurs im 19. Jahrhundert und beinhaltet, dass die Literatur zu ihrem minimalen und marginalen diskursiven ‚Wesen‘ findet, indem sie sich von all den institutionalisierten Diskursformen losbindet, die ihr im klassischen Zeitalter zukamen: „Sie hat sich von ihrem alten institutionellen Status befreit und versucht nun in ihren besten Äußerungsformen, den einzigen, die als wertvoll gelten können, zu dem absolut anarchischen, von jeder Institution freien, zutiefst marginalen Wort zu werden, das alle anderen Diskurse kreuzt und untergräbt. Das ist meines Erachtens der Grund, warum die Literatur seit dieser Zeit, also seit dem 19. Jahrhundert, stets vom Wahnsinn fasziniert war.“ [*Ibid.*: 622] Es ist, „als wäre die Literatur, um sich zu entinstitutionalisieren und das ganze Maß ihrer möglichen Anarchie auszuschöpfen, gezwungen gewesen, den Wahnsinn nachzuahmen oder sogar selbst buchstäblich wahnsinnig zu werden.“ [*Ibid.*]

28 OD: 71/MC: 54 (m).

29 Wir rufen Heideggers Erörterung des philosophischen Staunens ins Gedächtnis. In dem kleinen Vortrag, „Qu’est-ce que la philosophie?“, gehalten 1955 in Cerisy-la-Salle, zitiert Heidegger Platon und Aristoteles. Er übersetzt aus Platon (Theätet 155d): „Gar sehr nämlich ist eines Philosophen dieses das páthos – das Erstaunen; nicht nämlich ein anderes beherrschendes Woher der Philosophie gibt es als dieses.“ [Heidegger (1956): 24.] – und aus Aristoteles (Met. A2, 982 b 12 sq): „„Durch das Erstaunen hindurch nämlich gelangten die Menschen jetzt sowohl als auch zuerst in den beherrschenden Ausgang des Philosophierens‘ (zu dem, von woher das Philosophieren ausgeht und was den Gang des Philosophierens durchgängig bestimmt).“ [*Ibid.*: 25.] Daraufhin erörtert Heidegger: „Aber: das Erstaunen ist arché – es durchherrscht jeden Schritt der Philosophie. Das Erstaunen ist páthos. [...] Nur wenn wir páthos als Stimmung (dis-position) verstehen, können wir auch das thaumázein, das

*Anziehung* zwischen dem Denken und dem *Grund* des (bestaunten) Seienden innewohnt: dem Grund des epistemisch verfaßten Seins des Renaissance-Denkens in diesem Falle. Es handelt sich nicht um ein Staunen, von dem ausgehend das Denken in die Richtung der *axiomata*, *Prinzipien*, *Grundsätze*<sup>30</sup> bewegt wird.<sup>31</sup> Es handelt sich vielmehr um ein Staunen, dem ein Lachen beigemischt ist. Dieses Lachen wirkt als Kraft der *Abstoßung* eines Grundes. Es wirkt als Abstoßung eines Denkens, dessen Grundlage gerade im Lichte dieses Lachens infantil und prärationale geworden ist. Dem lachenden Staunen wohnt kein Telos inne, sondern ein Abschied.

Wir erinnern uns, dass „Die Ordnung der Dinge“ selbst, samt all ihren Archäologien, aus einem Lachen geboren<sup>32</sup> und dass ferner, im Verlauf des Buches,

Erstaunen näher kennzeichnen. Im Erstaunen halten wir an uns (*être en arrêt*). Wir treten gleichsam zurück vor dem Seienden – davor, dass es ist und so und nicht anders ist. Auch erschöpft sich das Erstaunen nicht in diesem Zurücktreten vor dem Sein des Seienden, sondern es ist, als dieses Zurücktreten und Ansiehalten, zugleich hingerissen zu dem und gleichsam gefesselt durch das, wovor es zurücktritt. So ist das Erstaunen die Dis-position, in der und für die das Sein des Seienden sich öffnet. Das Erstaunen ist die Stimmung, innerhalb derer den griechischen Philosophen das Entsprechen zum Sein des Seienden gewährt war.“ [*Ibid.*: 25-26.] Sofern hier das Erstaunen als reines Erleiden gedacht ist, erscheint es in der charakteristischen Zwiespältigkeit und Ent-fernung der Angst: als Anziehung (wir sind hingerissen bzw. gefesselt) und Abschreckung (wir treten zurück) zugleich. Im Gelächter aber wird zudem die Kraft des Abstoßens aktiviert.

- 30 In der Vorlesung „Der Satz vom Grund“ unternimmt Heidegger eine ausführliche seinsgeschichtliche bzw. seinsgeschickliche Unterscheidung zwischen dem griechischen *axioma*, dem lateinischen Prinzip und dem seit Beginn des 18. Jahrhunderts eingeführten deutschen Grundsatz. [Heidegger (1957): 30-35.]
- 31 Auch da müsste man eine archäologische Präzisierung vornehmen. Im „Zeitalter des Menschen“ geht diese Anziehungskraft gleichzeitig in zwei entgegengesetzte Richtungen: des Positiven und des Fundamentalen, des Transzendentalen und des Empirischen usw. In der zweiten der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ schildert Nietzsche diese in sich gespaltene Staunenskraft unserer Moderne: „[...] denn jetzt ist die Menschengeschichte nur die Fortsetzung der Thier- und Pflanzengeschichte; ja in den untersten Tiefen des Meeres findet der historische Universalist noch die Spuren seiner selbst, als lebenden Schleim; den ungeheuren Weg, den der Mensch bereits durchlaufen hat, wie ein Wunder anstaunend, schwindelt dem Blicke vor dem noch erstaunlicheren Wunder, vor dem modernen Menschen selbst, der diesen Weg zu übersehen vermag.“ [Nietzsche (1874a): 312-313.]
- 32 „Dieses Buch hat seinen Geburtsort einem Text von Borges zu verdanken. Dem Lachen, das bei seiner Lektüre alle Vertrautheiten unseres Denkens aufrüttelt, des Denkens unserer Zeit und unseres Raumes, das alle geordneten Oberflächen und alle Pläne erschüttert, die für uns die zahlenmäßige Zunahme der Lebewesen klug erscheinen lassen und unsere tausendjährige Handhabung des *Gleichen* und des *Anderen* [...] schwanken lässt und in Unruhe versetzt.“ [OD: 17/MC: 7 (m).] In der deutschen Fassung wird der Ausdruck „*lieu de naissance*“ (Geburtsort) unglücklicherweise als „Entstehung“ wiedergegeben. Das fällt deshalb ins Gewicht, weil bei einem Schriftsteller wie Foucault – nicht anders als bei Nietzsche – gerade der Ausdruck „Geburt“ eine sparsame und dafür umso genauere (genealogische) Verwendung findet. Die Archäologie, die meist damit beschäftigt ist, „Geburtsorte“ aufzu-

„all diesen linken und linkischen Reflexionsformen“, die nicht „denken wollen, ohne sogleich zu denken, dass es der Mensch ist, der denkt“, ein philosophisches Lachen entgegengesetzt wird<sup>33</sup>. Am Anfang und am Ende dieses „Buches“ (und freilich auch mitten darin) ist das Lachen unüberhörbar. Die Archäologie entsteht im Lachen und verabschiedet sich lachend von ihrer eigenen anthropologischen Gegenwart.<sup>34</sup> Das heißt: Sie bewegt sich im Medium eines lachenden Staunens<sup>35</sup> und im Element eines *Außen* aller Ordnung. Genau darin liegt die Bedingung dafür, dass sie die Frage nach dem „es gibt“ der Ordnung stellen kann<sup>36</sup>. Was das für eine Foucault-Lektüre heißt ist klar: Man kann niemals das Problem der Ordnung im archäologischen Sinne fassen wenn man das *Außen* unberücksichtigt lässt. Man kann Ordnung in diesem Sinne grundsätzlich nur als *weiche* Ordnung fassen, als stets angegriffene, der Erosionskraft eines ontologischen Gelächters ausgelieferte Ordnung: „gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend“<sup>37</sup>.

Eine Wissenschaft, die Diskontinuitäten in die Geschichte gerade des Denkens einführt, begegnet mit Notwendigkeit der Stoßkraft des Lachens, des ins Nichts abstoßenden Hohngelächters, und erfährt ihrerseits eine Art Karnevalisierung ihres eigenen Denkens<sup>38</sup>. In diesem Sinne muss man in der Tat die Archäo-

zeigen, benennt hier ihren eigenen Geburtsort. Wer sich für das tatsächliche Funktionieren der Archäologie interessiert, kann nicht an einer solchen Angabe vorbeigehen.

33 OD: 412/MC: 354 (m).

34 In diesem Sinne bestimmt Peter Bürger postmodernes Denken insgesamt als ein kritisches Lachen, nachdem er auf die Bedeutung von Foucaults lachender Borges-Lektüre für die *Ordnung der Dinge* hingewiesen hat: „Da zwischen den aufgeführten Ordnungskategorien sich keine Gemeinsamkeit ausmachen lässt, wird unserer Suche nach Ordnung der Boden entzogen. Gibt man dem Hinweis auf den Borges-Text sein volles Gewicht, dann wird man Foucaults Buch als Versuch begreifen, die Bewegung, die Borges vorführt, am modernen Denken nachzuvollziehen und dieses im vollen Wortsinne als bodenlos zu erweisen. Postmodernes Denken wäre dann zunächst das *Gelächter über die Bodenlosigkeit der nachkantischen Philosophie*, die Verabschiedung des historischen und transzendentalen Denkens“ [Bürger (1987): 114, Hervor. v. Verf.]

35 Soweit wir wissen, gibt es in der gesamten Foucault-Literatur einen einzigen Text, der im strengen und ausdrücklichen Sinne das Gelächter zum Ausgangspunkt einer Foucault-Lektüre macht. Es handelt sich um den kleinen Aufsatz von Michel de Certeau: „Le rire de Michel Foucault“ [Certeau (1987): 51-65; Übers. in Schmid (Hg., 1991): 227-240]. Certeau reiht das Lachen Foucaults in die lange Geschichte des philosophischen Staunens ein. Allerdings unterscheidet er, wenn überhaupt, eher unterschwellig zwischen den beiden Staunensarten.

36 OD: 23/MC: 12.

37 Nietzsche (1873): 877.

38 Das heißt auch, dass dieses Denken seinerseits diskontinuierlich wird. In der lachenden Abwendung von sich selbst, übt es sich als eine Kunst des Andersdenkens, d.h.: „etwas anderes und anders zu denken“ [OD: 83/MC: 64]. In einem Gespräch kennzeichnet Foucault ein solches Denken als „Wißbegierde“: das Wort „evoziert die ‚Sorge‘; es evoziert, dass man sich um das was existiert und was existieren könnte bemüht; ein geschärfter Sinn fürs Wirkliche, der aber niemals vor ihm zur

logie als eine „fröhliche Wissenschaft“ oder – in Anlehnung an Foucault selbst – als einen „glücklichen Positivismus“<sup>39</sup> bezeichnen.

Diese tödliche Kraft des Gelächters hat von Anfang an die tragische Forschung Nietzsches begleitet. Im dritten Abschnitt von „Die Geburt der Tragödie“ wird uns berichtet: „Es geht die alte Sage, dass König Midas lange Zeit nach dem weisen *Silen*, dem Begleiter des Dionysus, im Walde gejagt habe, ohne ihn zu fangen. Als er ihm endlich in die Hände gefallen ist, fragt der König, was für den Menschen das Allerbeste und Allervorzüglichste sei. Starr und unbeweglich schweigt der Dämon; bis er, durch den König gezwungen, endlich unter gellem Lachen in diese Worte ausbricht: ‚Elendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Erspriesslichste ist? Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu *sein*, *nichts* zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich – bald zu sterben.‘“<sup>40</sup>

Das „gelle Lachen“, das die vernichtende silenische Weisheit gleichsam aus dem Hinterhalt stützt, tritt im Werk Nietzsches schrittweise selbst als Kraft der Loslösung bzw. des Aufbruchs in den Vordergrund. Bereits beim jungen Nietzsche dient das Hohngelächter gegen moderne Ungetüme wie Bildungsphilister und unbewußte Ironiker zur Loslösung von allem Zeitgemäßen. In der dritten der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ wird das „staatlich anerkannte Aferdenkerium“<sup>41</sup> unter dem Titel „Philosophie“ mit einem Gelächter verabschiedet. Die Würde der Philosophie, die lächerlich geworden ist, kann man nur zurückerobern, indem man die Lächerlichkeit ihrer unwürdigen Vertreter mit Spott überschüttet.<sup>42</sup> Vier Jahre später (1878) wird ein „Buch“ („Menschliches, Allzumenschliches I“) mit einem Lachgedicht abgeschlossen<sup>43</sup> und danach ein anderes („Die fröhliche Wissenschaft“, zweite Ausgabe, 1887) mit einem Gelächter über „jeden Meister [...], der nicht sich selber ausgelacht“<sup>44</sup>, eingeleitet. Noch später

---

Ruhe kommt; eine Bereitschaft, das was uns umgibt, fremd und einzigartig zu finden; eine gewisse Versessenheit, uns von unseren, nicht nur familialen Gewohnheiten zu lösen und die gleichen Dinge anders zu betrachten [...]“ („Der maskierte Philosoph“, Foucault (1984b): 17-18)

39 AW: 182/AS: 164.

40 Nietzsche (1872): 35.

41 Nietzsche (1874b): 421.

42 Dieser Spott findet die Form einer Unterscheidung dort, wo eine Verwechslung stattzufinden pflegt: zwischen einer Philosophie, die „Niemanden betrübt“ und einer Philosophie, die eine furchtbare Sache ist und in der eine „Quelle des Heroischen“ fließt. Doch wird die negative Stoßkraft dieses Spottes von einer positiven und wertvolleren Kraft übertagt: der philosophischen Tat. Die wahren Freunde der Philosophie „beweisen selbst durch die That, dass die Liebe zur Wahrheit etwas Furchtbares und Gewaltiges ist“. [*Ibid.*: 426-427.] Die Existenz der philosophischen Tat setzt voraus, was ihr notwendig untergeordnet bleiben muss: die lachende Verabschiedung jeder schwächlichen „Gegenphilosophie“. [Siehe *ibid.*: 423.]

43 Nietzsche (1878): 365-366.

44 Nietzsche (1882): 343.

wird Zarathustra, jener „dionysische Unhold“<sup>45</sup>, behaupten: „Nicht durch Zorn, sondern durch Lachen tödtet man“<sup>46</sup>, ferner: „Still ist der Grund meines Meeres: wer erriethe wohl, dass er scherzhafte Ungeheuer birgt! / Unerschütterlich ist meine Tiefe: aber sie glänzt von schwimmenden Räthseln und Gelächtern“<sup>47</sup> –, um am Ende sich selbst die Krone des Lachenden aufzusetzen: „Diese Krone des Lachenden, diese Rosenkranz-Krone: ich selber setzte mir diese Krone auf, ich selber sprach heilig mein Gelächter. Keinen Anderen fand ich heute stark genug dazu. / Zarathustra der Tänzer, Zarathustra der Leichte, der mit den Flügeln winkt, ein Flugbereiter, allen Vögeln zuwinkend, bereit und fertig, ein Selig-Leichtfertiger:- / Zarathustra der Wahrsager, Zarathustra der Wahrlacher, kein Ungeduldiger, kein Unbedingter, Einer, der Sprünge und Seitensprünge liebt; ich selber setzte mir diese Krone auf!“<sup>48</sup>

Das „Selig-Leichtfertige“ der Abstoßung und des Abschiedes, das dem lachenden Staunen innewohnt, ist jedoch eher der untergeordnete Aspekt einer wesentlich positiven Kraft<sup>49</sup>: einer Kraft der Anziehung, die in eine ganz andere Richtung zieht als das metaphysische Staunen. Denn – wie wir bereits in dem Text von Rang gesehen haben – das Hohngelächter ist mehr als bloße Reaktion auf ein Seiendes oder seine Negation. Darin steckt zugleich und sogar vornehmlich die Anziehungskraft des *Außen*<sup>50</sup>, die sich in der Unaufhaltsamkeit einer diskursiven Erosion manifestiert. Angesichts der plötzlichen Auflösung des Renaissance-Denkens, dessen Geschlossenheit und Evidenz oben dargelegt wurde, sieht sich die Archäologie auf dieses *Außen* verwiesen: „Das Diskontinuierliche – die Tatsache, dass eine Kultur mitunter in einigen Jahren aufhört zu denken, wie sie es bis dahin getan hat, und *etwas anderes und anders zu denken* beginnt – öffnet sicherlich auf eine Erosion des Außen hin, auf jenen Raum, der fürs Denken von der anderen Seite ist, in dem vom Ursprung an zu denken es aber dennoch nicht aufgehört hat.“<sup>51</sup>

45 Nietzsche (1872): 22.

46 Nietzsche (1883-85): 49.

47 *Ibid.*: 150.

48 *Ibid.*: 366.

49 In dem 1963 erschienenen kleinen Aufsatz über Bataille wird dies als die Kraft der „nicht-positiven Affirmation“ bezeichnet. „Es handelt sich dabei nicht um eine verallgemeinerte Verneinung, sondern um eine Affirmation, die nichts affirmiert: ein vollständiger Bruch mit der Transitivität.“ [VÜ in SW: 39/PT: 238 (m).] Siehe auch Kapitel 15 der vorliegenden Arbeit.

50 Vgl. dazu: „[...]diese Anziehungskraft (hat, Verf.) nichts anzubieten [...] als die Leere, die sich unter den Schritten des Faszinierten auftut [...]“ [DA in SW: 64/PD: 526] Diese Anziehungskraft des Außen ist nichts anderes als das, was bei Rang „Wille zum Rausch“ heißt (siehe oben).

51 OD: 83/MC: 64 (m). (Hervorh. v. Verf.)

## 10. Der Ernst der Ordnung

### 10.1 Idol und Allegorie

Gegen diese „Erosion des Außen“ muss das Denken mit dem ganzen Gewicht seines Ernstes sich stemmen, um sich überhaupt formieren zu können. Es geht aus Wegen und Verbindungen hervor, die sich überkreuzen und ein feines aber stets gefährdetes Netz ergeben: einen über dem Abgrund des *Außen* schwebenden Grund, der irgendwann der Erosion nicht mehr standhält und erneut zu zerböckeln beginnt. Es ist eben dieses Nachgeben des Grundes, das im ersten Teil des Romans von Cervantes als Gelächter ausbricht.

Mit archäologischer Notwendigkeit<sup>52</sup> gerät der Boden des Renaissance-Denkens genau dann ins Schwanken, wenn seine tragende Figur fragwürdig wird,

52 Die Idee einer „archäologischen Notwendigkeit“ – die in der „Archäologie des Wissens“ als das aufzustellende Gesetz der Seltenheit der Aussagen gekennzeichnet wird [AW: 173/AS: 156] – gehört in das allgemeine Konzept einer „Logisierung“ der Historiographie: „[...] heute arbeitet man eben daran, logische Beziehungen im Feld der Historie einzuführen. Sobald in die historische Analyse logische Relationen wie Implikation, Exklusion, Transformation usw. eingeführt sind, verschwindet die Kausalität. Dann aber gilt es, das Vorurteil abzubauen, demzufolge eine Geschichte ohne Kausalität keine Geschichte mehr ist.“ [„Gespräch mit Paulo Caruso“, Foucault (1967), SW.: 15.] In welcher Weise eine solche „Logik“ der Geschichtsschreibung mit den großen Logikentwürfen des zwanzigsten Jahrhunderts zusammenhängt, ist erst dann auszumachen wenn die Archäologie im Hinblick auf ihren eigenen diskursiven Standort überprüft worden ist. Vorerst ist jedenfalls festzuhalten, dass mit dem Verschwinden der Kausalität aus der Geschichte auch die Kategorie des Einflusses sowie die damit verbundene Idee der „kausalen Notwendigkeit“ verabschiedet werden müssen. Die von der Archäologie anvisierte „Logisierung“ der Historiographie impliziert vornehmlich eine Bereinigung der zu schreibenden Geschichte von allen bisherigen Denkgesetzlichkeiten, allen voran den transzendentalphilosophischen bzw. dialektischen Projektionen. Die Zeit des Diskurses ist eben nicht die Zeit des Bewußtseins oder gar des Lebens [AW: 300-301]. Die Archäologie will die Geschichte von ihrer herkömmlichen kategorialen Verklammerung – von der Naturkategorie der Kausalität sowie der Geschichtskategorie des Einflusses – wie von jeglicher phänomenologischen Umklammerung [oder „Umarmung“ (l’emprise), AW: 290/AS: 265] befreien. Anstelle der ideengeschichtlichen Einfluss-Strukturen findet sie die Konsistenz einer allgemeinen und anonymen Argumentationskette vor. Diese Konsistenz kennzeichnet ein historisches Feld des Denkens, das zugleich als geregelte Transformation des ihm vorausgegangenen Denkfeldes besteht. Die Archäologie beschreibt die Geschichte des Denkens als ‚Logik der Erosionen‘, als die stete und fundamentale Erosion der ‚Logik‘ des Diskurses, und hält sich somit an der Grenze der Intelligibilität der Geschichte überhaupt auf. Damit aber steuert die von ihr versuchte ‚Logisierung‘ der Geschichtsschreibung unweigerlich auf eine Logik des Zufalls (oder Zerfalls?) zu. Freilich kann es dabei nicht um eine Zeitlogik im Sinne von Arthur N. Prior [Siehe B. Kienzle (Hg., 1994)] oder eine Ereignislogik im Sinne Antony Galtons [Ibid.] gehen. Es kann nicht darum gehen, wie bei Galton etwa [„Die Logik des Vorkommens“ in *ibid.*: 377-412], einen beliebigen von einem Ereignis berichtenden Alltagssatz („Alexan-

sobald also die Ähnlichkeit selbst als Täuschung, Wahn, Blindheit, als götzendienerische Absehung von der Wirklichkeit des Unterschiedes erscheint. Im *Novum Organum Scientiarum* von Francis Bacon wird eine Idolenlehre aufgestellt, in der gewisse Ähnlichkeiten als erkenntnishinderliches Vorurteil und Götzenbild figurieren. Darin werden die Ursachen der falschen Ähnlichkeiten anhand einer empirischen Typologie der Idole aufgezeigt. Die Ursachen der typischen Idole sind a) die Macht der philosophischen Systeme, deren Darstellung der Welt nicht mehr Wahrheit enthält als diejenige der Theaterbühnen (*idola theatri*), b) der tägliche Meinungs-austausch auf den Marktplätzen, die mangelhafte Nennkraft des menschlichen Diskurses, der beispielsweise zwei verschiedenen Dingen den gleichen Namen leiht (*idola fori*), c) die je eigene Disposition, die eigene Höhle eines jeden Einzelnen, die das Licht der Natur bricht, verfärbt und damit verfälscht (*idola specus*) und schließlich d) der natürliche und gattungsbedingte Hang des menschlichen Geistes zu Vereinfachungen, wie beispielsweise die Annahme vollkommener Kreisbahnen der Himmelskörper (*idola tribus*). Die Ähnlichkeit ist zu einer ernst zu nehmenden Gefahr für die Erkenntnis geworden und kann erst dann zerstreut werden, wenn der Geist näher hinsieht, „durchdringend“<sup>53</sup> wird und durch die Ähnlichkeit hindurch den Unterschied erkennt.

Aber wenn die Ähnlichkeit nicht mehr gilt, wenn die Sprache kein Ding der Welt und die Welt kein Buch mehr ist: Ist dann überhaupt jedes Buch zur Lüge geworden, in der Weise etwa der Ritterromane? Wird man mit allen Büchern so verfahren müssen wie die Freunde Don Quichottes, wenn sie einen Teil seines Bücherbestandes den Flammen übergeben?

Die Antwort findet man im zweiten Teil des Romans. Dort beruhigt sich das Gelächter ein wenig und der neue Ernst einer neuen Wahrheit des Buches hält Einzug: Jemand hat bereits die im ersten Teil geschilderten Taten Don Quichottes zusammengesucht und in einem Buch niedergeschrieben. Jetzt trifft Don Quichotte auf Menschen, die dieses Buch, d.h. den ersten Teil des Romans, ge-

---

dra eats an apple“) zu formalisieren, indem man ein Ereignisradikal („Alexandra-EAT-an-apple“) analytisch isoliert, um es daraufhin mit gewissen „Aspektoperatoren“ einzukleiden und daraus formalisierte Propositionen zu gewinnen. Die Archäologie interessiert sich nicht in erster Linie für in Aussagen berichtete Ereignisse, sondern für die Aussagen selbst als Ereignisse, womit der Begriff der Aussage schlagartig die herkömmlichen Begriffe der logischen Proposition, des grammatikalischen Satzes oder des Sprechaktes der Sprachanalytiker übersteigen muss. [Siehe AW: 117-123/AS: 107-112.] Daraus folgt, dass nicht beliebige Beispielsätze, sondern nur tatsächlich vorgekommene historische Aussage-Ereignisse als Ausgangspunkt und Objekt einer archäologischen Beschreibung in Frage kommen. Wie die Eule der Minerva unternimmt die Archäologie einen Abendflug, setzt sich allerdings einer ganz anderen Gefährdung aus als das hegelsche Unternehmen: In ihrer eigenen Beschreibung, die erst dann beginnt, wenn die Würfel bereits gefallen sind, geschieht ein erneuter Würfelwurf. Unversehens scheint inmitten der Abenddämmerung eine nie geahnte Morgenröte auf – „Es giebt so viele Morgenröthen, die noch nicht geleuchtet haben.“ [Nietzsche (1881): 9.]

53 OD: 84/MC: 66.

lesen haben. Er, der sich der Wahrheit der alten Bücher anpassen wollte, ist – gerade indem er sich darum bemühte – zur Wahrheitsquelle eines neuen Buches geworden. Jetzt wird seine Anstrengung in die entgegengesetzte Richtung zielen: Das Buch muss der Wahrheit seiner eigenen Vergangenheit angepaßt werden.

Im zweiten Teil des Romans ist es nicht mehr der *Bruch* zwischen zwei Seinsweisen der Zeichen, der in den Vordergrund tritt. Insofern auf die Erzählung des ersten Teils verwiesen wird, offenbart sich die neuartige Verknüpfung der klassischen Zeichen untereinander. Damit erscheint die Sprache nicht mehr nur in ihrer negativen Tätigkeit als ironische Zurückweisung der Signaturen, sondern offenbart die ihr eigene, positive Kraft der Repräsentation. Die Wörter des zweiten Teils des Romans verweisen nicht auf die Dinge der Welt, auch nicht auf die lächerliche Weltähnlichkeit der alten Ritterepen, sondern auf die Wörter des ersten Teils. Sie *verdoppeln* gewissermaßen die Wörter des ersten Teils. „Der Text von Cervantes faltet sich in sich selbst zusammen, dringt in seine eigene Dichte und wird für sich zum Objekt seiner eigenen Erzählung.“<sup>54</sup> Und Don Quichotte selbst, der im ersten Teil seine Wahrheit in der Beziehung zwischen den Wörtern und den Dingen zu festigen suchte, findet nun seine neue Wahrheit in jener „schmalen und beständigen Beziehung, die die Sprachmarkierungen von sich zu sich selbst weben“<sup>55</sup>. Im Zeitalter der „großen Gefangenschaft“<sup>56</sup> findet der Irre seine Internierung im Buch, genauer, in dem dünnen Spalt zwischen den zwei Teilen eines Romans. Don Quichottes Realität ist ganz der Sprache innerlich geworden.

Dabei ist das Buch selbst zu etwas anderem geworden. Das alte Band zwischen Buch und Welt besteht nicht mehr, es ist gerissen. Die Welt ist kein Buch und das neue Buch bezieht seine Kraft nicht aus dem Verhältnis zur Welt, sondern aus seinem Selbstverhältnis. Und der Dichter, der in beiden Teilen seines Romans mit verschiedenen Wörtern – die er aufeinander bezieht und damit trotz ihrer verschiedenen Bedeutungen *vergleichbar* werden lässt – die eine und dieselbe Wahrheit des Irren ausspricht, betätigt und sichert die *allegorische* Kraft der Sprache.

Am Rande des klassischen Wissens entsteht eine neue Verwandtschaft zwischen der Ähnlichkeit und der Illusion: „[...] überall zeichnen sich die Chimären der Ähnlichkeit ab, aber man weiß, dass es Chimären sind; es ist die privilegierte Zeit des *trompe-l’oeil*, der komischen Illusion, des Theaters, das sich verdoppelt und ein Theater repräsentiert, des Quiproquo, der Träume und Visionen; es ist die Zeit der trügerischen Sinne; es ist die Zeit, in der die Metaphern, die *Vergleiche* und die Allegorien den poetischen Raum der Sprache definieren.“<sup>57</sup> Wenn es

---

54 OD: 80/MC: 62 (m).

55 *Ibid.* (m).

56 Siehe *Wahnsinn und Gesellschaft*, Foucault (1968), Teil I, Kapitel 2.

57 OD: 83/MC: 65 (m). (Hervorh. v. Verf.) Dadurch konstituiert sich der *tropologische Freiraum*, der im klassischen Zeitalter durch die Wahrheit des *Namens* begrenzt

im Denken des sechzehnten Jahrhunderts um eine Vergleichbarkeit der Sprache und der Welt (wie auch der Dinge untereinander) ging, so geht es in *Don Quichotte* um eine durch die identische Wahrheit des Irren *begrenzte* Vergleichbarkeit der Sprachzeichen untereinander.<sup>58</sup> Bereits der erste Band des Romans unternimmt einen Vergleich: denjenigen zwischen zwei Seinsweisen der Zeichen. Dieser Vergleich kehrt einen Bruch zwischen ihnen heraus, jenen epochalen Bruch, der für das Sein der klassischen Zeichen unabdingbare Voraussetzung ist.

Zusammenfassend: Dass zwei unterschiedlichen aber vergleichbaren *Dingen* in der Weise eines gesetzmäßigen Irrtums eine gemeinsame Substanz unterschoben wird, rührt von der Macht der Idole her. Darin aber, dass zwei unterschiedliche *Zeichen* dasselbe Ding – für das die Wissenschaft den wahren Namen suchen muss – bezeichnen können und erst dadurch einander vergleichbar werden, funktioniert die Allegorie.

## 10.2 Zwei Formen des Vergleiches: Maß und Ordnung

Um die spezifisch klassische Seinsweise der Zeichen im allgemeinen und der Sprache im besonderen herauszustellen, ist es erforderlich, die allgemeinen Züge des klassischen Wissens zu charakterisieren, d.h.: ausgehend von dem Bruch mit der Wissensform des sechzehnten Jahrhunderts, gemäß der Schrittfolge einer archäologischen Logik – die keineswegs mit einer chronologischen Abfolge zu verwechseln ist –, den Grundzug des klassischen Wissens als *Ordnungswissenschaft* herzuleiten. Im Vollzug einer solchen Herleitung wird deutlich, dass die bereits erwähnte Idolenlehre von Bacon keineswegs einen Bruch mit dem sechzehnten Jahrhundert und Übergang in das klassische Denken signalisiert, vielmehr stößt in ihr das Renaissance-Wissen erst an seine eigenen epistemischen Grenzen. Die Archäologie wittert in ihr eher „das sich gegenüber sich selbst beunruhigende Denken des sechzehnten Jahrhunderts, das sich von seinen vertrautesten Gestalten zu lösen beginnt“<sup>59</sup>.

---

wird und als Ort der Dichtung funktioniert. Siehe auch Kapitel 13, Abschnitt 44.2 der vorliegenden Arbeit.

58 Siehe Kapitel 5, Abschnitt 16.4 und Kapitel 13, Abschnitt 44.2 dieser Arbeit.

59 OD: 85/MC: 66 (m). Bacon will keinesfalls den Gebrauch der Signaturen verabschieden, eher will er sie von den Idolen unterschieden und damit kritisch bereinigt wissen: „Es ist ein großer Unterschied zwischen den Idolen des menschlichen Geistes und den Ideen des Göttlichen. Das heißt, zwischen gewissen leeren Dogmen und den wahren Signaturen und Markierungen, die derart auf die Werke der Schöpfung niedergelegt sind, wie sie in der Natur aufgefunden werden.“ [Aphorismus XXIII, Bacon (1620): 246] Die Idole sind, wie bereits erwähnt, vierfacher Art. Die der menschlichen Sprache spezifisch zukommenden Idole sind die *idola fori*: die spontanen Fiktionen des menschlichen Diskurses. Dazu gehören zwei Arten irreleitender Zeichen, die unter Menschen zirkulieren: Zeichen, die gar nichts bezeichnen außer Chimären – Dingen, die nicht existieren – und folglich leicht zurückzuweisen sind; oder „Markierungen, die auf eine lockere und verworrene Art auf eine Vielzahl von

Die Kritik des jungen Descartes hingegen trifft die Figur der Ähnlichkeit in ihrem Kern, d.h., in der stets gleitenden Mitte ihrer „ternären“<sup>60</sup> Organisation. Diese Kritik begnügt sich nicht mit einer Unterscheidung zwischen den wahren Signaturen und falschen Idolen, vielmehr sieht sie sich genötigt, die Ähnlichkeit als solche zu spalten – und damit zugleich jene Welt, die ehemals die Sichtbarkeit der Dinge und die Lesbarkeit der Zeichen in sich vereinigte. Von dem ersten Satz der *Regule* an besteht das operationelle Augenmerk dieser Kritik darin, die Ähnlichkeit in Identitäten und Unterschiede auseinanderzulegen und damit ihr diffuses ternäres Fluktuieren zum Zwecke des Ordners festzulegen. Fortan gelten diese Festlegung und jene Auseinanderlegung unter dem Titel „Analysis“ als die neue Methode eines binär gewordenen Wissens<sup>61</sup>.

Aktionen angewandt werden, die sich keinesfalls auf eine konstante Bedeutung reduzieren lassen“. [Aphorismus LX, *ibid.*: 263] Man sieht: Hier liegt bereits der Ansatz einer Sprache vor, die – wie die Sprache im klassischen Zeitalter – sich von der Welt der göttlichen Signaturen losgelöst hat und allein der Sphäre der menschlichen Erkenntnis zugehört.

- 60 „Seit der Stoa war das System der Zeichen in der abendländischen Welt ternär, da man darin das Bezeichnende, das Bezeichnete und die „Konjunktur“ (das *tynchánon*) erkannte. Von dem siebzehnten Jahrhundert an wird dagegen die Disposition der Zeichen binär, weil man sie mit Port-Royal durch die Verbindung eines Bezeichnenden und eines Bezeichneten definieren wird. In der Renaissance ist die Organisation anders und sehr viel komplexer. Sie ist ternär, weil sie den formalen Bereich der Markierungen, den dadurch signalisierten Inhalt und die Ähnlichkeiten (*similitudes*) anspricht, die die Markierungen mit den bezeichneten Dingen (*choses désignées*) verbinden. Aber da die Ähnlichkeit (*ressemblance*) ebenso die Form der Zeichen wie ihr Inhalt ist, lösen sich die drei distinkten Elemente dieser Distribution in einer einzigen Figur auf.“ [OD: 74-75/MC: 57 (m.)]
- 61 Das Auffächern der Ähnlichkeit, d.h. ihre Analyse und Zusammensetzung in einer Reihenordnung, erfolgt, archäologisch gesprochen, aus einer Problematisierung der Ähnlichkeit. Das Ereignis dieser Problematisierung besteht in dem Auftauchen der Frage: Wieso gibt es überhaupt Ähnlichkeiten? Oder: Worin besteht die Bedingung der Möglichkeit von Ähnlichkeiten? Diese Fragen sind auf die Tatsache zurückzuführen, dass im klassischen Zeitalter die Ähnlichkeit den Charakter eines bloßen Scheins angenommen hat. Auf die neuartige Frage nach Grund und Herkunft der Ähnlichkeiten reagiert die kartesische Kritik mit der Unterscheidung zwischen Intuition und Deduktion und zwischen den ihnen entsprechenden einfachen und zusammengesetzten Naturen. Der durch diese erste Unterscheidung ausgelöste Prozess der Unterscheidungen endet mit der vollendeten Analyse der Ähnlichkeit, mit der die Ähnlichkeit als Täuschung erscheint, die aus der Verwirrungskraft von Natur und Einbildungskraft hervorgeht und die ihr zugrunde liegende Ordnung verschleiert. Deshalb kennzeichnet Descartes in Regel 12.16 der *Regulæ* die einfachen und intuitiv erfassten Naturen als reine Oberfläche ohne Tiefe. Da es keine verborgenen Ähnlichkeiten gibt, gibt es auch keine rechtmäßige Frage nach ihnen. Häufig aber entsteht der Eindruck, dass die einfachen Naturen nicht vollständig erkannt worden sind. Verbirgt sich nicht hinter und unter ihnen etwas Tiefes und unerkannt Gebiebenes? Diese Scheinfrage – die in der Renaissance eine die Erkenntnis leitende Frage war – ist für Descartes dadurch bedingt, dass es zusätzlich zum intuitiven Erfassen der einfachen Naturen das Vermögen des deduktiven Urteilens gibt, verstanden als das synthetische Vermögen der (wahren) Zusammensetzung einfa-

Vormals ging das Wissen vergleichend vor und der Vergleich war nicht zu trennen von der Frage nach einer verborgenen Ähnlichkeit. Auch das klassische Wissen geht vergleichend vor, aber es stellt nicht mehr die Frage nach der Ähnlichkeit. Es hält vielmehr inne, sobald sich eine Ähnlichkeit aufdrängt, und stellt eher die Frage (a) nach Gleichheit oder Ungleichheit – sofern es um meßbare und damit auch mathematisierbare Dinge geht – und (b) im Allgemeinen überhaupt nach Identität oder Unterschied. Dieser Vergleich orientiert sich also nicht mehr an einer Gestalt der Welt, wie die Ähnlichkeit im sechzehnten Jahrhundert eine war. Denn, wie bereits am Anfang dieses Kapitels ausgeführt, hat sich im klassischen Zeitalter jedes Ding, das existiert, mit Notwendigkeit zwischen einem Objekt und einem davon wesensverschiedenen Substitut (der Idee des Objektes) aufgeteilt, um überhaupt in Erscheinung treten zu können. Diese Aufteilung, die die Figur der Repräsentation als solche ausmacht, garantiert gleichzeitig Existenz und Sichtbarkeit eines jeden Dinges.

Deshalb ist das Augenmerk des klassischen Vergleichs das Verhältnis von zwei Dingen, betrachtet nicht in ihren jeweiligen ontologischen Sondernaturen, sondern als Repräsentationen, und insofern sie als Repräsentationen aus einander *erkennbar* sind.<sup>62</sup> Somit hat der Vergleich teil an den Grundzügen der klassischen Erkenntnis selbst: Er bezieht zwei Dinge aufeinander, aber nicht über ihre Ähnlichkeit, die wiederum ein *drittes* Ding der Welt wäre, sondern im Medium des

---

cher Erkenntnisse. Ein falsches Urteil, d.h. eine falsche Zusammensetzung, begleitet häufig die evidentente Intuition einer oberflächlichen und einfachen Natur und erzeugt somit den Effekt einer verborgenen Ähnlichkeit. Tatsächlich aber werden die reinen, oberflächlichen und einfachen Naturen am Ende der fortgesetzten Trennung und Analyse der Repräsentationen vollständig erkannt. Auch für Kant scheint die Ähnlichkeit auf eine vorgängige Synthese zu verweisen, die allerdings zur reinen Natur der Vernunft gehört. Darüber hinaus aber erscheinen Kant auch alle ‚klassischen‘ Erkenntnisinhalte, die intuitiven wie auch die deduktiven, als Produkte von noch ursprünglicheren synthetischen Akten, die jedem analytisch freigelegten Inhalt vorausgehen: „Vor aller Analysis unserer Vorstellungen müssen diese [Formen der *reinen* Synthesis] gegeben sein, und es können keine Begriffe *dem Inhalte* nach analytisch entspringen.“ [Kant (1781/87): 116-117 (B 103/A 77 – B 104/A 78).] Diese transzendental-kritische Evidenz wiederum gerät im Lichte von Foucaults archäologischen Forschungen ins Schwanken und erscheint als bloßer Effekt (1) des archäologischen Vorgangs der Trübung der Repräsentation [siehe Kapitel 6 dieser Arbeit], oder, in anderen Worten, eines ‚grundlegenden‘ „Rückzugs des Prinzipiellen“ [Lebrun (1989): 27]; und (2) der Tatsache, dass gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts der Raum der Repräsentation in einer wesentlichen Beziehung zur *Endlichkeit* erscheint, verstanden, in Anlehnung an Heidegger, als die der Repräsentation vorgängige und grundlegende Struktur der *Rezeptivität* der Erkenntnis [siehe Heidegger (1929), §5, „Das Wesen der Endlichkeit der Erkenntnis“: 23-31]. Damit wird das klassische Wissen als solches untergraben.

62 Die 6. Regel der Regulæ „macht nämlich darauf aufmerksam, dass alle Dinge in gewissen Reihen geordnet werden können, nicht sofern man sie auf irgendeine Gattung des Seins bezieht, so wie die Philosophen sie in ihre Kategorien eingeteilt haben, sondern sofern die einen aus den anderen erkannt werden können.“ [Descartes (1972): 17.]

diskursiven Gewebes einer Erkenntnis, die aus der Welt der ausgedehnten Dinge herausgetreten ist. Es sind also zwei *Repräsentationen*, die in diesem Vergleich miteinander verbunden werden, und zwar so, dass diese Verbindung selbst nichts Drittes ist, was seinerseits wieder eigens repräsentiert werden müsste, sondern in der Weise der Selbstrepräsentation der Repräsentation, d.h. der Seinsweise des Zeichens, in Erscheinung tritt.<sup>63</sup> Damit erhält der klassische Vergleich aufgrund seines notwendigen Zusammenhanges mit der *mathesis universalis* – jener Erkenntnis, die, hinsichtlich ihrer eigenen Beschaffenheit, gegenüber den ontologischen Sondernaturen ihrer jeweiligen Gegenstände indifferent bleibt – seine universalisierte und reinste Gestalt.

Das klassische Wissen sieht sich also nach vollbrachter Analyse der Ähnlichkeit zweierlei Sachverhalten gegenüber: Identitäten und Unterschieden. Jedesmal bemerkt der vergleichende Blick gewisse identische und einfache Naturen wie „Figur“ oder „Ausdehnung“, die den verglichenen Gegenständen gemeinsam sind. Aber die eigentliche und wahre Erkenntnis dieser Identitäten wird nicht durch den Vergleich selbst, sondern durch die *Intuition*, „einen singulären Akt der reinen und aufmerksamen Intelligenz“<sup>64</sup>, geleistet. Dagegen wird der unmittelbare und einfache Unterschied in bezug auf eine identische und einfache Natur mit Hilfe einer *Deduktion* erfaßt, die, während sie vollzogen wird, bereits ein rudimentärer Vergleich ist.<sup>65</sup> Alle anderen Unterschiede, die komplexer sind und die verschiedentlich zusammengesetzte Wesenheiten ergeben, werden mit Hilfe des Vergleiches erkannt. Und diese Vergleiche kann man in jedem Fall auf eine Vielzahl und Verkettung einfacher Deduktionen zurückführen.

Die derart von jeder Welthaftigkeit bereinigte und universalisierte Operation des Vergleiches tritt in genau zwei Formen zutage: Maß und Ordnung. Und da die Form des Maßes immer auf die der Ordnung zurückführbar ist, erweist sich die Herstellung der Ordnung als die fundamentale Aufgabe des klassischen Wissens. Vergleichen oder Ordnen: Das ist in diesem Sinne einerlei.

Es gibt zwei Arten meßbarer Dinge: kontinuierliche Größen (Länge, Gewicht usw.) und diskontinuierliche Vielheiten (Früchte in einem Korb, Menschen in einem Zimmer usw.). Und die Handlung des Messens, die den tatsächlichen und augenblicklichen Akt des Vergleichens von Größen oder Vielheiten vorbereiten soll, besteht aus zwei distinkten Operationen. Man muss erstens ein Ganzes einteilen, bis man im Falle der Größen auf eine natürliche oder arbiträre Maßeinheit und im Falle der Vielheiten auf die Einheit als arithmetische Zahl stößt: Diese Operation der Einteilung nennt man „Messen“ im engeren Sinne des Wortes. Man muss zweitens diese kleinsten Einheiten aufzählen, bis man erneut das Ganze – Größe oder Vielheit – erhält: Diese Operation nennt man „Zählen“. Und der Gesamtvorgang des Messens lässt Größen wie Vielheiten insofern einander ver-

---

63 Siehe Kapitel 5 dieser Arbeit.

64 OD: 85/MC: 66 (m).

65 Siehe Kapitel 4, Abschnitt 12.1 („Das Zeichen zwischen Proposition und Problem“).

gleichbar werden als er sie in Zahlen ausdrückt, die mit einander verglichen und in Reihen geordnet werden können.

Somit resultiert aus dem Vergleich durchs Maß – der zusätzlich zu den verglichenen Dingen eines *Dritten*, der Maßeinheit oder der arithmetischen Einheit, bedarf – ausnahmslos die Ordnung einer Zahlenreihe. Die Ordnung selbst jedoch ermöglicht einen Vergleich, der jenes Dritten entbehren kann, und der deshalb unmittelbar in die Augen fällt: „[...] der Vergleich durch die Ordnung ist ein einfacher Akt, der von einem Term zum anderen, dann zu einem dritten, usw., in einer ‚absolut ununterbrochenen‘ Bewegung überzugehen gestattet“<sup>66</sup>. Diese zweite, fundamentalere Form des Vergleiches ist durch nichts von der Tätigkeit des Ordnen zu unterscheiden und besteht in der Aufstellung von Reihen, die mit intuitiv erfaßten einfachen Naturen oder Identitäten anfangen und die über deduktive Schritte zu immer entfernteren Termen führen, d.h. zu Wesenheiten, deren Zusammensetzung immer komplexer wird und deren Unterschied zum Anfang der Reihe immer komplexere Schlußfolgerungen, d.h. immer längere Deduktionsketten beinhaltet. Somit fächert sich die anfängliche Ähnlichkeit nach beendeter Analyse als eine Reihenordnung aus Identitäten und Differenzstufen auseinander, wobei die Differenzen nichts anderes sind als immer länger werdende Deduktionsketten.

Sobald also die Analysis stattfindet, zerfällt die Ähnlichkeit in Identitäten und Differenzen, und jeder Augenblick dieses analytischen Zerfalls der Ähnlichkeit inszeniert von neuem die Ablösung der Wissens epoche der Renaissance durch diejenige der Klassik. Die Tätigkeit des Wissens geht über vom Interpretieren zum Ordnen, d.h.: von der Suche nach verborgenen Ähnlichkeiten zum binären Vergleich. Damit sind fünf Aspekte der Wissenskonfiguration transformiert: 1) *Methode und Ziel der Erkenntnis*: An die Stelle der analogischen Stufenleiter der Entsprechungen – jener gegenseitigen Spiegelung der zwei Weltgrenzen des Makro- bzw. Mikrokosmos am einen und der partikulären Ähnlichkeiten am anderen Ende – tritt die Analyse und mit ihr die Reihenordnung der Identitäten und Differenzen; 2) *Geschlossenheit der Erkenntnis*: An die Stelle der unbegrenzten Möglichkeit der Aufdeckung immer neuer Ähnlichkeiten tritt die kartesische Induktion, d.h. die geordnete und erschöpfende Bestandsaufnahme aller Elemente einer Ordnungsreihe; 3) *der Wahrheitsbezug*: An die Stelle der wachsenden Wahrscheinlichkeit der Erkenntnis mit der Hinzunahme von immer mehr Ähnlichkeiten tritt die vollkommene Gewißheit des binären Vergleichs und der vollständigen Induktion; 4) *das gesuchte Dingverhältnis*: An die Stelle der Suche nach Verwandtschaften tritt die Suche nach Unterschieden, und der folgeschwerste dieser Unterschiede betrifft: 5) *das besondere Verhältnis zwischen Sprache und Welt*: An die Stelle der Ununterscheidbarkeit von Lesbarkeit und Sichtbarkeit, von Welt und Buch, tritt der Unterschied zwischen den Sphären der Erkenntnis und der Welt, der Wörter und der Dinge, der in Büchern niedergeleg-

ten *Geschichte* und der intuitiv erfassenden und deduktiv fortschreitenden *Wissenschaft*.

Für die Seinsweise der Zeichen im klassischen Zeitalter bedeutet diese Transformation insgesamt den bereits erwähnten Rückzug der Zeichen aus der Welt: „Auf der einen Seite wird man die Zeichen finden, die zu Instrumenten der Analyse, Markierungen der Identität und der Differenz, Prinzipien des Ordners [...] geworden sind; und auf der anderen die empirische und murmelnde Ähnlichkeit [ressemblance] der Dinge, diese taube Gleichartigkeit [similitude], die unterhalb des Denkens die unendliche Materie der Trennungen und der Distributionen liefert.“<sup>67</sup>

Somit wird das Zeichen, als Instrument der Analyse und Prinzip des Ordners, zum unerlässlichen Mittel und Medium der Erkenntnis: des universellen Vergleichs der Repräsentationen im Rahmen der Ordnungswissenschaft der *mathesis universalis*. Was heißt aber *Mittel* oder *Medium* für ein Wissen, das, außer den zwei zu vergleichenden Termen, keinen dritten und mittleren zulässt? Im folgenden Exkurs wollen wir uns, anhand einer Lektüre der *Regulae* von Descartes, dem Begriff eines binären Mediums zuwenden, um daraufhin die Rolle des klassischen Zeichens als Medium des universellen Vergleichs herauszuarbeiten. Im Kapitel 5 soll dann die Eigenschaft des klassischen Zeichens als Medium des Wissens den nötigen Hintergrund für eine Bestimmung der klassischen Seinsweise der Sprache (als Diskurs) abgeben.

---

67 OD: 91/MC: 72 (m).