Edition Moderne Postmoderne

Pravu Mazumdar

Der archäologische Zirkel

Zur Ontologie der Sprache in Michel Foucaults Geschichte des Wissens

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pravu Mazumdar
Der archäologische Zirkel

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pravu Mazumdar (Dr. phil.) lebt als freier Autor und Dozent in München. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Diskurstheorie, Geschichte der Philosophie sowie philosophische Zeitdiagnostik. Zahlreiche Aufsätze insbesondere zu Foucault und Betreuung mehrerer Bände der von Peter Sloterdijk herausgegebenen Reihe »Philosophie Jetzt!«.
Aus den Publikationen: Foucault (hrsg. und eingeleitet), Philosophie Jetzt! 18, München: dtv, 2001; Die Macht des Glücks, München: dtv, 2003.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pravu Mazumdar

Der archäologische Zirkel

Zur Ontologie der Sprache in Michel Foucaults Geschichte des Wissens

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

D93

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.

FACHINFORMATIONSDIENST
PHILOSOPHIE

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de)
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2008 im transcript Verlag, Bielefeld
© Pravu Mazumdar

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat & Satz: Pravu Mazumdar
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-89942-847-6
PDF-ISBN 978-3-8394-0847-6
https://doi.org/10.14361/9783839408476
Buchreihen-ISSN: 2702-900X
Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

https://doi.org/10.14361/9783839408476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Für meine Mutter

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhaltsübersicht

Abkürzungen 9
Zitierweise 11

Einleitung 13

Teil I. Die Sprache als Schrift der Welt und Kommentar ihrer selbst (Renaissance)
Kapitel 1: Die Welt und der Mensch 39
Kapitel 2: Das System des Wissens und die Seinsweise der Sprache 46

Teil II. Die Sprache als Medium der Erkenntnis und Kritik ihrer selbst (klassisches Zeitalter)
Kapitel 3: Von der Signatur zum klassischen Zeichen (Renaissance-Klassik) 63
Kapitel 4: *Exkurs. Das Medium des Vergleiches in den Regulæ von Descartes* 91
Kapitel 5: Der klassische Diskurs als *Medium* der Erkenntnis 116

Teil III. Die Sprache zerstreut sich (die Epoche des Menschen)
Kapitel 6: Die Trübung der Repräsentation als Krise der Synthesis 189
Kapitel 7: *Exkurs. Kant und die Neuzeit: Zur kontinuistischen Verortung der Transzendentalphilosophie bei Husserl und Heidegger* 200
Kapitel 8: Der Zerfall der Ordnung und die Geburt der Geschichte 218
Kapitel 9: Konstitution der Sprache als Objekt: Geburt der vergleichenden Philologie 227
Kapitel 10: Die Zerstreuung der Sprache 241
Kapitel 11: Die Geburt des Menschen aus der Krise der Synthesis 252

Teil IV. Die Sprache sammelt sich (die Epoche der Archäologie)
Kapitel 12: Sammelt sich die Sprache wieder? 291
Kapitel 13: *Exkurs. Der Raum der Sammlung und Wiederkehr von Sprache: Zum Medium des Vergleichs beim frühen Nietzsche* 322
Kapitel 14: Verfahren des diskursiven Epochenbruchs: die *nichtpositive Affirmation* 397
Kapitel 15: *Exkurs. Der Rückgriff auf Kant und die nichtpositive Affirmation* 405
Kapitel 16: Die Sprache sammelt sich wieder 483

Schluss: Der archäologische Zirkel 562

Literatur 579
Danksagung 590
Inhaltsverzeichnis 591

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abkürzungen

AS: Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, 1969

AT: Descartes, Réné, *Oeuvre de Descartes* in 12 Bänden, hg. v. Charles Adam und Paul Tannery, Paris, 1897-1913

AW: Foucault, Michel, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M., 1973

DA: Foucault, Michel, „Das Denken des Außen" in SW: 54-82

DE: Foucault, Michel, *Dits et écrits, I-IV*, Hg. Daniel Defert, François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Paris, 1994

Einleitung:
Foucault, Michel, „Introduction à l'Anthropologie de Kant" in Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, 2008

GK: Foucault, Michel, *Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, übers. v. Walter Seitter, München, 1973

HF: Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1972

MC: Foucault, Michel, *Les mots et les choses*. *Une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966

ME: Foucault, Michel, *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*, Frankfurt/M. 1996

NC: Foucault, Michel, *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*, Paris, 1963

OD: Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe*, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt/M., 1971

PD: Foucault, Michel, „La pensée du dehors" in DE I, Nr. 38: 518-539

PT: Foucault, Michel, „Préface à la transgression" in DE I, Nr. 13: 233-250

RR: Foucault, Michel, *Raymond Roussel*, übers. v. Renate Hörisch-Helligrath, Frankfurt/M., 1989

Schriften:
Foucault, Michel, *Schriften in vier Bänden*, Hg. Daniel Defert, François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba, Frankfurt/M., 2001

SE: Foucault, „Sieben Thesen über den siebten Engel", in *Schriften II*, Nr. 73:

SW: Foucault, Michel, *Von der Subversion des Wissens*, Frankurt/M., Berlin, Wien, 1974

Vorlesung:
„<Darstellung der antiken Rhetorik>" [SS 1874] in Nietzsche, Friedrich, *Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, 1992, Bd. II_4: 415-520.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

VÜ: Foucault, Michel, „Vorrede zur Überschreitung“ in SW: 32-53

WG: Foucault, Michel, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitlalter der Vernunft*, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt/M., 1968

WJ: Foucault, Michel, „Die Wahrheit und die juristischen Formen“ in *Schriften II*, Nr. 139: S. 669-792

Wahrheit und Lüge:

„Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“ in Nietzsche, Friedrich, *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, 1980, Bd. 1: 875-890

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zitierweise

Für Zitate aus den Schriften Foucaults oder anderer Autoren wird zuerst der Nachname des Autors geführt, dann in Klammern das Erscheinungsjahr (das Jahr der Ersterscheinung, sofern angegeben), dann, nach einem Doppelpunkt, die Seitenzahl. Eventuell wird der Titel eines Textes innerhalb einer Quelle in Anführungszeichen noch vor dem Autorennamen angegeben. Im Falle einer doppelten Quellenangabe, wie zuweilen bei Foucaultzitaten, wird zuerst die Seitenzahl der Übersetzung, dann die des Originals angegeben.

Für Zitate aus den Aufsätzen/Gesprächen Foucaults werden, sofern keine Abkürzungen verwendet werden, die Quellen anhand der folgenden Angaben- und Zeichenreihe ausgewiesen: Titel in Anführungszeichen; Nachname des Autors; Erscheinungsjahr des Originals in runden Klammern; Doppelpunkt; Seitenzahl der deutschen Übersetzung; falls erforderlich, Seitenzahl des Originals nach einem Schrägstrich. Eine in *Dits et Écrits* (Dt.: *Schriften*) vorkommende Schrift wird entsprechend gekennzeichnet, hinzu kommt ihre darin angegebene Nummer. Häufig zitierte Werke Foucaults oder anderer Autoren werden anhand von Abkürzungen, die der Abkürzungsliste zu entnehmen sind, gekennzeichnet.

Foucault-Zitate werden in deutscher Fassung geführt. Wenn an der Übersetzung Modifizierungen vorgenommen werden müssen, dann wird die Seitenzahl des Originals angegeben und am Ende ein „m“ in runden Klammern eingefügt. Andere Autoren können im Anmerkungsteil, wenn das Gewicht des Zitats es verlangt, auch im Original zitiert werden. Generell kommen alle Zitate im Haupttext – im Unterschied zum Anmerkungstext – in deutscher Fassung vor, zwecks Wahrung der stilistischen Einheit der Darstellung.

Etwaige Ergänzungen des Verfassers in den zitierten Textauszügen sind in eckigen Klammern angegeben, darunter auch Endungen und Ersetzungen von Endungen. Fehlende Endungen sind als drei Punkte in eckigen Klammern, Auslassungen als drei Punkte ohne dieselben und längere Auslassungen als drei Punkte in eckigen Klammern angezeigt. Im Falle wichtiger Ausdrücke wird das entsprechende französische Original in eckigen Klammern eingefügt. Alle Zitate im engeren Sinne des Wortes werden in doppelten Anführungszeichen geführt und Zitate innerhalb von Zitaten ausnahmslos in einfachen Anführungszeichen. Alle anderen Fälle der *Distanzierung* gegenüber einer Aussage oder einem Ausdruck sind mittels einfacher Anführungszeichen angezeigt worden. Die zitierten Texte – einschließlich der deutschen Übersetzungen von Foucaults Texten – werden orthographisch prinzipiell der neuen Rechtschreibreform angepasst. Ausnahmen sind Texte, die ferner zurückliegen, bei denen folglich die Orthographie ein nicht mehr aktuelles diskursives Klima zum Ausdruck bringt.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Begriff der Diskontinuität ist […] vielleicht nicht einfach ein im Diskurs des Historikers gegenwärtiger Begriff, sondern wird von diesem insgeheim vorausgesetzt: von wo aus könnte er in der Tat sprechen, wenn nicht ausgehend von jenem Bruch, den ihm die Geschichte – und seine eigene Geschichte – als Gegenstand anbietet?

Foucault[1]

An der Grenzlinie des Todes reflektiert sich das Sprechen: es trifft auf so etwas wie einen Spiegel; und um den Tod aufzuhalten, der es aufhalten wird, hat es nur eine Möglichkeit: in sich, in einem Spiel mit Spiegeln, das selbst keine Grenzen hat, sein eigenes Bild entstehen zu lassen.

Foucault[2]

1 AW: 18 / AS: 17 (m). (Hervorh. v. Verf.)
2 „Das unendliche Sprechen“ in Foucault (1988): 91.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einleitung

Foucaults archäologische Historiographie ist für das akademische Publikum immer noch ungewohnte Kost. Alles, was diese ‚philosophische' Geschichtsschreibung ausmacht, vermag heute noch Befremden auszulösen: ihr Materialreichtum, die Bandbreite ihrer diskursiven Bezugnahmen – die so unterschiedliche Wissensfelder wie pathologische Anatomie, Zuchthausberichte, Kantische Anthropologie, Theorien des Verbs, symbolistische Poesie usw. betreffen –, ihre gewundene Argumentation, ihre aphoristischen Zusammenziehungen und labyrinthischen Gabelungen, ihre selbstverständliche Übertretung von Disziplingrenzen. Es ist nahezu unmöglich, dem Problembogen Foucaults gerecht zu werden, der beispielsweise zwischen zwei thematisch so weit entfernten und doch zeitgleich erschienenen Untersuchungen wie *Raymond Roussel* und *Geburt der Klinik* aufspannt wird. In diskursontologischer Hinsicht handelt es sich dabei um den Bogen zwischen den Seinsweisen des wissenschaftlichen Diskurses und des „Gegen-Diskurses" der Literatur.[1]

Die Vielfalt und Originalität von Foucaults Problematisierungen führen dazu, dass allzu oft die Maßstäbe einer strengen Lektüre seines Werkes zu fehlen scheinen und dass man dazu tendiert, sich anhand von Foucaults eigenen, eher lockeren und gesprächsweise artikulierten Angaben zu seinem Werk zu orientieren. Doch im Kontext eines Untersuchungstyps wie desjenigen der Archäologie, der gerade die Funktion des Autors suspendieren will, sollten derlei Angaben keinen autoritativen Status genießen und auf keinen Fall als Lektüreanweisung eingestuft werden.

Angesichts dieser Schwierigkeiten scheint der einzige Weg einer gültigen Foucaultlektüre darin zu liegen, dass man nicht nur Foucault liest, sondern zugleich beobachtet, wie Foucault selber liest. Denn die Archäologie ist in erster

1 Es gehört zu den Vorannahmen dieser Arbeit, dass die Darstellung des Archäologischen Zirkels genau diesen Problembogen sichtbar zu machen vermag.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Linie als eine *Lesekunst* zu bestimmen, die sich *schreibend* artikuliert.[2] Diese Lesekunst hat Foucault in *Archäologie des Wissens* als ein Verfahren der *réécriture* gekennzeichnet, worauf am Schluss der vorliegenden Arbeit näher eingegangen wird.[3] Jedenfalls will diese Arbeit in erster Linie eine Lektüre des archäologischen Diskurses erproben, die sich fortwährend an den Maßstäben der archäologischen Lesekunst selbst zu orientieren versucht. Die Eigentümlichkeiten einer solchen Lektüre werden im Folgenden vorgestellt.

2 So berichtet Michel de Certeau von einer Begebenheit in Belo Horizonte (Brasilien). Als man Foucault nach seinem intellektuellen Ort und seiner Spezialisierung fragte, antwortete er einfach: „Wer ich bin? Ein Leser." Certeau (1987): 51-52.

3 Siehe Kapitel 16 der vorliegenden Arbeit. Inwiefern der *réécriture* – ohne Rückgriff auf die genannte Autorfunktion – eine methodologische Schlüsselrolle zugesprochen werden kann, wird an den entsprechenden Stellen dieser Darstellung noch zu überprüfen sein.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Die leitende Frage und der archäologische Zirkel

Der Ausgangspunkt dieser Arbeit ist die Frage nach dem Standort von Foucaults eigenem (archäologischem) Diskurs. Welche Stelle nimmt dieser Diskurs selbst in der von ihm erzählten Geschichte des Diskurses ein?

Diese Frage gehört zu jenem Typ von Fragen, die den Blick von der gewohnten Fixierung auf das Ziel oder die Intention einer Handlung lösen, um ihn auf den Beginn und den Ansatz derselben zu lenken. Gemäß einer vertrauten Praxis des philosophischen Diskurses schlägt die Beantwortung solcher Fragen für gewöhnlich den Weg der *Reflexion* ein, der allerdings bald die Ebene der Handlung verlässt und auf der tiefer liegenden Ebene einer fundamentalen und urheberlichen Instanz der Handlung ankommt. In anderen Worten: Der philosophische Diskurs antwortet auf solche Fragen mit der Geste der *Begründung*. Foucaults Arbeit jedoch stemmt sich insgesamt gegen diese Tendenz der Philosophie, zugleich Reflexion und Begründung zu sein. Sie artikuliert sich zwar als Reflexion, versagt sich aber die Funktion der Begründung. Als Reflexion führt sie an die Schwelle und Wurzel der diskursiven Handlung heran, verlässt aber nicht die spezifische Ebene dieser Handlung, um eine fundamentale und fundierende Instanz zu beschwören. Eine solche von der Begründung abgekoppelte Reflexion vermag, auf den ersten rudimentären Ansatz des *Diskurses* – d.h., grob gesprochen, der im Element eines historischen Wissens funktionierenden Sprache – zurückzuführen und damit eine von allen begründenden Projektionen unberührte Ebene freizulegen: die Ebene der *Seinsweise der Sprache*. Es handelt sich somit um den Einsatz von Sprache zur Freilegung der Seinsweise von Sprache. Foucault kennzeichnet seinen Diskurs, der eine solche Reflexionsleistung erbringen soll, als einen „Diskurs über Diskurse“[4].

Daher muss die Frage nach Foucaults diskursivem Standort der Eigenart seines Diskurses, das heißt, dem *reinen Reflexionscharakter* des archäologischen Diskurses entsprechen. Die Frage muss gewissermaßen in die archäologische Denkbewegung selbst hineingleiten und sich davor hüten, dass die Reflexion, gemäß der genannten Grunddisposition des philosophischen Diskurses, in Begründung abgleitet. Von daher erhält die Antwort auf die Frage nach dem diskursiven Standort der Archäologie den Charakter einer klärenden Intervention, denn sie ist ihrerseits – nicht anders als die Frage und ihr Gegenstand – diskursiver Natur. Erst als ein Akt der diskursiven Intervention lässt die Antwort den archäologischen Diskurs als einen reflektierten Diskurs zutage treten und erhält den Charakter einer Darstellung, die nie die Objektebene des Diskurses zugunsten etwa einer Metaebene verlässt, sondern auf der Ebene eines in sich kreisenden Diskurses bleibt. Diesen sichtbar gewordenen, reflektierten, in sich kreisenden Diskurs Foucaults nenne ich den „archäologischen Zirkel“.

4 AW: 292.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine solche Darstellung, die die Ebene des dargestellten Diskurses nicht verlässt, vermag überhaupt erst so etwas wie eine *spezifische* Ebene des Diskurses freizulegen. Das Verfahren einer solchen Darstellung ist als *réécriture* oder *Wiederschreibung* zu bezeichnen.[5] Worin dieses Verfahren besteht, wird deutlich, nicht indem man dessen Theorie entwirft – das hat auch Foucault nie wirklich gemacht –, sondern indem man es einfach auszuüben versucht. Würde man nämlich eine Theorie der *réécriture* entwerfen, so müsste man dies *sprechend* tun und sich folglich auf die Ebene einer Metasprache zurückziehen. Damit würde man, wie auch bei der Tendenz zur Begründung, die Ebene des (wiederschreibenden) Diskurses verlassen haben. Die einzige legitime Weise, Foucaults Ausführungen zu ‚verstehen', liegt m. E. darin, es ihm nachzumachen: mit dem archäologischen Diskurs genauso zu verfahren wie dieser es mit anderen, ihm fremden und vergangenen Diskursen tut. Das würde implizieren, dass man den archäologischen Diskurs wiederschreibend bis zu jener (historisch-genealogischen) Schwelle zurückverfolgt, an der er sich aus den Elementen anderer ihm fremder und bereits auseinander gebrochener Diskurse konstituiert. Den entscheidenden Hinweis zu diesen anderen, fremden Diskursen entnimmt man der archäologischen Historiographie selbst. Im Ausgang von den diskursgeschichtlichen Angaben der Archäologie sieht man sich damit instand gesetzt, die Schwelle zur Existenz des archäologischen Diskurses selbst auszuloten.

Die Methode der Darstellung des archäologischen Zirkels ist also jenes Verfahren der Wiederschreibung, das Foucault selbst in seiner zugleich deskriptiven und analytischen Historiographie eingesetzt hat. Wiederschreibung beinhaltet, bildlich gesprochen, dass man auf das Fahrzeug eines historisch konstituierten Diskurses springt, das Steuer an sich reißt, und es einem neuen Ziel entgegenführt. Sie gibt also einerseits einen Diskurs wieder, unter Aufrechterhaltung der Form seiner Äußerlichkeit: jener Ausbreitung verketteter Aussagen oder Existenzmodalitäten von Zeichenmengen, von denen in „Archäologie des Wissens" die Rede ist.[6] Andererseits aber führt sie eine Differenz auf der Ebene des diskursiven Ziels ein, und bewirkt eine Transformation der vom wiedergeschriebenen Diskurs verfolgten Strategie. Worin kann eine solche Differenz oder Transformation im Falle einer Wiederschreibung des archäologischen Diskurses selbst bestehen?

Was Foucaults Diskurs der sechziger Jahre anstrebt, ist eine archäologisch-genealogische Analytik der Humanwissenschaften und des „Menschen" als Subjekt und Objekt dieser Wissenschaften. Auf dem Wege dieser Analytik, gelangt aber Foucaults eigener Diskurs in sein diskursives Sein. Die Archäologie klärt die Vorgänge der Entstehung und des eventuellen Verschwindens des Menschen der Humanwissenschaften auf, indem sie ihr eigenes diskursives Sein ins Spiel

5 Die *réécriture* ist „nicht mehr und nicht weniger als eine erneute Schreibung: das heißt in der aufrecht erhaltenen Form der Äußerlichkeit eine regulierte Transformation dessen, was bereits geschrieben worden ist". AW: 200.

6 Siehe z. B. AW: 155ff.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bringt. Ihre Aufklärung ist zugleich Intervention. Mehr noch: Es gilt zu überprüfen, in wie fern Foucaults Archäologie den bevorstehenden Tod des Menschen gerade durch die bloße Ankündigung dieses Todes bewirkt. Der Gang der archäologischen Analytik bewirkt eine Destabilisierung des Bodens, auf dem sie steht und geht: „Von neuem gerät unter unseren Schritten diese Oberfläche in Unruhe.“[7] Daher müssen meine einleitenden Bemerkungen weiter präzisiert werden: Gegen die philosophische Praxis der Reflexion und *Begründung* setzt die Archäologie eine neue und eigentümliche Verbindung aus Reflexion und *Entgründung*. Es handelt sich somit um eine Reflexion, die nicht sichernd und grundlegend, sondern *verändernd* vorgeht.

Im Verlauf der vorliegenden Widerschreibung des archäologischen Diskurses verwandelt sich also das archäologische Ziel der Destabilisierung des Bodens des Anthropologismus in das anders geartete Ziel der Offenbarung der Seinsweise des archäologischen Diskurses selbst.

Dass die Archäologie zugleich eine Beschreibung und eine Intervention leistet, impliziert, dass die Bedingung der archäologischen Analytik des anthropologistischen[8] Diskurses identisch ist mit der Bedingung der Abschaffung dieses Diskurses. *Eine* Bedingung also und *zwei* Effekte. Diese den beiden Effekten gemeinsame Bedingung ist die Seinsweise des archäologischen Diskurses selbst, die in der Sammlung der anthropologistisch zerstreuten Seinsweisen der Sprache besteht.

Um diese Bedingung in den Blick zu bekommen, ist es erforderlich, zuerst den von der Archäologie aufgewiesenen Vorgang der Entstehung des anthropologistischen Diskurses in Erinnerung zu rufen: nämlich die vierfache Zerstreuung der Seinsweise der Sprache zu Beginn der nachklassischen Moderne. Diese Zerstreuung, die sich aus dem Zusammenbruch des klassischen Diskurses ergibt, lässt die Sprache gleichzeitig in vier unterschiedlichen und unvereinbaren Seinsweisen erscheinen: einer *philologisch-objektiven*, *formalisierbaren*, *interpretierbaren*, und *literarischen* Seinsweise. Zugleich konsolidiert sich die Figur des Menschen als eine Vierheit aus Doppelungen. Die Zerstreuung der Sprache ist an den Zusammenbruch des klassischen Diskurses gekoppelt und gibt die Bedingung für die Konsolidierung der Figur des Menschen ab. Sobald aber die Sprache sich rekonsolidiert, zerstreut sich die Figur des Menschen. Diese Rekonsolidierung der Seinsweisen der Sprache geschieht im Raum des archäologischen Diskurses selbst, der auch der in *Archäologie des Wissens* spezifizierte Raum der diskursiven Formation ist. Der archäologische Diskurs muss sich also als Raum

7 OD: 28.

8 Mit „anthropologistisch“ wird in der vorliegenden Arbeit jene Denkdisposition charakterisiert, die erst im neunzehnten Jahrhundert aufgekommen ist und die in den Kapiteln 8 und 9 der *Ordnung der Dinge* aufgeschlüsselt wird. Somit hat dieser Begriff einen größeren Umfang als der Begriff „anthropologisch“, der im engeren philosophieinternen Bezug zur Frage „Was ist der Mensch?“ steht. Es scheint ratsam, diesen terminologischen Unterschied – auch wenn sie bei Foucault selbst nicht vorkommt – zwecks Vermeidung von Missverständnissen und Fehllektüren einzuführen.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Sammlung der Sprache konstituieren, um in der Lage zu sein, vom Entstehen und Vergehen des Anthropologismus zu berichten. Durch die bloße Konsolidierung der Sprache im archäologischen Diskurs aber tritt das Verschwinden des von ihm beschriebenen Anthropologismus ein.

Das heißt: Der archäologische Diskurs eröffnet den Blick auf eine Diskursgeschichte, die bis zur Schwelle seiner eigenen Existenz *als Diskurs* führt. Dennoch ist der archäologische Diskurs keineswegs gegenüber der von ihm beschriebenen Geschichte präexistent. Er existiert nur, indem er die diskursive und diskontinuierliche Herkunft seiner eigenen Existenz beschreibt. Oder: Er existiert nur, indem er die historische Bedingung seiner eigenen diskursiven Existenz artikuliert. Er kann den Tod des Menschen feststellen, nur indem gerade diese Feststellung den Menschen tötet. In einem Aufsatz über Maurice Blanchot legt Foucault ein Modell seiner eigenen, archäologischen Sprechweise vor: den Satz *Ich spreche*, dessen Selbstbezüglichkeit die zirkuläre Form einer unaufhörlichen Selbstbestätigung annimmt.[9]

Diesen ganzen Komplex aus reflexiven Zusammenhängen nenne ich den „archäologischen Zirkel". Die vorliegende Arbeit ist der Versuch einer systematischen Darstellung des archäologischen Zirkels unter Einsatz einer selektiven *réécriture* des archäologischen Diskurses. Eine solche Darstellung beschreibt die Seinsweisen der Sprache, die von der archäologischen Historiographie freigelegt werden – die Seinsweisen der *Ähnlichkeit* (Epoche der Renaissance, Teil I dieser Arbeit), der *Doppelung der Repräsentation* (Epoche der Klassik, Teil II dieser Arbeit), der ontologischen *Zerstreuung* (Epoche des Menschen, Teil III dieser Arbeit) – bis zu jener Schwelle, an der die Archäologie selbst als *Diskurs* in Erscheinung tritt und die ihr eigentümliche Seinsweise der Sprache offenbart. Diese dem archäologischen Diskurs selbst zukommende Seinsweise der Sprache ist diejenige des *archäologischen Zirkels*. Sie ist kennzeichnend für die Epoche der Archäologie selbst, die im Teil IV dieser Arbeit sichtbar gemacht wird: als die vierte sprachontologische Epoche nach den Zeitaltern der Renaissance, der Klassik und des Menschen.

9 DA: 54 ff.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Grundzüge der archäologischen Historiographie

Das Augenmerk der archäologischen Historiographie ist weder das *Was* noch das *Wie* vergangener Aussagen, sondern das blanke Faktum ihres Ausgesprochenseins. Die Archäologie geht also davon aus, dass nicht jederzeit jede Aussage auftauchen kann, sondern zu unterschiedlichen Zeiten und unter unterschiedlichen Bedingungen und Begrenzungen. Damit transformiert die Archäologie das kantische Unternehmen, sie verschiebt die Problematik der Bestimmung der Möglichkeit und Rechtmäßigkeit der Erkenntnis auf die Ebene des Diskurses. Denn nicht nur die Möglichkeit der Erkenntnis steht unter Bedingungen und Begrenzungen, sondern auch die Existenz gesagter Dinge. Im Unterschied zum kantischen Unternehmen einer reflexiven Erkenntnis der transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis ist die Archäologie eine *sprechende* Erforschung der historischen Bedingungen der Sagbarkeit und des Gesagtseins gesagter Dinge, wozu freilich auch die Bedingungen der Sichtbarkeit der darin gesagten und gesichteten Dinge gehören.

Folglich muss jede Auseinandersetzung mit der Archäologie als Verfahren den Begriff der *Aussage* beleuchten. Das geschieht, indem man *entweder* die historischen Aussagen selbst beschreibt, und damit bereits das Verfahren zu ihrer Vereinzelung und Isolierung gegenüber anderen Aussagemengen anwendet und demonstriert, *oder* eine ‚Methodenreflexion' bezüglich des Begriffs der Aussage unternimmt, d.h. Aussagen über die archäologische Heraushebung und Wiederschreibung der historischen Aussagen macht. Die zwei letzten Archäologien der sechziger Jahre – *Die Ordnung der Dinge* und *Archäologie des Wissens* – befinden sich auf der gleichen Ebene, insofern sie versuchen, der Frage nach der Aussage nachzugehen, bzw. auf die Frage: „Was heißt Sprechen?" sprechend zu antworten. Die *Ordnung der Dinge* versucht zu spezifizieren, was Sprechen in den drei Epochen der Renaissance, der Klassik, der Epoche des Menschen heißen kann. Die *Archäologie des Wissens* versucht zu klären, was Sprechen in der Epoche der Archäologie heißen kann.

Im Rahmen ihres Anspruchs, vergangene Sprechweisen zu klären, beschreibt die archäologische Historiographie unterschiedliche historische Wissensordnungen zugleich als *Bruch* und *Doppelung*. Will sie etwa eine Archäologie der anthropologistischen Modernität sein, so muss sie diese als *Bruch* mit dem klassischen Wissen und als Zusammenbruch der klassischen Ordnung beschreiben, die auf dem unhinterfragten Primat der Repräsentation beruhte. Zugleich muss die Archäologie diese ihr selbst zeitgenössische anthropologistische Wissensordnung als eine instabile Disposition zu Doppelungen beschreiben: Doppelungen zwischen dem Positiven und dem Fundamentalen, dem Transzendentalen und dem Empirischen, dem Cogito und dem Ungedachten, dem Ursprung und seiner bevorstehenden Wiederkehr. Insgesamt also handelt es sich um eine *Doppelung* des Menschen mit sich selbst auf diesen vier Ebenen. Während aber diese anthropo-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

logistische Wissensweise von der ihr vorausgehenden klassischen Ordnung losbrechen will, ist das klassische Wissen seinerseits als Bruch und Doppelung zu kennzeichnen: als *Bruch* mit der Episteme der Renaissance, d.h. als Bruch zwischen den Figuren der Repräsentation und der Ähnlichkeit, und als *Doppelung* der Repräsentation mit sich selbst und als die sich daraus ergebenden drei Wissensordnungen: als die Ordnung des Diskurses (Gegenstand einer Allgemeine Grammatik), als das Tableau der endgültig klassifizierten Wesen (wissenschaftliches telos einer Naturgeschichte) und als der Kreislauf des Tausches von Werten (Gegenstand einer Analyse der Reichtümer). Die klassische Repräsentation ist nichts als Kritik, d.h. Unterscheidung der Ähnlichkeit bzw. der ähnlichen Dinge in identische und differente. Zugleich ist sie Kritik ihrer eigenen Kritizität, d.h. Kritik der Repräsentation selbst anhand einer iterierten Repräsentation der Repräsentation, der Unterscheidung und Auffächerung ihrer Elemente mit Hilfe von Zeichen und Wörtern, mit Hilfe also des Diskurses, bis daraus die wahre Ordnung der Dinge hervorgeht. Das klassische Wissen ist Unterscheidung der Ähnlichkeit der Dinge und darin Bruch mit der Ähnlichkeit selbst als der ihm vorausgehenden Wissensfigur. Zugleich ist es Anwendung des Bruchs auf sich selbst, ein in sich gedoppelter Bruch, wobei es in seine Elemente auseinander fällt und sich selbst als Ordnung manifestiert. Dieses Wissen gliedert in einer einzigen Geste die Welt und sich selbst. Es ist noch nicht auseinander gebrochen in eine empirische und eine kritische Wissenschaftlichkeit.

Die Ebene, auf der eine Ordnung als Bruch und Doppelung, oder als ein in sich gedoppelter Bruch gekennzeichnet wird, ist die Ebene dessen, was Foucault als „Positivität" kennzeichnet. Sehr vereinfacht gesagt, beinhaltet der Begriff der Positivität eine polemische Absetzung gegenüber dem Bachelardschen Begriff eines Unbewussten aus epistemologischen Hindernissen[10] und tendenziell überhaupt eine (archäologische) Kritik an jedwedem Negativismus im Begriff des Unbewussten. Diese Kritik, die in Foucaults archäologische Arbeiten der sechziger Jahre eher in der Weise eines Lektüreverfahrens eingestreut ist, wird später in *Der Wille zum Wissen* in der Weise eines heiteren Staunens über die Repressionshypothese zur Sprache gebracht. Die Archäologie ist zwar ein kritisches und aufklärerisches Unternehmen, dennoch wird in ihrem Gebrauch eines „positiven Unbewussten"[11] jeder herkömmliche Apriorismus zum Problem. Es handelt sich also um eine die Kritik selbst problematisierende Kritik. Gerade darin also, dass die Archäologie den Kritizismus zu einer *sprechenden* und *sich selbst sprechenden* Kritik der Repräsentation verschärft, geschieht eine Wiederkehr der klassischen Einheit von kritischer und empirischer Wissenschaftlichkeit auf der Ebene des Diskurses.

10 Vgl. den dritten Punkt des Vorworts zur deutschen Ausgabe von *Ordnung der Dinge* [OD: 11].

11 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Archäologie liest also die historischen Diskurse auf der Ebene der Positivitäten, auf jener Ebene also, auf der die Sprache als solche sich ereignet. Und genau auf dieser Ebene erscheint die Ordnung als genau das, was sich auf der Grundlage des Ereignisses ergibt. Und was heißt Ereignis? Das Ereignis ist nichts als Bruch und Doppelung, in sich gedoppelter Bruch: (A) In sich gedoppelter Bruch mit der Figur der Ähnlichkeit, woraus die Ordnung der Repräsentationen hervorgeht; (B) Anthropologistischer Bruch mit der Repräsentation, das heißt (1) Aufbrechen der Oberflächenkontinuität des klassischen Tableaus, (2) Offenbarung einer gespaltenen Tiefe der Empirizitäten (Leben, Arbeit, Sprache) einerseits und des Transzendentalen der Bedingung der Möglichkeit von Repräsentation andererseits, (3) Das Ordnen der zwei Tiefen zu den Doppelungen des Menschen; (C) Gedoppelter Bruch mit dem Anthropologismus im Zeichen der Autonomie und Selbstbezüglichkeit eines Sprechens, dass sich zuerst im (Gegen-)Diskurs der Literatur meldet.

Dieser Zusammenhang aus Bruch und Doppelung kennzeichnet nicht nur die allgemeinen Wissensfelder, sondern ebenso sehr die darin auftauchenden einzelnen Aussagen. Man kann beispielsweise jede Aussage der Allgemeinen Grammatik, der Naturgeschichte und der klassischen Ökonomie als eine Absage an den Primat der Ähnlichkeit lesen: Absage an die Ähnlichkeit zwischen den Dingen; Absage an die Ähnlichkeit zwischen den Wörtern und Dingen. Ferner kann man jede dieser Aussagen als eine doppelte Unterscheidung lesen: (1) Unterscheidung zwischen der repräsentierenden Idee und dem repräsentierten Objekt (2) Unterscheidung zwischen der Repräsentation als solcher und ihrer Darstellung im Diskurs.

Ebenfalls kann man jede Aussage der Biologie, der Politischen Ökonomie und der Philologie des neunzehnten Jahrhunderts als zwiespältige Absage an den Primat der Repräsentation lesen: Absage an die wesentliche und bedingungslose Repräsentierbarkeit der Dinge (im Namen der drei Empirizitäten sowie, auf einer grundlegenderen Ebene, im Namen einer transzendentalen Kritik) und Absage an die Repräsentierbarkeit der Repräsentation im Diskurs (das leisten die vier inkompatiblen Behandlungen von Sprache: *Philologie*, *Formalisierung*, *Interpretation*, *Literatur*). Man kann also jede anthropologistische Aussage als ein Oszillieren zwischen zwei Begründungsimperativen lesen: Begründung der Repräsentation und Begründung des Diskurses. Im Phänomen der Literatur, so wie sie sich seit Ende des achtzehnten Jahrhunderts bietet, begründet sich der Diskurs selbst und wird damit zu einem quasi-begründeten, der Begründung gar nicht bedürftigen, blanken Sprechen: Sprechen um des Sprechens willen, wobei die Repräsentation und ihre Doppelung nur noch um dieses Sprechens willen – d. h. im Modus der Fiktionalität – geschieht.

Die archäologische Beschreibung in *Ordnung der Dinge* unternimmt also eine Reihe unterschiedlicher Bestimmungen. Sie bestimmt einen geschichtlichen Vorgang, der zu der Denkweise heranführt, die uns zeitgenössisch ist. Dazu bestimmt sie die wandelnden Seinsweisen der Sprache, sowie die damit einherge-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

henden unterschiedlichen Wissensordnungen. Das alles lässt sie als kohärente Verkettungen der von ihr wiedergeschriebenen Aussageereignisse erscheinen. Im Rahmen dieser Geschichtsschreibung werden drei Figuren beschworen, mit deren Hilfe die anthropologistischen Diskurse der Politischen Ökonomie, der Biologie und der Vergleichenden Philologie in ihren historischen Schichtungen sichtbar werden: die *Ähnlichkeit*, die *Repräsentation* und der *Mensch*. Und die jeweilige Seinsweise der Sprache steht in einer spezifischen und genau angebbaren Beziehung zu diesen Grundgestalten des Wissens.

Denn die Seinsweise der *Sprache* im Besonderen ist nicht unabhängig von der Seinsweise der *Zeichen* im Allgemeinen. Und die Seinsweise der Zeichen ihrerseits ist nicht unabhängig von der Seinsweise der Welt, einschließlich der Welt der Menschen. Eine Beschreibung der historischen Seinsweisen der Sprache setzt eine Darstellung der historischen Seinweisen der Zeichen bzw. der Welt voraus. Das heißt: Die historischen Seinsweisen der Sprache stehen in einem irreduziblen Verhältnis zu den historischen Seinsweisen des *Wissens*, denn man könnte im allgemeinen den Zusammenhang der Zeichen und der Welt in ihrer jeweiligen und von einander abhängigen Seinsweise als den *Zusammenhang des Wissens* kennzeichnen. Daraus ergibt sich ein untrennbares Band zwischen einer historischen Ontologie der Sprache und einer Archäologie des Wissens.

Und doch wird in dieser Arbeit – ‚in analytischer Absicht' – versucht, dieses untrennbare Band gewissermaßen zu durchtrennen, das heißt, die mit einer Archäologie des Wissens notwendig mitgelieferte historische Ontologie der Sprache hervorzuheben und gewissermaßen zu isolieren. Denn, sofern sich das Interesse dieser Arbeit auf die *Sprechweise* der Archäologie selbst richtet, sind wir genötigt, die ‚angemessene' Proportion zwischen einer Archäologie des Wissens und einer historischen Ontologie der Sprache zugunsten der letzteren zu verzerren. Deshalb wird die archäologische Beschreibung in *Ordnung der Dinge* unter dem Gesichtspunkt dieser Verzerrung dargestellt. Es wird sich also im Sinne dieser methodologisch erforderlichen Disproportionalität um eine ‚groteske' Darstellung handeln.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Diskurs und Sprache

Der größte Teil der vorliegenden Arbeit besteht aus einer Wiederschreibung der *Ordnung der Dinge*. Dieses Werk kann man in Anlehnung an Gérard Lebrun als eine besondere Form von Kritik kennzeichnen, die in erster Linie keine impliziten Bedingungen enthüllt, sondern das zu Kritisierende einfach *situiert*: „[…]situieren ist etwas anderes als kritisieren, die Koordinaten eines Platzes zu bestimmen ist etwas anderes als unerkannte Voraussetzungen ins Licht zu rücken.“[12] Die archäologische Analyse, die sich in *Ordnung der Dinge* entfaltet, lässt sich in diesem Sinne als eine ‚topische Kritik‘ kennzeichnen, die aber wesentlich komplexer ist als Kants transzendentale Topik, in der es lediglich um die Alternativen Verstand und Sinnlichkeit als mögliche Orte der Erkenntnisse geht. Im Unterschied dazu gibt es in der archäologischen Topik eine Mehrzahl der Wissensorte. Diese sind die Epistemen, die gemäß einer historischen Transformationslogik aus einander hervorgehen. Die Archäologie ‚kritisiert‘ die historischen Kenntnisse, indem sie diese *situiert*, das heißt, sie in Epistemen verortet, anstatt sie gemäß ideengeschichtlichen Kategorien wie Mentalität, Tradition, Einfluss usw. zu klassifizieren. In der vorliegenden Arbeit geht es um den Versuch einer Fortsetzung dieser in *Ordnung der Dinge* vorgelegten topischen Kritik: im Sinne einer Verlängerung der darin vorgestellten Serie epistemischer Orte, zum Zweck der Sichtbarmachung des epistemischen Ortes der Archäologie selbst am Ende dieser Serie.

Man kann die in *Ordnung der Dinge* vorgestellte Geschichte als eine Genealogie der Reflexionsfiguren kennzeichnen, die für eine jeweilige Episteme entscheidend sind. Diese sind: (1) die Doppelung der Welt auf der Grundlage der Denkfigur der Ähnlichkeit; (2) die Doppelung der Repräsentation auf der Grundlage der Denkfigur der Repräsentation; (3) die Doppelung des Menschen unter der archäologischen Bedingung der anthropologistisch zerstreuten Sprache; (4) Die Doppelung des Diskurses auf der Grundlage der literarischen Selbsbezüglichkeit der Sprache. Es kommt in dieser Arbeit darauf an, die vierte dieser Reflexionsfiguren als den „Archäologischen Zirkel“ sichtbar zu machen. An der Wurzel der Sprechweise der Archäologie selbst kreist die Selbstbezüglichkeit einer fiktionalisierenden Sprache, die nur noch sich selbst sagt, indem sie die Welt sagt. Diese vierte Reflexionsfigur aber vermag erst die anderen drei in ihrem genealogischen, das heißt transformationslogischen Zusammenhang in Erscheinung treten zu lassen.

Was aber bei der Darstellung der Reflexionsfigur des archäologischen Zirkels als positives Ergebnis angestrebt wird, ist eine Klärung des Begriffs *Diskurs*, die unerlässlich ist zur effektiven Einschätzung und Anwendung der vielfältigen Analyseverfahren Foucaults. Das erste, was beim Versuch einer solchen Klärung

12 Lebrun (1988): 29.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auffällt, ist die historische Kontingenz und wesentliche Homonymie selbst dieses für die Archäologie zentralen Begriffs, der – nicht anderes als Begriffe wie *Wahnsinn*, *Wissen*, *Wahrheit* usw. – in Positivitäten und Epistemen eingebettet ist. So zeigt die archäologische Analyse in *Ordnung der Dinge*, dass es vier unterschiedliche Begriffe des Diskurses gibt und dementsprechend auch vier diskursontologische Epochen, die sich dem Blick der Archäologie bieten. In der letzten dieser Epochen sammelt sich die Sprache und ergibt den *Diskurs* im archäologischen Verständnis.

In dieser Arbeit wird der Ausdruck „Sprache" überhaupt in naiver Weise verwendet, woraus hervorgeht, dass ihm keine terminologische Stabilität zuzusprechen ist. Das hat mit der eben genannten prinzipiellen Homonymie der Wörter zu tun, die einen wesentlichen Aspekt der archäologischen Auffassung von Bedeutung darstellt. Danach haben die Wörter in unterschiedlichen historischen Wissensfeldern unterschiedliche Bedeutungen. In diesem Sinne könnte man Foucaults erste große archäologische Arbeit, *Wahnsinn und Gesellschaft* als eine transformationslogische Aufreihung unterschiedlicher Bedeutungen des Ausdrucks *Wahnsinn* in unterschiedlichen Epochen lesen. Die Bedeutung eines Ausdrucks entstammt also einem Feld des Wissens. Das Feld des Wissens aber ist untrennbar verflochten mit den strategischen Verkettungen eines Dispositivs der Macht. Das heißt: Der Ausdruck „Wahnsinn" erhält seine Bedeutung nicht nur vermöge linguistischer Regeln oder des psychologischen, medizinischen, metaphysischen Wissens über den Wahnsinn, das in Gestalt von Diskursen existiert. Noch entscheidender ist das allgemeine Spannungsfeld der *Ausschließung* und die Aufgabe der Vernunft, sich von ihrem Anderen zu unterscheiden und sich damit selbst erst zu erfinden. Es ist folglich erst im Zusammenhang einer Politik der *Ausschließung* des Anderen – bzw., im Zusammenhang der nachkantischen Moderne, der *Einschließung* –, dass der Ausdruck *Wahnsinn* eine Bedeutung erhält. Die Diskurse über den Wahnsinn erhalten ihren Ort im Kraftfeld solcher Politik.

Wie jeder andere Ausdruck sind also auch die methodologisch zentralen Ausdrücke *Sprache* und *Diskurs* einer semantischen Erosion auf Grund ihrer irreduziblen historischen Homonymie ausgesetzt. Aus dieser Tatsache geht so etwas wie ein archäologisches Definitionsverbot hervor. Anstelle kontextfreier Definitionen und terminologischer Fixierungen tritt der *Gebrauch* eines Wortes in einem *historischen* Feld des Wissens und der Macht in Erscheinung. So wird in der vorliegenden Arbeit versucht, anhand einer selektiven *réécriture* der archäologischen Historiographie in *Ordnung der Dinge* die Aufreihung unterschiedlicher epochenbedingter Bedeutungen der Ausdrücke *Sprache* und *Diskurs* sichtbar zu machen. Der Diskurs erscheint dabei als ein bedingter Einsatz von Sprache: Sprache in ihrer epistemischen Verfasstheit, Sprache mit einer *einheitlichen* Seinsweise. In diesem Sinne ist in den Epochen der Renaissance und der Klassik Sprache wesentlich Diskurs: In ihrem Verhältnis zur Welt und zu sich selbst hat sie eine einheitliche Seinsweise. Am Ende des klassischen Zeitalters aber zer-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

streut sich die Sprache und nimmt vier unterschiedliche und inkompatible Seinsweisen an, so dass da von einem Verschwinden des Diskurses die Rede sein kann. Erst wenn sich die Sprache erneut sammelt, erst wenn sich die Sprache innerhalb eines ‚einzigen' (heterotopen) Raumes sammelt, vermag sie erneut *als Diskurs* zu funktionieren. Es gehört in diesem Sinne zu den Aufgaben der Archäologie, den Diskurs dadurch erneut auftauchen zu lassen, dass sie selbst im Modus des Diskurses spricht. Zu den wichtigsten und zugleich verborgensten Aufgaben der Archäologie gehört also so etwas wie eine *pragmatisch-performative Wiedereinführung des Diskurses*. Diesen Zusammenhang darzustellen ist die Aufgabe dieser Arbeit.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Methodologische Beschränkungen

Das theoretische Anliegen dieser Arbeit ist also sehr begrenzt, insofern es darin um eine besondere Form der Klärung des Diskursbegriffs in seiner Anwendung durch Foucault geht. Diese Klärung geschieht auf der Grundlage einer besonderen Art der Darstellung archäologischer Zusammenhänge: der Darstellungsweise der *réécriture* von Foucaults Ausführungen in *Ordnung der Dinge* und *Archäologie des Wissens*. Es handelt sich dabei um eine Aufnahme der *gesagten Dinge* in diesen beiden Werken auf der Ebene ihrer diskursiven Äußerlichkeit, woraus Herkunft und Machart des archäologischen Diskurses selbst hervorgehen soll.

Eine unmittelbare Konsequenz aus Problemstellung und Vorgehensweise dieser Arbeit ist die Beschränkung der *réécriture* auf die archäologischen Arbeiten der sechziger Jahre. Diese Beschränkung bedarf freilich der Ergänzungen durch Erläuterungen und historische Bezugnahmen, die anhand von Exkursen und längeren essayartigen Fußnoten geschieht. Somit hat der Text dieser Arbeit streckenweise eine zweistöckige Form. Im oberen Stockwerk wird, mit Ausnahme der Exkurse, der Text der *réécriture* entfaltet. Im unteren Stockwerk werden ergänzende Anmerkungen und Bezugnahmen unterschiedlichster Art vorgenommen, sofern diese der Darstellung des archäologischen Zirkels dienlich sind. Die Arbeiten Foucaults der siebziger und der frühen achtziger Jahre bleibt aufgrund des Problemrahmens außer acht.

Denn erst eine Klärung des Diskursbegriffs gestattet beispielsweise eine Klärung des Begriffs des Dispositivs. Der *Diskurs* ist dann gegeben, wenn die sprachlichen Äußerungen nicht nur gemäß ihrer Inhalte oder ihrer Form zum Gegenstand der Analyse werden, sondern insofern sie *existieren*, das heißt, insofern sie von der Vertikalität der Aussagefunktion durchzogen sind. Ebenso ist ein Dispositiv gegeben, wenn die sprachlichen Äußerungen nicht nur gemäß ihrer Inhalte oder ihrer Form oder sogar ihrer Existenz als Aussagen zum Gegenstand der Analyse werden, sondern insofern sie von den Linien der Macht durchzogen sind. Dies ist aber der Fall, in so fern die Sprache nicht nur im Feld des Wissens funktioniert, im Zusammenhang einer Vielzahl heterogener Äußerungen, die alle zusammen Positivitäten ergeben, sondern auch im Feld heterogener Elemente wie Diskurse, Institutionen, Techniken usw. Ein solches Feld der Einbettung der Diskurse ist das Dispositiv. Erst also wenn die Aussagen nicht nur in ihrer Existenzfunktion erscheinen, sondern auch in ihrer strategischen Verkettung im Rahmen eines Dispositivs, verwandelt sich die archäologische Diskursanalyse in eine Analytik der Macht. Man entnimmt den Diskursen die Strategien der Macht, deren Elemente die Diskurse eben sind. In diesem Sinne bleibt der Boden von Foucaults Arbeit bis zur letzten Etappe seines Forschungsweges die Diskursanalyse, die erstmals in den archäologischen Arbeiten erprobt wird.

Insgesamt werden in dieser Arbeit zwei Problembereiche ausgespart: (1) Diesseits des Diskurses: eine Explikation von Foucaults Sprachontologie im

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lichte der philosophischen Entwürfe des zwanzigsten Jahrhunderts, etwa der seinsphilosophischen Ausführungen Heideggers. Das hat damit zu tun, dass es nicht das Anliegen dieser Arbeit ist, den archäologischen Diskurs in eine von der herkömmlichen *Ideen*geschichte bereitgestellte Geschichte der Philosophie einzubetten. Vielmehr gehört es zu den Aufgaben dieser Arbeit, den archäologischen Diskurs in eine *von ihm selbst* entworfene und implizierte *Diskurs*geschichte der Philosophie einzubetten und aufzuzeigen, wie er selbst aus den Transformationsprozessen gerade dieser Geschichte hervorgeht. Dies geschieht anhand der Exkurse über Descartes, Kant und Nietzsche. (2) Jenseits des Diskurses: die Verlängerung einer Ontologie der Sprache in die Richtung einer Analytik der Macht. In dieser zweifachen Reduktion des Problemfeldes liegt die Möglichkeit einer Isolierung des Problems der Eigentümlichkeit des Foucaultschen Diskursbegriffs. Erst eine solche Abdeckung weiterer Problemverflechtungen ergibt auch für diese Arbeit die Effizienz jener „partiellen Methodologie", die Foucault in seinem Gespräch mit Paulo Caruso beschwört.[13]

In anderen Worten: Diese Arbeit ist wesentlich Lektüre, der Versuch einer möglichst genauen, aber auch einer möglichst naiven Lektüre des archäologischen Diskurses, ohne dabei eine Philosophiegeschichte im ideengeschichtlichen Sinne vorauszusetzen. Diese Art der ‚Voraussetzungslosigkeit' ist für den archäologischen Diskurs selbst konstitutiv. So nennt Foucault bereits in der ersten Einleitung zu Wahnsinn und Gesellschaft seinen eigenen Diskurs „un discours sans appui": einen Diskurs ohne Stütze.[14] Es ist genau diese ‚Voraussetzungslosigkeit', die Foucaults Diskurs als eine *réécriture* ermöglicht: als die „erneute Schreibung dessen, was bereits geschrieben worden ist."[15] Die Methode der in dieser Arbeit präsentierten Lektüre ist somit die Anwendung genau desjenigen Leseverfahrens, das Foucault selbst auf die historischen Diskurse anwendet.

Damit ist freilich nicht gemeint, dass Foucaults Diskurs lediglich aus Wiederschreibungen bestünde. Man braucht dabei nur an so verschiedene Mittel zu denken wie Bildbeschreibung, epistemlogische Ausführungen, Bezugnahmen auf Aktualitäten usw., von denen Foucault ausgiebig Gebrauch macht, und die er in Gespräche, Zeitungsartikel, wissenschaftliche Abhandlungen, Buchbesprechungen usw. nach Bedarf einstreut. Allerdings genießt unter all diesen Verfahren die *réécriture* einen gewissen Vorrang, insofern sie die einzige Schreibweise darstellt, die einer historischen Ontologie der Sprache, das heißt, einer spezifisch *archäologischen* Diskursanalyse, gemäß wäre. Denn das Augenmerk der *réécriture* ist nicht die Form oder der Sinn historisch vorgekommener Sprachtatsachen, sondern darüber hinaus die historische Existenz der in Diskursen und Positivitäten funktionierenden Aussagen.

13 „Gespräch mit Michel Foucault" in SW: 18.
14 WG: 15/DE I, Nr. 4: 166 (m).
15 AW: 200.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Da diese Arbeit im Wesentlichen eine Lektüreübung ist, kommt es darin im besonderen Maße auf Textnähe an. Das erfordert eine entsprechende Reduktion der Textgrundlage. Die Methode der *réécriture* beruht nicht auf einer kontextlosen Vielfalt und Zerstreuung verfügbarer historischer Aussagen und noch weniger auf einem blinden Gebot der Überschreitung der von einer Textauswahl angezeigten Werk- und Disziplingrenzen. Entscheidend für die Methode der *réécriture* ist vielmehr ihr *Modus* der Wiedergabe vergangener Diskurse. Foucaults gesamter Forschungsweg, der in der Regel in drei Abschnitte eingeteilt wird – den archäologischen, den genealogisch-machtanalytischen und den ethischen im Rahmen einer „Reise nach Griechenland“[16] –, stützt sich auf die Analyse von Diskursen. Später, in der Einleitung zu *Sexualität und Wahrheit 2*, unterscheidet Foucault zwischen Archäologie und Genealogie, insofern die erstere eine Geschichte der Problematisierungs*formen* freizulegen hat und die letztere eine Geschichte der *Formierung* der Problematisierungspraktiken.[17] Da aber Problematisierungen in Diskursen wurzeln, genauer, von einer inhärenten Diskursivität sind, erscheint eine Geschichte der Problematisierungsformen unmittelbar als eine Geschichte der Diskurse und die Schreibung einer solchen Geschichte als eine wiederschreibende Diskursanalyse. Deshalb kommt es in der vorliegenden Arbeit darauf an, am Leitfaden einer textnahen Lektüre den Begriff des Diskurses zu klären, der Foucaults Forschungen als eine Art operationeller Evidenz begleitet hat. Damit hängt auch die Einschränkung der Textgrundlage zusammen. Die vorliegende Lektüre möchte gerade von ihrem Gelesenen das Lesen lernen und das Gelernte probehalber auf bestimmte Texte der Philosophiegeschichte anwenden. Deshalb hat sich eine zweifache Reduktion des Textmaterials angeboten:

(1) Es werden die späteren Arbeiten Foucaults nicht nur ausgeschlossen, sondern auch Rückprojektionen im Ausgang von ihnen vermieden. So wird der Diskurs nicht gleich als Element von Dispositiven oder in Verbindung mit Technologien des Selbst behandelt, sondern als das, als was ihn Foucault in den sechziger Jahren wiederholt und nicht zuletzt auch zwecks Abgrenzung vom Strukturalismus bestimmt und behandelt: als die dinghaft greifbare Gestalt einer historischen Seinsweise der Sprache, als Regelmäßigkeit und Zusammenhang *gesagter Dinge*.

(2) Zum Zweck der Darstellung des archäologischen Zirkels erschien es als erforderlich, auch die *réécriture* des archäologischen Diskurses im Wesentlichen auf *Ordnung der Dinge* und auf *Archäologie des Wissens* zu beschränken. Denn erst im diskursiven Zusammenhang dieser zwei Archäologien können die Konturen einer Geschichte der Seinsweisen der Sprache in Erscheinung treten. So können, im Ausgang von einer selektiven Lektüre von *Ordnung der Dinge* und

16 Schmid (1987).

17 Siehe *Sexualität und Wahrheit Bd. 2.: Der Gebrauch der Lüste*, Foucault (1984): 19. Siehe auch „Polemics, Politics and Problematizations,“ Foucault (1994), *Schriften IV*, Nr. 342: 751 f. Siehe auch Kapitel 16, Abschnitt 53.3 der vorliegenden Arbeit.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Archäologie des Wissens, die beiden Werke als eine einzige zweiteilige Darstellung behandelt[18] und die vier bereits genannten Epochen der Seinsweisen der Sprache freigelegt werden: Die Epochen der Renaissance, der Klassik, des Menschen – die sich in *Ordnung der Dinge* dargestellt finden – und schließlich die Epoche der Archäologie selbst, die erst in *Archäologie des Wissens* zur Sprache kommt. Diese epochenbezogene Einteilung der Geschichte der Seinsweisen der Sprache liefert somit auch das Prinzip der Gliederung dieser Arbeit, die folglich die *Archäologie des Wissens* in erster Linie nicht als methodologisches Traktat, sondern als sprachontologische Behandlung der vierten Epoche aufnimmt.[19] Vor diesem Hintergrund scheint die wesentliche Beschränkung unserer *réécriture* auf diese zwei Werke die erforderlich Konzentration und Präzision bei der Herausarbeitung der Figur des archäologischen Zirkels zu versprechen. Damit ist nicht gesagt, dass andere Arbeiten Foucaults gänzlich ignoriert werden. So werden beispielsweise die *Schriften zur Literatur*[20]; oder der Bataille gewidmete Aufsatz „Vorrede zur Überschreitung“, der eine Art Wendepunkt der archäologischen Kantlktüre darstellt[21]; oder Foucaults Nietzschelektüre[22] nach Bedarf in den Anmerkungen und Exkursen besprochen.

18 Siehe Kapitel 16 Abschnitt 53 dieser Arbeit.
19 Dieser Zusammenhang wird im Kapitel 16 dieser Arbeit entfaltet.
20 Siehe Kapitel 12 Abschnitt 43 und Kapitel 15 Abschnitt 52.1 dieser Arbeit.
21 Siehe Kapitel 15 Abschnitt 52.1.
22 Siehe Kapitel 13 Abschnitt 44.3.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. Archäologie und Philosophiegeschichte

Neben der *réécriture* des archäologischen Diskurses werden im Folgenden auch Beispiele einer archäologisch informierten Lektüre von Texten aus den Schriften von Descartes (Kapitel 4), Kant (Kapitel 15) und Nietzsche (Kapitel 13) eingeschaltet. Denn Foucaults Archäologie der Humanwissenschaften beinhaltet, wie Gerard Lebrun bemerkt, „zumindest den Grundriß einer Geschichte der Philosophie“[23], so dass man darin „Hinweise auf eine erneute Lektüre von Descartes, Kant und Husserl finden“[24] kann. Würde man Lebrun zufolge dieser philosophiegeschichtlichen Dimension von *Ordnung der Dinge* „nicht die genügende Beachtung schenken, so liefe man Gefahr, das Werk auf eine zwar brilliante, aber doch etwas willkürliche ‚archäologische‘ Montage zu reduzieren. Und ist man erst einmal auf dieser Bahn, so dürfte man sehr schnell der Versuchung erliegen, aus Foucault einen Autoren zu machen, der allein mit der Methodologie der Humanwissenschaften beschäftigt war – einen keimfreien, von seinen [nicht zuletzt auch philosophischen] Quellen und seinen je momentanen Zielsetzungen abgeschnittenen ‚Klassiker‘.“[25] Tatsächlich hat bereits eine gewisse Kanonisierung Foucaults stattgefunden, mit der auch die übliche Blindheit gegenüber dem Werk eingesetzt hat. So kommt es in der Foucaultrezeption eher selten zu einer Überprüfung der philosophiegeschichtlichen Konsequenzen von Foucaults Archäologie des Wissens.[26]

Man müsste jedoch versuchen, Foucaults archäologische Texte der sechziger Jahre zu entkanonisieren und sie einer naiven und ‚voraussetzungslosen‘ Lektüre zu unterziehen – ‚naiv‘, wie gesagt, im Sinne der spezifischen Voraussetzungslosigkeit der *réécriture* –, um zusehen zu können, wie in diesen Texten die ‚regulative Idee‘ des Diskurses mit immer größerer Präzision zum Einsatz kommt und zu erkennen, welche Konsequenzen daraus für die Geschichte der Philosophie hervorgehen. In der vorliegenden Arbeit wird, neben der Hauptarbeit einer *réécriture* des archäologischen Diskurses, der Versuch einer archäologisch informierten Lektüre des jungen Descartes, des jungen Nietzsche und des vorkritischen Kant unternommen. Hauptgegenstand der Lektüre ist jeweils gerade nicht einer der kanonischen Texte dieser Philosophen, sondern – am Leitfaden der verstreuten Problematisierungen Foucaults – Texte, die von der herkömmlichen (ideengeschichtlichen) Philosophiegeschichte eher am Rande wahrgenommen werden. So werden bei Descartes gerade nicht die *Meditationen* oder *Die Prinzipien der Philosophie* archäologisch überprüft, sondern die *Regulae*. So werden bei Kant in erster Linie nicht die drei Kritiken untersucht, sondern eine kleine vorkritische Abhandlung mit dem Titel: „Versuch einer Einführung der negativen

23 Lebrun (1988): 15.
24 *Ibid.*
25 *Ibid.*: 16.
26 Zu den Ausnahmen gehören in letzter Zeit Han (1998) und Hemminger (2004).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Größen in die Weltweisheit“. Und von Nietzsche wird gerade nicht *Also sprach Zarathustra* oder *Die fröhliche Wissenschaft* oder *Die Genealogie der Moral* herangezogen, sondern ein kleiner zu seinen Lebzeiten nicht veröffentlichter Essay über Sprache und Wahrheit: „Ueber Wahrheit und Luege im aussermoralischen Sinne“. Jeder dieser drei Texte gehört zum Frühwerk des jeweiligen Denkers, alle diese drei Werke tragen die Insignien eines „epistemischen Bruchs“[27]. So soll die Lektüre nicht nur klarstellen, wie sich ein epistemischer Bruch innerhalb der Geschichte der Philosophie niederschlägt, sondern in einem weiteren Schritt dazu anregen, die Werke dieser Philosophen neu einzubetten: nicht in eine Geschichte der philosophischen Ideen, sondern eine Geschichte der Problematisierungen.[28]

Diese eingeschobenen Beispiele einer archäologisch gelenkten Lektüre von Texten aus der Geschichte der Philosophie haben im Gang dieser Darstellung eine paradoxe Stellung: Sie werden im Ausgang von Foucaults archäologischen Befunden gelesen, in erster Linie vom Befund eines jeweiligen Epochenbruchs; umgekehrt aber wird ihre Lektüre eingesetzt, um den archäologischen Diskurs selbst schärfer ins Auge zu fassen.

27 Was konkret darunter zu verstehen ist, wird hoffentlich im Verlauf dieser Darstellung deutlich werden.

28 Auch dieser Begriff wird im Verlauf dieser Arbeit und in Anlehnung an Foucaults Versuche ihrer Begriffsbestimmung näher erläutert.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6. Der ontologische Raum der Sprache

Foucault ist keinesfalls als ein „Erbe Kants“ einzustufen, wie ihn Andrea Hemminger kennzeichnet.[29] Was ihn als „Erbe“ Kants erscheinen lässt, ist die Tatsache, dass der archäologisch-genealogische Diskurs ebenso repräsentationskritisch ist, wie jedes kritische Denken seit Kant. Entscheidend ist, aber, dass im kantischen Kritizismus die Zeit als Grundlage und Medium des Denkens auszumachen ist. Als innere Anschauungsform hat die Zeit bei Kant ihren Ort in der Tiefe der transzendentalen Subjektivität und man könnte meinen, dass Foucault diese kantische Entdeckung aufgreift und radikalisiert, denn bei ihm hat alles, was ehemals außerhalb der Zeit zu stehen schien, eine Geschichte: Es gibt eine Geschichte des Denkens, der Wahrheit, der Prinzipien und Evidenzen, selbst das kantische Apriori findet sich historisiert, als das „historische Apriori“. Was aber bei einer solchen Feststellung übersehen wird, ist das den archäologischen Diskurs prägende Verhältnis zwischen Wahrheit und ‚Fiktion‘[30] und dass es bei Foucault um so viele Geschichten diskursiven Produktion geht: Produktion der Wahrheit, der Gegenstände, der Begriffe, der Themen, der Aussagen, usw. Diese Produktivität geschieht aber von einem Raum aus, weshalb *Raum* zu den wichtigsten Metaphern des archäologischen Diskurses gehört. Deshalb spricht Foucault vom Raum der Repräsentation, dem Raum des Denkens, dem Formationsraum des Diskurses, dem weißen Raum der Diskontinuität, usw. und evoziert vor allem einen Raum, in dem das „große Spiel der Sprache“[31] sichtbar wird, der sich im Verlauf der vorliegenden Arbeit als der Raum seines eigenen Diskurses erweisen wird. Während also Kant an der Wurzel der transzendentalen Subjektivität die Zeit ausmacht, entdeckt Foucault an der Wurzel der Zeit einen neuartigen Raum. Es handelt sich dabei freilich um eine andere Art von Raum als denjenigen, den Kant als reine Anschauungsform ausweist, der aber gegenüber der Zeit von sekundärer Bedeutung ist. Im Verlauf unserer Darstellung des archäologischen Zirkels wird dieser neuartige Raum mehrfach auftauchen und als der ‚ontologischen Raum der Sprache‘ zu kennzeichnen sein. Dabei wird er als genau der Raum auszuweisen sein, den Foucault, wie gesagt, mehrfach als den Raum des Außen, der Diskontinuität, des Epochenbruchs usw. bedacht hat, und schließlich überhaupt als der Raum, von dem aus der archäologische Diskurs selbst seinen ontologischen Ausgang nimmt.[32]

---

29 Siehe Hemminger (2004).

30 Näheres dazu in den Kapiteln 13 und 16.

31 „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 vorangegangen Jahrhundert eingeführten Wissensmodus in sich selbst abzuschließen.“ OD: 371.

32 Siehe AW: 30. Da bekennt sich Foucault zum Unternehmen der Freilegung eines „weißen Raumes“, von dem aus gerade gesprochen wird, der aber, wie im Verlauf dieser Arbeit deutlich werden soll, nichts anderes ist als der ontologische Raum der

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erst dieser ontologische Raum, der, wie im Kapitel 13 dieser Arbeit zu zeigen ist, beim jungen Nietzsche auftaucht und der die vierte Epoche der Seinsweisen der Sprache charakterisiert, gestattet es, den archäologischen Diskurs selbst als Anzeige eines Epochenbruchs zu lesen.[33] In Entsprechung zur Gliederung der archäologischen Diskursgeschichte in vier Seinsepochen der Sprache legt der vierte und letzte Teil dieser Darstellung den ontologischen Raum der Sprache in seinen Grundzügen frei. Erst vor dem Hintergrund dieses Raumes wird Foucaults diskursive Formation als der Raum des archäologischen Diskurses selbst und als der Raum der Sammlung der anthropologistisch zerstreuten Seinsweisen der Sprache auszuarbeiten sein.

Sprache, in dem sich der archäologische Diskurs selbst konsolidieren und in Erscheinung treten kann.

33 Siehe Kapitel 13 Abschnitt 44.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Teil I
Die Sprache als Schrift der Welt und Kommentar ihrer selbst (Renaissance)

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Einleitung

Für das Wissenssystem der Renaissance existierte die Sprache als Ding der Welt und Kommentar ihrer selbst. Und die Dinge wiederum waren Schriftzeichen bzw. ‚Signaturen', die das Gesicht der Welt – ihrerseits ein Gesamtes aus Ähnlichkeitsverhältnissen – zudeckten. Und so untrennbar war die Sprache mit der Welt verwoben, dass es nicht möglich ist, ihre Seinsweise zu bestimmen, ohne genauer auf jenen Zusammenhang der Ähnlichkeiten einzugehen, der die Welt selbst war.

„Theater des Lebens oder Spiegel der Welt, dies war der Titel jeder Sprache, ihre Art, sich anzukündigen, und ihr *Recht zu sprechen* (droit à parler) zu formulieren"[1]. „Recht zu sprechen": es handelt sich um das *quid iuris* nicht der Erkenntnis allein, sondern – darüber hinaus – des Sprechens überhaupt. Dieses Recht zu sprechen wird von dem Sprechen selbst etwa in der Weise eines Titels formuliert. Ein Sprechen kann als Sprechen gar nicht existieren, ohne zugleich und in der gleichen Bewegung sein Recht dazu auszusprechen. In dieser Aussprache des *Rechts zu sprechen* werden die epistemischen Bedingungen der Sagbarkeit, d.h. der Existenz, mehr noch, des *Seinkönnens* von Sprache sichtbar. Es ist gleich klar zu stellen: Es ist nicht die Archäologie, die die Frage nach den Bedingungen der Sagbarkeit stellt oder gar beantwortet. Diese Frage gehört notwendigerweise zum beschriebenen Wissenssystem selbst, und eine archäologische Beschreibung sucht lediglich die Frage, wie auch die ihr entsprechende Antwort freizulegen: als eine diesem Wissenssystem wesentlich zugehörige Form der *Problematisierung*.

Der Rechtsgrund der Sprache, gleichsam der letzte Zweck ihrer Existenz, ist im sechzehnten Jahrhundert die Enthüllung einer verborgenen Ähnlichkeit der Dinge, betrachtet wesentlich als Nachbarschaft, Spiegelung, Proportionalität: als eine universale Kraft der Anziehung und Abstoßung. Dabei kommt dem Wort ‚Ähnlichkeit' nicht die Schärfe und Eindeutigkeit eines Begriffs zu, sie hat in der deutschen Übersetzung eher die Funktion, ein eigentümliches Schwanken in Foucaults ‚eigenem' Text zwischen ‚similitude' und ‚ressemblance' zu überspielen[2]. Für das Wissen des sechzehnten Jahrhunderts jedenfalls steht an der Stelle

1 OD: 46/MC: 32 (m). (Hervorh. v. Verf.).

2 Später, in *Dies ist keine Pfeife* [Foucault (1974a)], unterscheidet Foucault, aufgrund einer Anregung René Magrittes, tatsächlich zwischen ‚ressemblance' (Ähnlichkeit) – im Sinne der Beziehung zwischen Abbild und Original – und ‚similitude' (Gleichartigkeit) – im Sinne der seriellen Beziehung ununterscheidbarer Objekte wie Erbsen oder Konservendosen, wo kein Original mehr auszumachen ist. Die ‚Wiederkehr' der Ähnlichkeit in der künstlerischen Moderne seit dem neunzehnten Jahrhundert geschieht im Zeichen der ‚similitude' eher als der ‚ressemblance'. Doch wenn man sich von der Tyrannei des Wortlauts befreit und den Blick – am Leitfaden der archäologischen Analysen in *Ordnung der Dinge* – auf die größeren diskursgeschichtlichen Zusammenhänge richtet, dann wird man den eben genannten Unter-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von „Ähnlichkeit“ ein terminologisches Gewebe aus Ausdrücken, die an der Oberfläche des Denkens in vielfältige Beziehungen zu einander eingelassen sind: „‚Amicitia, aequalitas […], consonantia, concertus, continuum, paritas, proportio, similitudo, coniunctio, copula‘“[3]. Und die Archäologie fragt, wie diese Ausdrücke, die am Werk sind, das Wissen dieser Zeit zu organisieren, ihrerseits von diesem Wissen selbst gedacht werden.[4] Der Archäologie liegt es also fern, das Implizite eines Wissens zu explizieren, vielmehr fragt sie, *wie* dieses ‚Implizite‘ von diesem Wissen selbst ausgesprochen wird. In anderen Worten: Es handelt sich gar nicht um ein Implizites, sondern um die weit verstreuten *Aussagen* des Wissenssystems, in denen sich die Bedingungen der Sichtbarkeit (der Dinge) und Sagbarkeit (der gesagten Dinge) ausgesprochen finden, und die eine archäologische Lese- und Auflese-Kunst zusammensuchen, d.h. *sammeln*, *verdichten* und *ins Licht rücken* muss.

schied bereits in diesem Buch ausgesprochen finden. Dort wird beispielsweise gesagt, dass die moderne Literatur zwar das Sein der Sprache wieder ins Licht stelle, jedoch fehle jetzt jenes *ursprüngliche Sprechen*, das den Kommentar im sechzehnten Jahrhundert anleitete (OD: 77). Das heißt: im literarischen Diskurs der Moderne steht die Sprache nicht im Zeichen der *Ähnlichkeit* (einem originären Sprechen gegenüber), sondern der Serialität und der Selbstbezüglichkeit, d.h.: der *Gleichartigkeit*. (Mehr dazu im Verlauf dieser Arbeit.) Trotz dieser klärenden Bemerkungen ziehen wir es der Einfachheit halber vor, in der folgenden Darstellung das Wort ‚Ähnlichkeit‘ beizubehalten. Wir rechnen damit, dass die Äquivokation des Ausdrucks ‚Ähnlichkeit‘, die mit dem Wiedererscheinen der Ähnlichkeit im neunzehnten Jahrhundert – im notwendigen Zusammenhang einer archäologischen ‚Logik der Transformationen‘ – einhergehen wird, die täuschende Einheit eines einzigen Wortes zu übertönen vermag.

3 OD: 46.

4 „Wie wurde am Ende des sechzehnten und noch zu Beginn des siebzehnten Jahrhunderts die Ähnlichkeit gedacht? Wie konnte sie die Figuren des Wissens organisieren? Und wenn es wahr ist, dass die Dinge, die sich ähnelten, an der Zahl unendlich waren, kann man dann wenigstens die Formen *nachweisen* (établir), gemäß denen sie dazu gelangen konnten, einander ähnlich zu sein?“ OD: 46/MC: 32 (m). (Hervorh. v. Verf.).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kapitel 1: Die Welt und der Mensch

2. Die Welt der Ähnlichkeiten

Vier unterschiedliche Ähnlichkeiten werden von der Archäologie freilegt. Sie sind die wesentlichen Formen, durch die die Welt aus Raum und Zeit in sich zusammenhängt.

Zunächst gibt es die *convenientia*. Es handelt sich dabei um die ‚Ähnlichkeit' zwischen der Ähnlichkeit von Dingen und der Nachbarschaft der Orte, in denen sie sich befinden: um eine eigentümliche Verflechtung von Ort und Ähnlichkeit. Jede räumliche Nachbarschaft von Dingen ähnelt einer Wesensnachbarschaft, d.h. Ähnlichkeit zwischen ihnen. Da aber jede Ähnlichkeit, um sichtbar zu werden, untrennbar verknüpft ist mit einer gewissen Zeichenhaftigkeit bzw. Sprachlichkeit[1], besagt die *convenientia* eine Art sprachlicher Verfasstheit selbst des ‚physikalischen' Raumes – im scharfen Kontrast zur galileisch-cartesianischen Geometrisierung des Raumes, die darauf folgen sollte. „Die Welt, das ist die universale ‚Konvenienz' der Dinge. Es gibt ebenso viele Fische im Wasser wie Tiere oder durch die Natur oder die Menschen hervorgebrachte Objekte auf dem Lande (gibt es nicht Fische, die *Episcopus* heißen, und andere, die den Namen *Catena* oder *Priapus* tragen?) […]."[2] Aus der Tatsache der Namensgleichheit der Fische einerseits und der Tiere, Artefakte usw. andererseits, d.h. aus einer Eigenschaft der Sprache – die nichts Willkürliches sein kann, da sie ja eine Gabe Gottes und ein Ding in der Welt ist – erfolgt die Zahlengleichheit der Wasserwesen und der Landwesen. Die Konvenienz zwischen Land und Wasser ist auf evidente Weise mit Sprachfakten verschränkt.

Das erklärt u.a., warum die Wissenschaft dieser Zeit die Welt als ein Buch lesen kann und muss. „In der weiten *Syntax* der Welt gleichen sich die verschiedenen Wesen einander an, die Pflanze kommuniziert mit dem Tier, das Land mit dem Meer, der Mensch mit allem, was ihn umgibt. Die Ähnlichkeit erlegt Nachbarschaften auf, die ihrerseits Ähnlichkeiten versichern."[3] Denn die Nachbarschaft von Dingen ist kein Zufall, sondern ergibt sich aus einer voraufgehenden

1 Siehe den zweiten Teil dieses Kapitels.
2 OD: 47-48/MC: 33-34 (m).
3 OD: 47/MC: 33 (m). (Hervorh. v. Verf.).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(dunklen) Verwandtschaft, d.h. Ähnlichkeit, zwischen ihnen. Von dieser Nachbarschaft, die einer primären Ähnlichkeit entspringt, erfolgen ihrerseits neue Ähnlichkeiten: Die ähnlichen und benachbarten Dinge assimilieren sich und tauschen ihre Eigenschaften aus.

Auf der Grundlage dieser eigentümlich zirkulären Beziehung zwischen der Ähnlichkeit von Dingen und ihrer Nachbarschaft verbindet sich das ‚Behältnis' der Welt zu einer Verkettung ihrer Teilräume: des Landes mit dem Meer, der Erde (aus Land und Meer) mit dem Himmel, der Welt (aus Erde und Himmel) mit Gott. Der Schöpfer und der gewaltige Bereich des von ihm Erschaffenen sind in der Form der *convenientia* aneinander gekettet. Jeder Punkt dieses Welt-Raumes wird als ‚Scharnier' oder ‚Gelenk', und folglich als Verweis auf eine Ähnlichkeit angesehen. Und der zirkuläre Bezug zwischen der Ähnlichkeit und der Nachbarschaft an jedem solchen Punkt ähnelt einem einzelnen Ring jener universellen Kette zwischen Gott und der Welt, bzw. der Welt mit sich selbst. „In jedem Berührungspunkt beginnt und endet ein Ring, der dem vorangehenden und dem folgenden ähnelt. Von Kreis zu Kreis verfolgen sich die Ähnlichkeiten, halten die Extreme in Distanz (Gott und die Materie) und rücken sie so aneinander, dass der Wille des Allmächtigen bis in die verschlafensten Ecken dringt."[4]

Dann gibt es die *aemulatio.* Gemäß dieser Form ähneln sich auch Dinge, die nicht einander benachbart sind: Sie verhalten sich zueinander wie Spiegel und Reflex. Die *aemulatio* regelt den Zusammenhang der Welt so, als wäre die Kette der *convenientia* auseinandergebrochen. Die nunmehr von einander getrennten Ringe – jeder Raumpunkt wird weiterhin als Gelenk angesehen und folglich auch als Ring, d.h. als Zirkel aus Nachbarschaft und Ähnlichkeit – spiegeln sich gegenseitig von einer Entfernung aus. Es ist, als wäre bei jedem Einzelfall von *aemulatio* die Welt auf eigentümliche Weise in sich zusammengefaltet, womit die sich spiegelnden Dinge einander unmittelbar und nur schwer unterscheidbar gegenüberstünden, also doch wieder „eine Art Konvenienz"[5] miteinander unterhielten. Zwischen der *convenientia* und der *aemulatio* besteht überhaupt eine eigentümliche Spannung. Die *convenientia* versucht, durch die Nachbarschaften hindurch und trotz ihrer die *Distanzen* als verkettete Distanzen einzurichten und aufrechtzuerhalten. Zwischen Nichtbenachbartem besteht, unter Absehung von der Verkettung, ein *Bruch*, d.h.: Nichtähnlichkeit. Sogar die Nachbarschaft selbst beinhaltet Abstand, organisiert ihn geradezu, was besonders augenfällig ist in der *convenientia* zwischen der Transzendenz Gottes und der Welt seiner Geschöpfe. Doch verstrickt sich die *convenientia*, gerade indem sie sich um Distanz und Bruch bemüht, in eine eigentümliche *Doppelung* zwischen räumlicher Nachbarschaft (Ort) und Wesensnachbarschaft (Ähnlichkeit).

4 OD: 48/MC: 34 (m).

5 „Die zweite Form der Ähnlichkeit ist die *aemulatio,* eine Art Konvenienz […]" OD: 48.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dieses Verhältnis kehrt sich in der *aemulatio* um, die dazu neigt, den Bruch zu beseitigen: „Durch ihre Verdoppelung im Spiegel schafft die Welt die ihr eigene Distanz ab.“[6] Doch gelingt das nicht ganz – und der Bruch kehrt auf einer anderen Ebene wieder. Gerade als *Doppelung* der Welt mit sich selbst führt die *aemulatio* den subtilen *Bruch* eines umkämpften Rangunterschiedes ein. Denn nicht immer führt die „natürliche Zwillingshaftigkeit“ der Dinge zu einer völligen Ununterscheidbarkeit der Gestalten, „‚die sich vollkommen ähneln (ressemblent), ohne dass es jemandem möglich wäre, zu sagen, wer dem anderen seine Ähnlichkeit (similitude) gegeben hat‘„[7]. Oft wird nämlich das gegenseitige Spiegelungsverhältnis im Sinne eines Rangunterschiedes entschieden: zwischen einem passiven Spiegel und einem Gegenüber, das den stärkeren Einfluß ausübt. Die Gräser der Erde spiegeln zwar den bestirnten Himmel wider. Doch ist es fraglos gültig, dass die Gestirne Matrix und Präfiguration der Gräser sind. Manchmal aber ähneln die sich spiegelnden Gestalten „‚zwei gereizten Soldaten‘„[8]: Sie gewinnen abwechselnd die Oberhand. Dann umhüllen die sich spiegelnden Ringe abwechselnd einander. Die Doppelung der *aemulatio* vermag also keineswegs den Bruch der Distanzen zu vertilgen: „[…] sie durchläuft in aller *Stille* (en silence) die Räume der Welt, jedoch wird die von ihr überstiegene Distanz nicht durch ihre subtile Metapher annulliert. Sie bleibt der Sichtbarkeit geöffnet. Und in diesem Duell bemächtigen sich gegenseitig die beiden herausgeforderten Gestalten. Das Ähnliche umhüllt das Ähnliche, das jenes seinerseits umzingelt, und vielleicht wird es erneut umhüllt durch eine Doppelung, die das Vermögen hat, bis ins Unendliche sich zu verfolgen. Die Ringe der Emulation bilden keine Kette wie die Elemente der Konvenienz, sondern eher konzentrische, reflexive und rivalisierende Kreise.“[9]Die dritte Form der Ähnlichkeit ist die *Analogie.* Diese Form legt die beiden ersten übereinander und kombiniert damit die *Doppelung im Bruch* (*convenientia*) und den *Bruch in der Doppelung* (*aemulatio*). Es handelt sich um die Ähnlichkeit nicht von Dingen, sondern von Teilverkettungen und Gelenken, d.h.: um ein Verhältnis der Proportionalität, um die

6 OD: 49/MC: 34 (m).

7 OD: 49/MC: 35 (m). Spätestens in diesem Paracelsus-Zitat wird deutlich, dass sogar das Schwanken zwischen ‚similitude‘ und ‚ressemblance‘ nichts ‚Eigenes‘ der archäologischen Rede ist, sondern Paracelsus selbst in den Mund gelegt werden kann (zumindest in der Übertragung von de Givry): So sehr geht die Archäologie in dem von ihr aufgenommenen Diskurs auf. Siehe Anm. 2 dieses Kapitels.

8 OD: 50/MC: 35 (m).

9 OD: 50/MC: 36 (m). (Hervorh. v. Verf.). Die *aemulatio* durchläuft in aller *Stille* die Räume der Welt weil sie – auf dieser Stufe der archäologischen Beschreibung – die Welt wie sie *ist* kennzeichnet und nicht wie sie von den Menschen *gesehen* bzw. *gelesen* werden kann. In diesem Stadium der Beschreibung ist die *aemulatio*, zusammen mit den anderen Formen der Ähnlichkeit, ‚vorsprachlicher‘ Natur. Daher ihre eigentümliche ‚Stummheit’. Doch, nachdem die vier Ähnlichkeiten auch in ihrer *Zeichennatur* betrachtet worden sind (Kapitel 2 dieser Arbeit), kommt ihnen eine andere *Stille* zu. Jetzt geht es um die Lautlosigkeit von eingeritzten Verweisungen oder Signaturen: um die charakteristische Stille der *Schrift*.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gegenseitige Spiegelung konvenienter *Verhältnisse* zwischen den Dingen. Die Analogie veranstaltet also einerseits die *Doppelung* (Spiegelung) des durch die *convenientia* definierten *Bruchs* (der zugleich unterscheidenden und verbindenden Nachbarschafts*verhältnisse*). Andererseits aber treibt sie einen Keil in jedes der einzelnen Glieder der *aemulatio*. Nicht Dinge spiegeln sich hier, sondern Verhältnisse, die durch alle Verwandtschaft hindurch den Unterschied festhalten. Es liegt hier also eine Art gespaltener Doppelung, ein *Bruch* der *Doppelung,* vor. *Doppelung* des *Bruchs* und *Bruch* der *Doppelung* in einem: Das ist die Analogie.

Die Kraft der Analogie liegt in ihrer Umkehrbarkeit und folglich Mehrdeutigkeit. Das Verhältnis der Pflanze mit der Erde spiegelt dasjenige zwischen dem Tier und der Erde wider. Doch kann das Gewächs einmal als ein Tier angesehen werden, das „seinen Kopf nach unten hält, den Mund (oder die Wurzeln) in die Erde eingegraben“[10], und ein anderes Mal als ein „aufrechtes Tier […], dessen Ernährungsprinzipien von unten nach oben dem Wipfel entgegensteigen, stets einen Stengel entlang, der sich wie ein Körper erstreckt und in einem Kopf endet, – Strauß, Blüten, Blätter […]“[11]. Keineswegs bestreiten diese zwei Deutungen einander. Die Analogie wird damit nicht zerstört, sondern nur umgedreht. Die zwei sich spiegelnden Konvenienzen können einander direkt oder kreuzweise proportional sein: Entscheidend für das Wissen ist das Vorliegen überhaupt einer Proportionalität.

Convenientia, aemulatio und *Analogie* sind Formen festgestellter oder feststellbarer Tatsachen. Sie bedürfen jedoch einer Erklärung. Wie kommt es dazu, dass Dinge, die sich ähneln, gerade in Nachbarschaft zueinander rücken und dann auch noch sich gegenseitig assimilieren (*convenientia*)? Wie kann man erklären, dass weit entlegene Dinge wie Sterne und Gräser überhaupt etwas miteinander zu tun haben, geschweige denn einander widerspiegeln (*aemulatio*)? Wie ist es möglich, dass Dinge, die einander sogar unähnlich sind, in Verhältnisse eingelassen sind, die sich gegenseitig widerspiegeln (*Analogie*)? Die Erklärung dafür liegt in einer verborgenen, allen Einschränkungen der Nachbarschaft, der statischen Distanzen oder gar der wesenhaften Unähnlichkeit enthobenen Anziehungskraft zwischen den Dingen: der Kraft der *Sympathie*. Die Sympathie steht über den drei anderen Formen, wirkt durch sie hindurch, erklärt sie und führt, neben der Nachbarschaft, der Spiegelung und der Proportionalität, die Phänomene der *Bewegung durch den Raum* und der *Wandelbarkeit der Wesen* ein. „Sie durchläuft in einem Augenblick die weitesten Räume: vom Planeten zum Menschen, den diese beherrscht, fällt die Sympathie von fern wie der Blitz; sie kann im Gegenteil von einer einzigen Berührung geboren werden […] Sie ist das Prinzip der Mobilität […] treibt die Wurzeln ins Wasser und lässt die große gelbe Blüte der Sonnenblume mit dem Bogen der Sonne sich drehen. Mehr noch: Indem sie die Dinge in einer äußeren und sichtbaren Bewegung zueinander zieht,

10 OD: 51/MC: 36 (m).
11 *Ibid.* (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ruft sie insgeheim eine innere Bewegung hervor – eine Verlegung der Eigenschaften, die einander in ihrem Platz ablösen: das Feuer, da leicht und heiß, erhebt sich in die Luft, […] verschwindet in einem leichten Dampf, im blauen Rauch, in einer Wolke: es ist zur Luft geworden."[12]

In ihrer *Freiheit* manifestiert sich die Sympathie als ein *Spiel* der Annäherung und Assimilierung der Dinge. Doch: Würde sie schrankenlos walten, so müssten alle Dinge auf einander zu rasen, dass am Ende die Welt auf einen einzigen Punkt zusammenschrumpfte. Dass das nicht der Fall ist, dass die Dinge weiterhin in Abstand bleiben und sich unterscheiden, macht eine zweite Kraft erforderlich: eine Kraft des Hasses, die die Dinge auseinandertreibt. Diese Kraft ist die der *Antipathie*, die ebenso *frei* ist wie die Sympathie und deren *Spiel* die Dinge „verstreut, aber ebenso zum Kampf zieht, sie mörderisch werden lässt und sie ihrerseits dem Tode aussetzt, […] [wodurch] die Dinge und die Tiere und alle Gestalten der Welt das bleiben, was sie sind."[13]

Die *Sympathie* und die *Antipathie* sind zusammen genommen die vierte Form der Ähnlichkeit. Sie sind Zwillingskräfte, deren ständiger Ausgleich die Bewegung und Verwandlung, aber auch die Identität und Wiederholbarkeit der Dinge, kurz: den Raum und die Zeit ermöglichen. Und in ihrem Spiel lassen sie in einer zweiten Fassung – der freien, sich gegenseitig in Schach haltenden Bewegungen – erneut die Nachbarschft, die Spiegelung, die Proportionalität entstehen. Deshalb könnte man sagen, dass die bisher besprochenen drei Ähnlichkeitsformen im Wechselspiel dieser Zwillingskräfte aufgehoben, wenn auch nicht höher gehoben sind. Die vierte Form der Ähnlichkeit erklärt also die drei anderen, indem sie (a) zunächst mit ihnen *bricht* , d.h. ihre Einschränkungen mißachtet; (b) dann aber ihnen vorausgeht und sie *verdoppelt*, insofern sie das raumzeitliche Ganze schafft, in dem die drei anderen Ähnlichkeiten erneut auftauchen können. Im Modus der Bewegung verbindet sie Distanz und Nachbarschaft miteinander, indem sie das eine in das andere übergehen lässt und die Bahnen der Wesensübertragung damit sichtbar macht.

In einem Wort: Die vier Formen der Ähnlichkeit sind in eine Serie unterschiedlicher Verschränkungen von *Bruch* und *Doppelung* eingelassen, von der jedes Glied das vorangehende in die Ferne rückt, um es dann ein zweites Mal und auf einer anderen Ebene hervorzurufen. Es handelt sich um ein Spiel, das sich schrittweise verkompliziert.

3. Der Mensch

Und der Mensch? Wie bezieht sich der Mensch auf diese Welt der Ähnlichkeiten? Zunächst: Er ist in eine Umgebung eingebettet, deren Merkmale er teilweise

12 OD: 53-54/MC: 38-39 (m).
13 OD: 55/MC: 39 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

übernimmt (*convenientia)*: auf seinem Gesicht wächst „eine Art Gräser“[14]. Und seine Seele, durch die Sünde dick und schwer und der Materie ähnlich geworden, nistet sich in die Höhlung des Körpers ein.[15] Aber es finden sich in ihm auch Dinge wieder, die nicht zu seiner unmittelbaren Umgebung gehören (*aemulatio*): „Von fern ist das Gesicht Nacheiferer (l'émule) des Himmels, und ebenso wie der Intellekt des Menschen unvollkommen die Weisheit Gottes reflektiert, reflektieren die beiden Augen mit ihrer begrenzten Klarheit (clarté bornée) das große Leuchten, das am Himmel Sonne und Mond verbreiten.“[16] Das Firmament trägt er nach Paracelsus aber auch in seinem Innern und, mit wachsender Weisheit, kann dieser innere Kosmos des Menschen der Ordnung der Welt sogar den Rang streitig machen[17].

Drittens verhalten sich seine Teile zueinander wie diejenigen des Himmels (*Analogie*) – „[…] sein Puls schlägt in seinen Adern, so wie die Sterne gemäß ihren eigenen Wegen kreisen […]“[18] – oder auch der Erde – „Sein Fleisch ist eine Scholle, seine Knochen sind Felsen, seine Adern große Flüsse […]“[19] – oder auch wie diejenigen der Tiere, der Pflanzen, der Metalle, der Stalaktiten, der Gewitter usw. Der Mensch ist „mit Analogien übersättigt“[20], er ist „der große Herd der Proportionen, das Zentrum, auf das die Beziehungen sich stützen und von dem sie erneut reflektiert werden.“[21] Sein Körper ist „immer die mögliche Hälfte eines universalen Atlas“[22].

Schließlich ist er auch in Beziehungen der Anziehung (*Sympathie*) und der Abstoßung (*Antipathie*) eingelassen. Zwischen seinen Augen und dem Eisenhut besteht Sympathie: Daher kann man im Letzteren ein Heilmittel für die Augen sehen[23]. Aber es kann auch sein, dass die Sympathie eines fernen Planeten wie ein Blitz auf den Menschen fällt[24]. Kurz: Der Mensch ist genauso wie alle anderen Dinge entlang den Fäden der vier Ähnlichkeiten in die Textur der Welt eingewoben.

Und doch genießt er gegenüber den anderen Dingen einen deutlichen Vorrang. Er ist zwar ein *Ding in der Welt*. Aber: Als ein Weisheitsspiegel, der die sich darin spiegelnde Welt sogar übertreffen kann, und als die mögliche Hälfte eines universalen Atlas bietet er der Welt auch ein *Gegenüber*. Unter allen möglichen Dingen der Welt bildet er so etwas wie einen *Extrempunkt* oder eine *Grenze*: Als ein winziger Spiegel, in dem sich jedoch das Weltganze verdoppeln kann,

14 OD: 47.
15 *Ibid.*
16 OD: 49/MC: 34 (m).
17 OD: 50.
18 OD: 52/MC: 37 (m).
19 *Ibid.*
20 OD: 51.
21 OD: 53.
22 OD: 52.
23 OD: 58.
24 OD: 53.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist er in die Welt als ihre *letzte* Tiefe hineinversenkt. Kurz: Der Mensch befindet sich in der Welt in der Weise eines *Mikrokosmos*. Damit sind wir allerdings schon bei der Lösung von Problemen angelangt, die das Wissen des sechzehnten Jahrhunderts bedrängen würden, bliebe man bei den vier Ähnlichkeiten stehen. Denn es würden sich nacheinander und auf zwingende Weise zwei epistemische Verlegenheiten melden, sollte das Spiel des *Bruchs* und der *Doppelung* nach der Einführung der vier Grundformen der Ähnlichkeit abgebrochen werden.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kapitel 2: Das System des Wissens und die Seinsweise der Sprache

4. Das Aufzeigen der Dinge (Signatur) und die Spiegelung der Welt (Mikrokosmos)

Deshalb muss das Spiel weitergehen, und zwar um genau zwei Schritte. Denn erstens stellt sich die Frage nach der *Sichtbarkeit* der Welt der Ähnlichkeiten. Man weiß zwar, dass die Dinge der Welt durch das Band der Ähnlichkeiten mit einander verknüpft sind. Doch sagen uns die vier Ähnlichkeiten nicht, *wo* die Ähnlichkeit ist, „oder wie man sie sieht, noch an welcher Markierung man sie erkennt. Vielleicht widerführe es uns, dieses ganze wunderbare Gewimmel der Ähnlichkeiten zu durchqueren, ohne dass wir auch nur ahnten, dass es seit langem durch die Ordnung der Welt und zu unserem größten Vorteil vorbereitet ist."[1]

Zu einem Wissensystem gehören also nicht nur die wesentlichen Formen der *Gebung* der Welt, sondern auch die Formen, in denen sie (wahr-)*genommen* wird. Nicht nur müssen die *Dinge* in einem ersten und naiven Wissen in Erscheinung treten, sondern: Die *Kriterien* ihres Erscheinens müssen miterscheinen. Neben dem faktischen Erscheinen der Welt muss also dem Wissen dieses selbe Wissen in seiner Möglichkeit erscheinen können. Nach der Darstellung der Archäologie geht es diesem kriteriologischen Anliegen der Renaissance-Episteme nicht um das Problem des Irrtums, es geht vielmehr um die höchst problematische Möglichkeit, dass wir an den Dingen vorbeigehen könnten, ohne auch nur zu ahnen, dass sie tatsächlich einander ähneln. Man fragt also nach der Möglichkeit der Unterscheidung nicht zwischen *richtigem* und *falschem* Wissen, sondern zwischen Wissen und Nichtwissen überhaupt.[2] Die Ähnlichkeit wäre

1 OD: 56/MC: 41 (m).

2 Das spezifisch cartesianische Problem des Zweifels und der Gewißheit liegt noch nicht vor. Es handelt sich eher um eine seltsame Umkehrung des cartesianischen Zweifels. Es ist keineswegs so, dass ein anfängliches Wissen um Verwandtschaften als Oberfläche und mögliche Täuschung behandelt wird, unter der der freizulegende und unbezweifelbare Unterschied in sich identischer Dinge bestünde. Sondern umgekehrt: Unter der Oberfläche einer zweifelhaften Nichtverwandtschaft, d.h. eines vielleicht nur scheinbaren Unterschiedes, liegt die verborgene Ähnlichkeit, die

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„ohne Kriterium, wenn in ihr oder darüber oder daneben kein entscheidendes Element wäre, das ihr zweifelhaftes Glitzern in klare Gewißheit verwandelte.“[3]

Woran also soll man die Ähnlichkeit erkennen? Natürlich stellte sich diese Frage gar nicht, wenn die Ähnlichkeit immer nur unmittelbar und an der Oberfläche der Dinge sichtbar wäre. Es gibt aber verborgene Ähnlichkeiten. Auf sie wird man durch *Zeichen* oder *Signaturen* aufmerksam. Damit werden die unsichtbaren Ähnlichkeiten der sichtbaren Dinge ihrerseits in die Sichtbarkeit gezerrt. Die Signaturen sind die Sichtbarkeit des verborgenen Grundes der Sichtbarkeit der Dinge. In einem Wort: „Es ist erforderlich, dass die eingegrabenen Ähnlichkeiten an der Oberfläche der Dinge signalisiert werden. Die unsichtbaren Analogien bedürfen einer sichtbaren Markierung.“[4]

Daher hat Gott in Seiner Liebe zu den Menschen die Markierungen in die Welt eingestreut. „Deshalb ist das Gesicht der Welt mit Wappen, Charakteren, Chiffren, dunklen Worten überdeckt – mit ‚Hieroglyphen‘ […] Und der Raum der unmittelbaren Ähnlichkeiten wird wie ein großes, offenes Buch; er ist borstig (hérissé) vor lauter Schriftzeichen […]“[5]. Wie Pfeile zeigen die Borsten auf die verborgenen Ähnlichkeiten.

Worin aber bestehen diese oberflächlichen Markierungen, genauer: Worin besteht *ihre* Sichtbarkeit? Auf diese Frage gibt das Wissen des sechzehnten Jahrhunderts eine erstaunliche Antwort. Die Sichtbarkeit der oberflächlichen Markierungen besteht in einer Ähnlichkeit. Die unsichtbaren Ähnlichkeiten werden also durch Zeichen sichtbar, die ihrerseits durch die Ähnlichkeiten manifest werden. Das bedeutet: Auf die Sympathie wird man zum Beispiel durch eine Analogie aufmerksam, auf die Analogie selbst aber durch eine *aemulatio*, die ihrerseits

---

durch die Anstrengungen der Interpretation und des Kommentars ans Licht gehoben werden kann. Das hat weitreichende Konsequenzen für die Seinsweise der Sprache. „Effektiv hatte man sich [im sechzehnten Jahrhundert] gefragt: Wie erkennen, dass ein Zeichen [signe] genau das zeigte [désignait], was es bezeichnete (signifiait)? Vom siebzehnten Jahrhundert an wird man sich fragen, wie ein Zeichen mit dem verknüpft sein kann, was es bezeichnet. Eine Frage, auf die das klassische Zeitalter durch die Analyse der Repräsentation antworten wird; und auf die das moderne Denken durch die Analyse des Sinnes (sens) und der Bezeichnung (signification) antworten wird. Aber von derselben Tatsache her wird die Sprache nichts mehr sein als ein besonderer Fall der Repräsentation [für das klassische Zeitalter] oder der Bezeichnung [für uns]. Die tiefe Zusammengehörigkeit der Sprache und der Welt findet sich losgelöst/besiegt (défaite). Der Primat der Schrift ist suspendiert.“ OD: 75/MC: 58 (m). In der deutschen Fassung ist ‚sens‘ als ‚Sinn‘ und ‚signification‘ als ‚Bedeutung‘ wiedergegeben worden. Wir haben es vorgezogen, uns an den Text von „Die Ordnung der Dinge“ zu halten. Gegen Ende des achten Kapitels wird es heißen: „Interpretieren und Formalisieren sind die beiden großen Formen der Analyse unseres Zeitalters geworden.“ OD: 364. Während die Interpretation sich am *Sinn* orientiert, hält sich die Formalisierung an die Zeichen und ihre *Bezeichnungs*funktion.

3 OD: 56/ MC:41 (m).

4 *Ibid.* (m).

5 OD: 57/MC: 42 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vielleicht eine *convenientia* als Zeichen benötigt und die Letztere wiederum eine Sympathie. Die Zeichen sind nichts anderes als das, worin fortwährend *eine* Ähnlichkeit auf eine *andere* verweist: „[…] es ist eine *andere* Ähnlichkeit, eine benachbarte Ähnlichkeit und von anderem Typ, die zum Erkennen der ersten dient, die aber ihrerseits durch eine dritte enthüllt wird […]“[6].

Die vier Ähnlichkeiten schließen sich zu einem Kreis, oder *beinahe* zu einem Kreis, um den *Weltzusammenhang* zu ergeben: Im Spiel der Sympathie und der Antipathie kehren die drei anderen Ähnlichkeiten wieder. Dieser Kreis aber bedarf, um für die Menschen sichtbar zu werden, der Markierungen, die nichts anderes sind als dieselben vier Ähnlichkeiten, von denen jede auf eine andere verweist und die sich so zum zweiten Kreis eines *Verweisungszusammenhangs* schließen. Der zweite Kreis *verdoppelt* den ersten, beide Kreise liegen gleichsam aufeinander – und doch gibt es eine kleine Verschiebung, einen *Bruch* zwischen ihnen. Denn die Punkte des einen – die einzelnen Ähnlichkeiten – entsprechen nicht *denselben* Punkten des anderen Kreises, sondern jeweils *anderen*. Der Kreis der Signaturen liegt mit einer geringfügigen Drehung über dem Kreis der bezeichneten Welt. „Die Signatur und das, was sie bezeichnet, sind genau der gleichen Natur; sie gehorchen nur einem unterschiedlichen Distributionsgesetz; die Abhebung [der Punkte – d.h. der Ähnlichkeiten – des jeweiligen Kreises von einander] ist die gleiche.“[7]

Damit ist das Spiel mit dem *Bruch* und der *Doppelung* um einen Schritt weitergegangen. Bezeichnende Form und bezeichneter Inhalt sind für das sechzehnte Jahrhundert dasselbe oder beinahe dasselbe. Sie sind beide von *gleicher* Natur: der Natur der Ähnlichkeit. Nur handelt es sich immer um eine jeweils *andere* Ähnlichkeit. Deshalb überlagern sich hier in der Form der Ähnlichkeit jene zwei Umgangsweisen mit Zeichen, die in unserem heutigen (oder bereits gestrigen?) Wissen eher als Alternative auftreten: die *Hermeneutik*, verstanden als Blick für die Zusammenhänge des bezeichneten Sinns, und die *Semiologie*, verstanden als Blick für die Zusammenhänge der bezeichnenden Elemente. Die fünfte Form der Ähnlichkeit ist diese *Ähnlichkeit* zwischen der bezeichnenden Form (Signatur) und dem bezeichneten Inhalt (verborgene Ähnlichkeit).

Sogleich meldet sich das zweite Problem. Wenn die Frage nach der Sichtbarkeit der Welt die Signaturen als Verweisungszusammenhang der Ähnlichkeiten einführt, so stehen wir vor dem Problem einer unbeendbaren zeichenhaften Verkettung der Ähnlichkeiten, die das unscheinbarste Detailwissen immer wieder dazu verurteilt, die gesamte Welt entlang den unendlichen Fäden der aufeinander verweisenden Ähnlichkeiten durchlaufen zu müssen. Damit läuft jedes Wissen Gefahr, sich im Unendlichen zu verflüchtigen. Wie kann man der Bewegung des Wissens einen Anfang und ein absehbares Ende versichern?

6 OD: 59/MC: 44 (m).
7 OD: 60/MC: 44 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Damit die Tätigkeit des Wissens in einem begrenzten Bereich ablaufen kann, wird erneut eine *Doppelung* erforderlich, was auch sofort den *Bruch* zwischen den Doppeln impliziert. Das Weltganze, der Kosmos aus Dingen und Zeichen, verdoppelt sich. Damit erstreckt sich das gesamte Feld des Wissens zwischen der einen Grenze der großen Welt aus Land, Meer, Erde, Himmel – dem *Makrokosmos* – und der anderen Grenze jenes winzigen Weisheitsspiegels, der wissenden Natur des Menschen: dem *Mikrokosmos.* Die Welt verdoppelt sich an ihrer eigenen Grenze, dem *Mikrokosmos*. Und dieser *Mikrokosmos* kann innerhalb seiner endlichen Dimensionen alles enthalten, was im Makrokosmos vorkommt. Darin hat das Wissen die Garantie dafür, dass alles, was in der unermesslich großen Welt existiert und dem Wissen gegeben ist, letztlich doch noch abzählbar und endlich ist. Somit stellt das Paar *Makrokosmos/Mikrokosmos* nicht nur eine allgemeine Konfiguration der Natur dar, sondern auch eine Denkkategorie: eine Regel, die der Forschung garantiert, „dass jedes Ding in einer größeren Stufenleiter seinen Spiegel und seine makrokosmische Versicherung findet“[8]. Die sechste Form der Ähnlichkeit, diese „konstitutive Analogie“[9] zwischen dem Makrokosmos und dem Mikrokosmos, versieht die unablässige Bewegung des Wissens mit ihren epistemisch notwendigen Grenzen .

Convenientia; *aemulatio*; *Analogie*; *Sympathie-Antipathie*; die *Signaturen* / *Ähnlichkeiten*; *Makrokosmos / Mikrokosmos*: Das sind die sechs Etappen eines Spiels des *Bruchs* und der *Doppelung*, das die Formation des Renaissance-Wissens schrittweise festlegt. Mit dem letzten Schritt dieses Spiels hat sich das Wissen in sich selbst geschlossen.

5. Sprache und Kommentar

Aus diesem sechsgliedrigen System des Wissens erfolgt ohne Umschweife die Seinsweise der Sprache, verstanden als Verhältnis nicht nur a) zwischen Sprache und Welt, sondern überdies und untrennbar davon b) der Sprache zu sich selbst. Im Rahmen des Verhältnisses im ersten Sinne ist die Sprache, wie gesagt, ein Ding der Welt, d.h. *Signatur* unter *Signaturen*. Im Rahmen aber des zweiten ist die Sprache *Kommentar*.

5.1 Sprache und Welt

Nicht alle Zeichen (*Signaturen*) sind Wörter wie diejenigen, die von den Menschen ausgesprochen und niedergeschrieben werden können. Aber alle Wörter sind Zeichen. Sie sind Zeichen der mikrokosmischen Bilder (*aemulatio*) makro-

8 OD: 62/MC: 46 (m). Im Unterschied zu unserem modernen Wissen: Eine Grundbeschaffenheit der Natur erscheint zugleich als eine Grundregel des Wissens.

9 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kosmischer Gestalten, die ihrerseits „auf dunkle Weise das Feingold der Dinge selbst anzeigen“[10]. Die Wörter sind nicht minder *Signatur* als die Dinge an der Oberfläche der Welt, „deshalb können die Natur und das Wort sich bis ins Unendliche kreuzen, gleichsam einen großen und einzigen Text für denjenigen bildend, der zu lesen weiß.“[11]

Dass das Bezeichnende dem Bezeichneten ähnelt, dass also die Semiologie und die Hermeneutik übereinandergelagert sind[12], ergibt drei Aspekte des Renaissance-Wissens, die nicht auf zufällige oder unbegreifliche Weise nebeneinander stehen, sondern mit ‚archäologischer Notwendigkeit‘[13] zusammengehören: Wissenschaft, Magie und Gelehrsamkeit[14]. Erstens besteht wissenschaftliche Erkenntnis in einem Gleiten von dem Bezeichnenden zum Bezeichneten entlang dem Faden einer Ähnlichkeit. Die Erkenntnis ist wesentlich Interpretation bzw. *divinatio*. Zweitens aber zeitigt jedes Einwirken auf das Bezeichnende, aufgrund eben jenes Fadens der Ähnlichkeit, eine Veränderung des Bezeichneten: Jede Wissenschaft ist mit einer magischen Erwartung aufgeladen. Drittens verspricht das Studium (*eruditio*) der alten Texte ein Hinübergleiten (*divinatio*) zum lebendigen Diskurs der Weisen, der seinerseits nichts anderes ist als eine wahre Interpretation (*divinatio*) der Welt, d.h.: Signatur mikrokosmischer Spiegelungen der von Gott in die Welt gestreuten Signaturen. Die Gelehrsamkeit ist ebenso sehr *divinatio* wie die Naturerkenntnis. Die *eruditio* ist eine potenzierte *divinatio* – *divinatio* der *divinatio* – und die Transparenz der Ähnlichkeiten führt sie durch die Interpretationen der Weisen hindurch zum Herzen der Dinge. Genau deshalb genießt sie auch den gleichen epistemischen Rang wie die wissenschaftliche Erkenntnis der Natur. „Zwischen den Markierungen und den Wörtern gibt es nicht

10 OD: 65/MC: 49 (m).

11 OD: 66/MC: 49 (m).

12 „[…] das sechzehnte Jahrhundert hat Semiologie und Hermeneutik in der Form der Ähnlichkeit übereinandergelagert.“ OD: 60.

13 Siehe Anmerkung 51, Kapitel 3 dieser Arbeit.

14 Insofern Faust ein Renaissance-Mensch ist, gibt es auf seine drängende Frage, ‚was die Welt im Innersten zusammenhält‘, eine schlichte Antwort: die Ähnlichkeit. Doch, um bei dieser Ähnlichkeit wirklich anzulangen, müsste man nebeneinander Gelehrsamkeit und Magie betreiben. Tatsächlich gibt sich Faust beiden hin – allerdings nacheinander. Denn: Insofern er ‚moderner Mensch‘ und Zeitgenosse Kants ist, kann er erst dann zur Magie greifen, wenn er an der *Grenze* der theoretischen Erkenntnis – die nicht die Gelehrsamkeit der Renaissance ist – und überhaupt der Wissensform der Repräsentation angekommen ist und daran verzweifelt. „Dass ich erkenne, was die Welt/ Im Innersten zusammenhält,/ Schau alle Wirkenskraft und Samen/ Und tu nicht mehr in *Worten* kramen.“ Eine archäologische Lektüre zeigt, was *Worte* für Faust sind. Sie besitzen weder die unmittelbar Welthaftigkeit der Renaissance-Sprache, noch die Transparenz der klassischen Sprache. Sie sind ein Hindernis für den Blick auf die Welt, da die Sprache gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts zu einem *Objekt* geworden ist: zum opaken und wissenschaftlich beschreibbaren Objekt der vergleichenden Philologie. Man kann Goethe, bei seiner Inszenierung des ‚magischen Pragmatismus‘ von Faust, durchaus eine solche archäologische Sensibilität für die ontologische Entwurzelung von Sprache bescheinigen.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Unterschied der Beobachtung und der akzeptierten Autorität oder des Verifizierbaren und der Tradition.“[15]

Gerade in der Tätigkeit der Gelehrsamkeit wird die Rolle der Sprache überdeutlich. Wenn z.B. Aldrovandi über „die Schlange im Allgemeinen“ schreibt, setzt er nebeneinander anatomische Beschreibungen, Überlegungen zum Wort ‚Schlange‘, Erörterungen zur Rolle der Schlange auf Wappen, zu ihrer Physiognomie, ihren Fangweisen, ihrer Nützlichkeit und Schädlichkeit für die Menschen; er nimmt Mythen, Lehrfabeln, Mysterien auf, erzählt, welchen Göttern die Schlange heilig ist und bespricht Träume, Heiligtümer und Statuen[16]. Kurz: Er peilt die Schlange nicht nur von ihrer ‚physischen‘ Beobachtbarkeit her an, sondern nimmt zudem noch alles auf, was sich im Hinblick auf die Schlange in der Sphäre der Menschen, d.h. im Diskurs, niedergelegt hat. Denn das Sprachliche und das Bildliche umfassen erst einen Teilbereich aller möglichen Signaturen bezüglich der Schlange. Das Wort ‚Schlange‘, die wirkliche Schlange und ein Wappenbild der Schlange gehören auf die gleiche Ebene der wissenschaftlichen Beschreibbarkeit. Und der Gelehrte hat möglichst alle gegebenen Signaturen seines Gegenstandes zu *sammeln*: zu lesen und aufzulesen, sei es aus Büchern, sei es aus dem Reich der Gräser und Steine.

Aldrovandi kann und darf nicht zwischen *Lesen* und *Sehen* unterscheiden[17]: Beide sind Tätigkeiten des Sammelns. Die lesbaren Wörter sind in die Welt gestreute sichtbare Dinge. Die Dinge aber – alle sichtbaren Dinge – sind lesbare Signaturen. Und die ganze Welt des Sichtbaren ist ein lesbares Buch. „In ihrem rohen und historischen Sein des sechzehnten Jahrhunderts ist die Sprache kein willkürliches System; sie ist in der Welt niedergelegt und macht zugleich einen Teil von ihr aus, weil die Dinge selbst ihr Rätsel wie eine Sprache verbergen und manifestieren und weil die Wörter sich den Menschen als zu entziffernde Dinge vorsetzen. Die große Metapher des Buches, das man öffnet, das man buchstabiert und das man liest, um die Natur zu erkennen, ist nichts als die sichtbare Umkehrung einer anderen Übertragung, die viel tiefer ist und die Sprache darauf beschränkt, auf Seiten der Welt unter den Pflanzen, den Gräsern, den Steinen und den Tieren zu wohnen.“[18] Die Welt ist ein Buch, das heißt: Das erste aller Bücher

15 OD: 66/MC: 49 (m).

16 „Eines Tages wird Buffon darüber staunen […]“ [OD: 71/MC: 54 (m)]. Buffons Erstaunen ist ein klassisches Gelächter beigemischt. Das Bestaunte erscheint in einem komischen Licht: Es hat einen Aspekt des Lächerlichen angenommen. Das erinnert uns an den ‚Geburtsort‘ von „Die Ordnung der Dinge“: jenes Lachen angesichts der chinesischen Enzyklopädie von Borges. [OD: 17/MC: 7 (m)]. Wir begnügen uns an dieser Stelle mit dem Hinweis, dass dem Ausdruck ‚Lachen‘ bei Foucault ein nahezu terminologisches Gewicht zukommt. Mehr darüber im nächsten Kapitel.

17 Dieser Aspekt der Gelehrsamkeit des sechzehnten Jahrhunderts ist der noch älteren Geschichte des Kaligramms zuzurechnen, sofern wir von der Kennzeichnung des Kaligramms aus dem zweiten Kapitel in „Dies ist keine Pfeife“ [Foucault (1974a)] ausgehen.

18 OD: 66/MC: 49/50 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist nichts anderes als die Welt selbst. Das liegt daran, dass die Sprache, genauso wie die Dinge, ein Sein in der Welt hat.

Daher behandelt die Grammatik die Wörter und ihre Bestandteile als Dinge, die gemäß den Formen der Ähnlichkeiten zusammengehören. Die Sprache wird nicht als Sinnhaltiges behandelt, die Wörter „gruppieren Silben und die Silben Buchstaben, weil es in ihnen niedergelegte Kräfte (vertus) der Sympathie und der Antipathie gibt, die sie einander annähern oder sie auseinandertrennen, genau so, wie in der Welt sich die Markierungen gegenseitig widersetzen oder anziehen."[19]

Doch existiert die Sprache in der Welt auf eine eher fragmentarische Weise. Darin liegt ein wesentlicher Unterschied zwischen den sagbaren Wörtern und den sichtbaren Dingen der Natur. Während es *die eine* Natur gibt, gibt es eine *Vielzahl* der Sprachen. Der *einen* ursprünglichen Sprache, in der die Welt als Buch geschrieben steht, stehen die *vielen* Menschensprachen gegenüber. Deshalb mangelt den menschlichen Sprachen die vollkommene Transparenz der Dinge: Nicht jedem ist jede Sprache durchsichtig. Umgekehrt wiederum sind diese Sprachen nicht wie der hermetische Diskurs der Esoteriker: völlig undurchsichtig, außer für eine kleine Zahl der Auserwählten. Die Sprache ist teils offenbar, teils verborgen und steht auf halbem Weg zwischen den Signaturen der Natur und den Geheimnissen der Esoterik.

Die Vielzahl der Sprachen und ihre partielle Durchsichtigkeit erklären sich anhand des Ereignisses von Babel. Ursprünglich waren die Namen unmittelbar den Dingen eingeschrieben und Adam hat sie lediglich den Dingen abgelesen. Als aber die Sprachen auseinanderfielen, löste sich das Band der Ähnlichkeit zwischen den Dingen und den Namen auf. Die Vielzahl der Sprachen stellte sich zwischen die Menschen und das wahre Wort. Dennoch sind die Sprachen nicht völlig undurchsichtig wie die Geheimsprachen. Und man sieht, anhand der Verbreitung des Lateins auf der Erdkugel und der Begegnung der verschiedenen Sprachen der Welt untereinander, dass der Gesamtzusammenhang aller Sprachen dem Gesamtzusammenhang der Welt entspricht. Denn die verschiedenen Sprachen schreiben sich von rechts nach links (Hebräisch, Arabisch usw.), von links nach rechts (Griechisch, Lateinisch usw.), von oben nach unten (Chinesisch, Japanisch usw.) und umgekehrt (Mexikanisch), sowie in Spirallinien (Mexikanisch). Diese fünf Bewegungsrichtungen entsprechen dem Lauf und der Bewegung des ersten Himmels, des zweiten Himmels, der Achse zwischen Himmel und Erde sowie dem jährlichen Spirallauf der Sonne auf dem Zodiak. Auch wenn die einzelnen Wörter – abgesehen von der Onomatopöie – nicht mehr unmittelbar an die Dinge erinnern, liegt zwischen der totalen Beziehung aller Sprachen und der Totalität der Welt eine Analogie vor. Nicht der totale *Sinn* der Sprachen ähnelt der Welt, sondern die *sichtbare* Totalität ihrer Schreibweisen: Auch hier überlagern sich die Zeichenform und die bezeichnete Welt.

19 OD: 67/MC: 50 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Von dieser nachbabelschen Zerstreuung der Sprachen muss die Gelehrsamkeit ausgehen und versuchen, den heilsgeschichtlichen Weg in Richtung auf jene ursprüngliche, einheitliche und durchsichtige Sprache einzuschlagen. In diesem Sinne versuchen die enzyklopädischen Projekte, die Ähnlichkeit zwischen der Sprache und der Welt in der räumlichen Anordnung der Wörter zu verwirklichen. Sie ordnen das Wissen nach der vollkommenen kosmischen Form des Kreises oder der weniger vollkommenen sublunaren, terrestrischen Form des Baumes. Die uns vertraute alphabetische Anordnung gilt allein dem Wissensbereich der verschiedenen menschlichen Sprachen, denn das Alphabet gehört ja selbst, als Material der Sprache, diesem Bereich an.

Aus alledem geht hervor, dass die Sprache, als Ding der Welt, etwas Materielles ist. Sie ist, wie die Dinge selbst, so etwas wie eine Einritzung, Einzeichnung auf den Körper der Welt. Sie ist wesentlich *Schrift*. Die ursprüngliche, vorbabelsche und vorsintflutliche Sprache war Schrift. Gottes Gesetze sind den Tafeln einge*schrieben*. Und jede *gesprochene* Sprache ist nur noch ein schwaches Derivat der Schrift. „Die Töne der Stimme bilden nichts als die vorübergehende und schwankende Übersetzung davon. Was Gott in der Welt niedergelegt hat, sind geschriebene Worte. Adam, als er den Tieren ihre ersten Namen auferlegte, hat nichts getan als diese sichtbaren und stillen Markierungen abzulesen“.[20] Auch Adam unterscheidet nicht zwischen *Sehen* und *Lesen*.

5.2 Sprache als Kommentar

Die bizarre Gliederung der Schlangen-Abhandlung von Aldrovandi, die darin sich bezeugende Nichtunterscheidung von *Lesen* und *Sehen*, erklärt sich aus der Schriftnatur der Sprache. Aus eben diesem Primat der Schrift geht ein zweiter Effekt hervor, der von jener Nichtunterscheidung untrennbar ist. Es handelt sich um das Verhältnis der Sprache zu sich selbst.

Um das Buch der Welt zu lesen und die Natur gleichsam sprechen zu lassen, muss der Gelehrte alle relevanten Signaturen – Dingwörter sowie Wortdinge – sammeln und ihren Ähnlichkeitszusammenhang *aussagen*. Mit seinen eigenen Aussagen aber setzt er erneut Signaturen in die Welt. Der gelehrte Umgang mit der Sprache der Welt sowie der Sprache der Weisen erzeugt ihrerseits Sprache: die Sprache des *Kommentars*.

Daraus ergibt sich, dass es immer drei übereinander gelagerte Sprachen gibt. Zunächst ist jede menschliche Sprache Interpretation und daher Kommentar jener ersten Sprache: der Sprache des lesbaren Welt-Buches. *Unterhalb* jeder Sprache vernimmt man daher das „Murmeln“ jenes ursprünglichen Sprechens, das den Rechtsgrund aller anderen Sprachen abgibt. Andererseits aber bietet jede Sprache Anlaß zu einem neuen (kommentierenden) Sprechen über sie. *Oberhalb* jeder Sprache erstreckt sich die Sprache des Kommentars. Die Möglichkeit des Kom-

20 OD: 70/MC: 53 (m). Siehe Anm. 13 dieses Kapitels.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mentars ist das innere Prinzip der Fruchtbarkeit jeder Sprache. Ihr Boden ist jener irreduzible Überschuß, der im bloßen Sein der Sprache beruht. In der unbeendbaren Aufgabe des Kommentars gerät die Sprache in ein „unendliches Schäumen“: Jeder Kommentar evoziert seinerseits einen Kommentar des Kommentars. Und doch ist diese unablässige diskursive Vermehrung begrenzt: durch einen konstanten Bezug auf jene erste Sprache. „Man spricht auf dem Untergrund einer Schrift, die mit der Welt einen Körper bildet; man spricht bis ins Unendliche über sie, und jedes ihrer Zeichen wird seinerseits zur Schrift für neue Diskurse; jeder Diskurs aber richtet sich auf jene erste Schrift, deren [heilsgeschichtliche] Wiederkehr er gleichzeitig verspricht und aufschiebt.“[21]

Genauso wie die *drei* Glieder der Bezeichnung – das Bezeichnende, das Bezeichnete und die Verbindung zwischen beiden – in der *einen* Ähnlichkeit zusammenfallen, fächert sich die *eine* Schrift in *drei* Sprachen auseinander: eine erste Sprache, die die Sprache der Welt selbst ist; dann die zu sammelnden Signaturen als natürliche Anzeige oder als menschlicher Kommentar dieser ersten Sprache; und schließlich die Ansammlung der Signaturen in einer Kommentarsprache. Die Nichtunterscheidung zwischen *Lesen* und *Sehen* entspricht der dreifachen Stufung des Diskurses und der unendlichen Aufgabe des Kommentars. Beide kommen in der Tätigkeit des Gelehrten überein, beide gehen aus der Schriftnatur der Sprache hervor.

21 OD: 74/MC: 56 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6. Schluss: Die Seinsweise der Sprache in der Renaissance

Im Wissenssystem der Renaissance sind die Wörter und die Dinge unlösbar miteinander verwoben und ergeben zusammen den großen Text der Natur. In diesem ursprünglichen Buch fallen Welt und Diskurs zusammen, aber in der Weise eher der Ununterscheidbarkeit als der Verschmelzung. Daraus geht hervor, dass die Bedingungen der Sichtbarkeit der Dinge und die Bedingungen der Sagbarkeit bzw. der Lesbarkeit der Wörter ununterscheidbar sind. Der Rechtsgrund der Sichtbarkeit sowie der Sagbarkeit ist die Ähnlichkeit. Diese Ähnlichkeit ist jedoch nicht ein eindeutiger Begriff, eine identische Substanz oder eine starre Struktur. Sie erweist sich als eine in sich differenzierte Form. Diese innere Differenz der Ähnlichkeit zeigt sich wiederum nicht als ein stabiler Unterschied elementarer und konstitutiver Formen, sondern als eine Form der Instabilität der Ähnlichkeit selbst: Sie manifestiert sich als ein komplexes Spiel des Bruchs und der Doppelung. Jeder der vier Schritte dieses Spiels gibt sich als eine wesentliche Form der Ähnlichkeit aus. Zum Rechtsgrund der Sichtbarkeit sowie der Sagbarkeit gehört also wesentlich die Differenz der vier wesentlichen Formen der Ähnlichkeit. Wenn die Ähnlichkeit nicht in sich differenziert wäre, wenn sie immer nur die eine und dieselbe Form wäre, dann gäbe es die Möglichkeit der Bezeichnung nicht. Denn: Jede Bezeichnung setzt voraus, dass man das Bezeichnende von dem Bezeichneten unterscheiden kann. Im Wissenssystem der Renaissance beruht die Möglichkeit dieser Unterscheidung in der Unterschiedenheit der vier Formen der Ähnlichkeit. Ohne die innere Instabilität der Ähnlichkeit und die Differenz der vier Ähnlichkeiten gäbe es also die Möglichkeit der Bezeichnung nicht. Ohne diese Möglichkeit aber gäbe es keine Signaturen. Die Welt wäre damit zugleich unsichtbar und unlesbar. Und der Diskurs fiele, mangels des konstitutiven Unterschiedes zwischen Text und Kommentar, in sich zusammen.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Teil II
Die Sprache als Medium der Erkenntnis und Kritik ihrer selbst (klassisches Zeitalter)

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7. Einleitung

Die Archäologie bestimmt die viel beschworene ‚Schwelle der Neuzeit'[1] mit einer ihr eigentümlichen Präzision und Notwendigkeit. Dazu ist sie allein dadurch imstande, dass sie den Blick auf die historischen Seinsweisen der Zeichen richtet.

Dieser Blick nötigt zu dem Ergebnis, dass die gängige Auffassung der ‚Neuzeit' als Ablösung eines ‚Mittelalters', als Aufkommen neuer Wissenschaften, als die Wiederentdeckung und Wiedererweckung einer Antike, Aufwertung der Individualität usw. eine ungenaue und daher nicht weiter aufrechtzuerhaltende sei. Sie stellt vielmehr fest: a) dass sich anhand einer genau beschreibbaren Schwelle[2]

---

1 Die Epocheneinteilungen sind wesentlich abhängig von der historiographischen Perspekive. Nach Jürgen Habermas und R. Kosellek [Habermas (1985); Kosellek (1979)] etwa bezeichnen die Ausdrücke „modern times" bzw. „temps modernes" bereits um 1800 den Zeitabschnitt zwischen der Renaissance und der eigenen Gegenwart, wobei die Epochenschwelle um 1500 angesetzt wird. Ferner soll der darin implizite Neuzeitbegriff seine theoretische Begründung in Hegels Geschichtsphilosophie erhalten haben. Diese Epocheneinteilung, die in der herkömmlichen Philosophiegeschichte gängig ist, verweist auf eine ideen- bzw. begriffsgeschichtliche Perspektive. Dagegen hängen Begriff und Datierung der Schwelle zur Moderne bei Foucault mit dem Ereignis an der Wende zwischen dem achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert zusammen, das für die Archäologie als der Zusammenbruch des klassischen Diskurses und als das Aufkommen der anthropologistischen Moderne beschreibbar wird.

2 Wie gesagt, ist es keineswegs ausgeschlossen, dass andere Schwellen und Zeitabschnitte, je nach Ziel und Perspektive einer Beschreibung, in Erscheinung treten können: „Jede Periodisierung hebt innerhalb der Geschichte ein bestimmtes Niveau der Ereignisse hervor, und umgekehrt: jede Schicht der Ereignisse ruft ihre eigene Periodisierung herbei." [„Sur le façon d'écrire l'histoire", Foucault (1967), DE I, no. 48: 585.] Warum aber unterlässt es Foucaults Archäologie in *Ordnung der Dinge*, die Schwelle zum Wissenssystem der Renaissance zu bestimmen? (Einige rohe Hinweise dazu gibt es am Anfang von *Wahnsinn und Gesellschaft*.) Das hat damit zu tun, dass sie keine totalisierende und erschöpfende Historiographie sein kann und will. Ihr Gegenstand ist eher eine allgemeine (darum auch ‚philosophische') Geschichte, die zugleich mit regionalen und partiellen Zügen versehen ist. Die wesentlichste Bestimmung der Archäologie, jeder Archäologie, ist die Freilegung einer „Geschichte der Gegenwart". Daher impliziert sie eine „Wühlarbeit unter den eigenen Füßen" und eine „Ethnologie der Kultur, der wir angehören" [„Gespräch mit Paulo Caruso", Foucault (1967), SW: 22/13.] Von dieser Selbstbeschränkung im Sinne einer anhaltenden und regionalen Bezugnahme auf die eigene Gegenwart rührt die augenfällige Kraft und Kritizität der archäologischen Unternehmung. Daher rührt eben auch die Tatsache, dass eine „Archäologie der Humanwissenschaften" sich vornehmlich für die zwei Schwellen interessiert, die den Zeitraum der sogenannten „klassischen" Epoche abgrenzen. Die Beschreibung der Renaissance-Episteme fällt entsprechend grob und scheinbar global aus. Sie dient aber lediglich zur Hervorhebung der „klassischen" Figur der Repräsentation im Sinne eines Ereignisses in der Geschichte des abendländischen Wissens. Denn die Ähnlichkeit fällt in der Epoche der Repräsentation auseinander, besser: Sie figuriert in dieser Epoche als

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mindestens zwei streng zu unterscheidende, teils gleichzeitige, teils aufeinander folgende ‚Neuzeiten' (im Sinne der Abkehr vom ‚Mittelalter') ergeben: die ‚Renaissance' und die ‚Klassik' und b) dass sogar die zweite dieser ‚Neuzeiten' uns nicht mit jenem *Anfang* beliefert, aus der unsere eigene Gegenwart etwa in kontinuierlicher Entwicklung hervorgegangen wäre: Von uns aus gesehen ist sie vielmehr eine unwiederbringlich verlorene „Altzeit". Was diese zweite „Neuzeit" von uns trennt, ist eine zweite Schwelle am Ende des achtzehnten Jahrhunderts, die eine Archäologie der Humanwissenschaften nicht umgehen kann und am Leitfaden des Seins der Zeichen bestimmen muss.

Zwischen diesen zwei Schwellen erstreckt sich das „klassische" Wissen, das zumindest *teilweise*[3] von der Herrschaft einer spezifischen Seinsweise der Zei-

---

Materie und Ausgangspunkt für die Analyse des Denkens. Es ist begreiflich, dass Historiker wie George Huppert [Huppert (1974)] an der scheinbaren Willkür der archäologischen Textauswahl Anstoß nehmen müssen, daran, dass die Archäologie Aussagen einbezieht, die für eine Epoche nicht repräsentativ sind. (Im deutschsprachigen Raum wird ein ähnlicher Vorwurf u.a. von Manfred Frank [Frank (1984): 154-155, Anm. 3] erhoben.) Doch entspringt solche Kritik einem totalitären Geschichtsdenken, das an der Tatsache vorbeisehen muss, dass es einer archäologischen Historiographie – am Leitfaden der Seinsweisen der Zeichen – um eine historische Logik des Ereignisses (des Bruchs und der Doppelung) eher als der Ideen geht. Für eine Archäologie der Humanwissenschaften ist das Problem der Heraufkunft des klassischen Ordnungswissens eben unumgänglich, oder, was damit gleichzusetzen ist: das Problem der Transformation der Ähnlichkeitslogik des Wissens, sowie der damit gegebenen Verkreuzung von Magie und Gelehrsamkeit. Gemessen am Zweck einer solchen Archäologie ist die Totalität oder der ‚Geist' einer vergangenen Epoche ohne Relevanz, ihr einziges Augenmerk ist jene spezifische Verkettung der diskursiven Transformationen (Ereignisse), aus denen die Humanwissenschaften hervorgegangen sind und an denen ihr eventuelles Verschwinden abzulesen ist. Die totalitäre Historiographie übersieht schlichtweg die Materialität des Diskurses: die Materialität ihrer eigenen empirischen Vorlage, d.h. die Seinsweise der Zeichen, die zwischen den Blättern des urkundlichen Materials ruhen. Jedenfalls bereitet solche Blindheit der Archäologie keine Überraschung, denn sie gehört wesentlich zum epistemischen Erbgut einer *anthropologistischen* Wissenschaftlichkeit, die die Seinsweise der Zeichen auf die darin ausgedrückten Ideen und Intentionen reduzieren.

3 Auch da versteht sich die Archäologie – entgegen dem wahrscheinlich unvermeidbaren Anschein der Globalität von Ausdrücken wie „Episteme" – als streng regionale Untersuchung. Sie bedient sich einer partiellen „Methodologie": „Seit Saussure sind Methodologien im Entstehen begriffen, die sich ganz bewusst als partielle Methodologien verstehen. Man verdeckt bestimmte existente Bereiche und dank dieser Abblendung erscheinen – sozusagen im Kontrast – Phänomene, die sonst in einer allzu komplexen Menge von Beziehungen versunken geblieben wären." [„Gespräch mit Paulo Caruso", Foucault (1967), SW: 18.] Tatsächlich will die Archäologie das, was sie über den Philosophen Descartes, den Grammatiker Arnauld, über Linné oder Turgot sagt, nicht auf den Physiker Newton oder gar den Mathematiker Descartes übertragen wissen. Sicher gibt es Wechselbezüge zwischen der algebraischen Seinsweise der Zeichen und derjenigen, die den Namen, den naturgeschichtlichen Merkmalen und dem Geld als Pfand gemeinsam ist. Die Archäologie skizziert diese Bezüge etwas kursorisch als das Verhältnis zwischen einer *mathesis* und einer *taxinomia*. Doch handelt es sich dabei keinesfalls um die gleiche Seinsweise der Zei-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen bestimmt ist. Es handelt sich dabei um Zeichen, die plötzlich und vielfach in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts auftauchen, mit einer Seinsweise, die sich von derjenigen der Signaturen der Renaissance unterscheidet, die sehr bald eine Vielzahl unterschiedlicher Wissensfelder konstituieren und beherrschen, um gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts plötzlich wieder zu verschwinden. Diese Feststellung steht in einem engen Zusammenhang mit einem Ansatz, den man im Unterschied zu einem semiologischen einen „semontologischen" nennen muss. Sowohl ihrem Ansatz als auch ihren Ergebnissen nach bleibt die Archäologie von der Ideengeschichte bzw. der herkömmlichen Philosophiegeschichte durch einen irreduziblen Hiatus[4] getrennt.

---

chen: Den algebraischen Zeichen fehlt beispielsweise die genetische Dimension, die den diskursiven, naturgeschichtlichen und reichtumsanalytischen Zeichen notwendig zukommt. Alles, was eine „Archäologie der Humanwissenschaften" als das „klassische" Sein der Zeichen vorführt, trifft streng genommen nur auf bestimmte Philosophien dieser Zeit und die drei Wissensgebiete der Allgemeinen Grammatik, der Naturgeschichte und der Analyse der Reichtümer zu, deren Verschwinden notwendig mit dem Aufkommen der Humanwissenschaften zusammengehört. Daher käme diese Archäologie – bereits aufgrund ihrer Bestimmung als Archäologie der Humanwissenschaften – nicht auf die Idee, ohne weiteres die cartesianische Ordnung der Repräsentationen und etwa die zeitgleiche Ordnung der Töne in Bachs „Wohltemperiertem Klavier" zusammenzuschalten. In einem Wort: Die Archäologie wird nicht müde zu betonen, dass die Episteme nicht der ‚Geist' einer Epoche und ihre eigene Historiographie nicht diejenige der Ideengeschichte ist.

4 Angesichts der Skepsis, die die Zunft der Historiker Foucaults Arbeiten entgegenbrachten, betonte Paul Veyne 1978 gerade die historiographische Leistung Foucaults: „Foucault ist der vollendete Historiker, ist die Vollendung der Historie. Daß dieser Philosoph einer der sehr großen Historiker unserer Zeit ist, daran zweifelt niemand, er könnte jedoch auch der Urheber der wissenschaftlichen Revolution sein, um die alle Historiker bis jetzt nur herumgeschlichen sind. Positivisten, Nominalisten, Pluralisten und Feinde der *Ismen* – das sind wir alle, er aber ist der erste, der es vollständig ist. Er ist der erste vollständig positivistische Historiker." [Veyne (1978): 7-8.] Arlette Farge bietet ein komplexeres Bild des Verhältnisses zwischen Foucault und den Historikern. Sie kennzeichnet die Trennung zwischen dem Philosophen Foucault und den Historikern als einen „weißen Raum" [Farge (1984)] und bezieht dabei Foucaults spätere Arbeiten nicht minder ein als die frühen Diskursanalysen, um die es uns hier geht. Zugleich erkennt sie in diesem weißen Raum, diesem „no man's land zwischen den Arbeiten des Philosophen und denjenigen der Historiker" [*Ibid.*: 40] die fundamentalste Spannung in Foucaults eigenem Denken. Auf die Archäologie bezogen heißt das: Die eigentümlichste Sorge dieser Geschichts–schreibung gilt vornehmlich eben diesem Niemandsland, diesem extradisziplinären und gegendiskursiven Außen, das sie in ihrer eigenen Mitte trägt (und austrägt) und dessen Erosionskraft sie beispielsweise in den Texten der Literatur am Werk sieht. In anderen Worten: Die Archäologie scheint ihrerseits als ein Denken des Außen bestimmbar zu sein. Wir begnügen uns an dieser Stelle mit dem kurzen Hinweis auf die Notwendigkeit eines Zusammenhanges zwischen jenem sprachontologischen Blick, der die Archäologie von der Ideengeschichte trennt, und dem Denken des Außen, zu dem die Archäologie selbst wird, indem sie diese in der Literatur vorkommende Denkungsart *diskursgeschichtlich* zu denken versucht. Die Analyse dieses Zusammenhanges aber käme einer Beschreibung des archäologischen Zirkels gleich.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Übrgang 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 Verwechselungen.

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

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine der zwei Grenzen der Welt markierte und in dem sich die große Welt verdoppelte, gleichsam aus der Welt herausgesprungen ist.[1] 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 klafft ein Abgrund: *In nichts sind sie einander ähnlich*.[2] Der Geist beinhaltet *Ideen*, die Stellvertreter oder Platzhalter bestimmter *Objekte* sind, denen sie aber wesenhaft unähnlich sind.[3] 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

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Verwechselungen 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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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[4] 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 nichtähnlicher – 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]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[5]

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 minderer 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,

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im folgenden Abschnitt dieses Kapitels werden wir versuchen, den Übergang zwischen den zwei Seinsweisen der Zeichen – der Signaturen der Renaissance und der klasssischen 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 *Regulæ* 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?“[6]

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.[7] 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 Karnevalslachen: „Das Lachen ergreift beide Pole des Wechsels, es richtet sich auf den Prozeß der Abfolge als solchen, auf die Krise. Im Akt des Karnevalslachens 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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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[8] 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 Schafsherden 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)]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit Ähnlichkeiten überschüttet, was jetzt zu den offensichtlichsten Unterschieden gehört – ohne einzusehen, dass diese Ähnlichkeiten nur Ausgeburten der *Einbildungskraft*[9] 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.[10]

Eine solche Figur ist Don Quichotte. Archäologisch gesehen ist Don Quichotte ein Held, ein „héros du Même“[11] – 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 Anähnelung 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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Buchstabe, ist er gerade den offenklaffenden Büchern entkommen. Sein ganzes Wesen ist nur Sprache, Text, bedruckte Blätter, bereits abgeschriebene/eingetragene (transcrite) Geschichte. Er ist aus verkreuzten Wörtern gemacht, aus der in der Welt inmitten der Ähnlichkeit der Dinge irrenden Schrift."[12]

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."[13] 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.[14] 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 zuallererst die Gültigkeit dieser Wissensform vorführen sollen. Sie sollen also Zeichen dafür sein, „dass die Zeichen der Sprache den Dingen selbst doch gleichförmig sind."[15] 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 Irrens) 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 weden und deshalb außer Zweifel sind – zu den Ursachen oder Prinzipien – die beweisbedürftig sind – führt. [Descartes(1990): 123-125.]

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

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[16] 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 semontologischen Grenzgängertum nahe: Beide offenbaren den Bruch zwischen zwei Seinsweisens der Zeichen. Aber sie tun es mit verschieden 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.[17]

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 stellenweise 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.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 herakliteischen Denkens zu gelangen.[18] 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.“ [19]

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

18 Heidegger (1955/56).
19 Adorno (1966): 44-45.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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“[20] starrt.

Vielleicht gibt es also auf die Frage nach dem „Status der Diskontinuitäten“[21] 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 Schwebe gerät? Wenn es gerade nicht darum geht, eine Geschichte in den Begriffen der Gegenwart zu schreiben[22], 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[23], 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 Kontinuistiker 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 Problembegriffs 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-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[24] Eine Sprache, die solches vermag, die „nichts sagt und nie schweigt“[25], 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 *Hohn*gelächters. […] Wer hat dies gelle Lachen gereizt? Wer hat den Menschen so mißhandelt und ist ihm dabei so unfaßbar 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

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Kalendar, 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 […]“[26]

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[27].

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

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dieses Gelächter ist aber nicht nur an jenen Grenzposten des Wissens zu vernehmen, 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.“[28]

Buffons Staunen ist nicht mit dem allzu bekannten metaphysischen Staunen[29] 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

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *axíomata*, *Prinzipien*, *Grundsätze*[30] bewegt wird.[31] 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 prärational 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[32] 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 Ansichhalten, 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 axíoma, 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-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„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[33]. 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 anthropologistischen Gegenwart.[34] Das heißt: Sie bewegt sich im Medium eines lachenden Staunens[35] 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[36]. 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“[37].

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[38]. 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 I n 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

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

logie als eine „fröhliche Wissenschaft“ oder – in Anlehnung an Foucault selbst – als einen „glücklichen Positivismus“[39] 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.‘“[40]

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 Afterdenkertum“[41] 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.[42] Vier Jahre später (1878) wird ein „Buch“ („Menschliches, Allzumenschliches I“) mit einem Lachgedicht abgeschlossen[43] und danach ein anderes („Die fröhliche Wissenschaft“, zweite Ausgabe, 1887) mit einem Gelächter über „jeden Meister […], der nicht sich selber ausgelacht“[44], 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 Verwechselung 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 überragt: 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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird Zarathustra, jener „dionysische Unhold“[45], behaupten: „Nicht durch Zorn, sondern durch Lachen tödtet man“[46], 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“[47] –, 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!“[48]

Das „Selig-Leichtfertige“ der Abstoßung und des Abschiedes, das dem lachenden Staunen innewohnt, ist jedoch eher der untergeordnete Aspekt einer wesentlich positiven Kraft[49]: 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*[50], 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.“[51]

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.)

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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[52] 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-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Meinungsaustausch 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“[53] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.“[54] 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“[55]. Im Zeitalter der „großen Gefangenschaft“[56] 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.“[57] 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

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[58] 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“[59].

---

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

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Kritik des jungen Descartes hingegen trifft die Figur der Ähnlichkeit in ihrem Kern, d.h., in der stets gleitenden Mitte ihrer „ternären“[60] 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 *Regulæ* an besteht das operationelle Augenmerk dieser Kritik darin, die Ähnlichkeit in Identitäten und Unterschiede auseinanderzulegen und damit ihr diffuses ternäres Fluktuieren zum Zwecke des Ordnens festzulegen. Fortan gelten diese Fest legung und jene Auseinanderlegung unter dem Titel „Analysis“ als die neue Methode eines binär gewordenen Wissens[61].

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 Gebliebenes? 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-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[62] 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 evidente 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 transzendentalkritische 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.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[63] 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"[64], 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.[65] 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").

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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"[66]. Diese zweite, fundamentalere Form des Vergleiches ist durch nichts von der Tätigkeit des Ordnens 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 Wissensepoche 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 folgenschwerste 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-

66 OD: 86/MC: 67 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Ordnens […] 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."[67]

Somit wird das Zeichen, als Instrument der Analyse und Prinzip des Ordnens, 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 *Regulæ* 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).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kapitel 4: *Exkurs. Das Medium des Vergleiches in den Regulæ von Descartes*

11. Einleitung

Die klassische Erkenntnis ist also wesentlich eine Tätigkeit des Ordnens. Die Dinge sind nicht mehr in ihren ontologischen Sondernaturen – im ternären Gefüge der Ähnlichkeit – gegeben, sondern (1) insofern sie *erkannt* werden, d.h.: in ihrem Repräsentiertsein, als Repräsentationen[1] und (2) insofern sie *aus einander* erkannt werden können, d.h. als Glieder einer Reihenordnung[2]. Die Repräsentationen, die sich in ihren trügerischen Verflechtungen (Ähnlichkeiten) und zufälligen Abfolgen aufdrängen, sind nur insofern erkennbar, als sie miteinander verglichen und in Reihenordnungen gebracht sind.

Es sind somit nicht die Dinge als solche, die miteinander verglichen und in Ordnung gebracht werden, sondern ihre Repräsentationen in Ideen. Deshalb setzt jeder Vergleich die Figur der Repräsentation voraus, d.h.: *den Bezug der Dinge auf die universelle Erkenntnis*.[3] Und dieser vorausgesetzte Bezug verleiht dem Vergleich selbst – unter Absehung von allen Besonderungen der repräsentierten und in ihren Repräsentationen zu vergleichenden Dinge – einen Charakter der Universalität[4].

Demnach steht auf der einen Seite die *Universalität* des Vergleichs, des vergleichenden Ordnens und Erkennens. Auf der anderen Seite befinden sich die *objektiven Besonderungen* der repräsentierbaren Dinge. Wie aber können die besonderen Dinge mit der universellen und stets mit sich selbst einigen Erkenntnis

1 „Wir sagen […], dass die einzelnen Sachverhalte *in ihrer Beziehung auf unsere Erkenntnis* anders betrachtet werden müssen, als wenn wir über sie reden, sofern sie wirklich existieren." [Regel 12.13, Descartes (1972): 44. (Hervorh. V. Verf.)]

2 Alle Dinge können „in gewissen Reihen geordnet werden […], 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 […]" [Regel 6.1, *Ibid.*: 17.]

3 Siehe Anm. 1.

4 „Wenn Descartes die Ähnlichkeit ablehnt, dann nicht, indem er den Akt des Vergleiches aus dem rationalen Denken ausschließt oder indem er ihn zu begrenzen versucht, sondern indem er ihn universalisiert und ihm dadurch seine reinste Form gibt." [OD: 85.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

überhaupt in Verbindung treten, d.h. repräsentiert werden? Und wie können die Repräsentationen der besonderen Dinge dem universellen Vergleich unterzogen werden, wenn nicht etwas gefunden wird, was ihnen gemeinsam ist? Es stellt sich, in anderen Worten, die Frage nach der Möglichkeit und Vergleichbarkeit der Repräsentationen, das heißt: nach dem *Medium* ihres Gegebenseins und Vergleiches.

11.1 Das Zeichen als *Medium* des Vergleiches

In Regel 14.15 seiner *Regulæ* schreibt Descartes: „[…] wir unterstellen aber, dass alle Probleme dahin gebracht worden sind, dass man nur noch eine bestimmte Ausdehnung aufgrund ihres Vergleiches mit einer anderen bekannten zu erkennen sucht. Da wir hier nämlich die Erkenntnis *keiner neuen Wesenheit* erwarten, sondern lediglich beliebig verwickelte Proportionen [genauer: eingewickelte Proportionen (proportiones […] *in*volutas)[5]] darauf zurückführen wollen, dass das Unbekannte einem Bekannten gleich gefunden wird, ist es gewiß, *dass alle Unterschiede von Proportionen, in welchen anderen Gegenständen sie auch existieren mögen, ebenfalls zwischen zwei oder mehreren Ausdehnungen gefunden werden können*, und daher ist es für unsere Absicht genug, wenn wir in der Ausdehnung selbst alles das betrachten, was helfen kann, *die Unterschiede von Proportionen darzustellen*."[6] Das heißt: Die Proportionen sind im Augenblick ihres spontanen Gegebenseins in der Vergleichsweise des *Maßes* nicht nur *unmittelbar* in Bezug aufeinander unterschiedlich, sie sind zudem in unterschiedlichen gegenständlichen Verhältnissen eingewickelt. Die objektiven Besonderungen der Proportionen sind ein Hindernis für ihre Vergleichbarkeit. Folglich muss man die Proportionen erst von ihren jeweiligen Gegenständen loslösen (*abstrahieren*) und sie alle in einem gemeinsamen ‚Gegenstand', besser: einem gemeinsamen *Medium* – in diesem Fall dem Medium der Ausdehnung – neu einwickeln (*darauf übertragen*). Erst die „gemeinsame Natur" eines gemeinsamen Mediums lässt die unterschiedlichen Proportionen direkt vergleichbar werden. Dieses Medium, dieser durch Abstraktion und Übertragung gewonnene gemeinsame „Gegenstand" – die Ausdehnung, die Zahlenreihe, die Wörter usw. – ist dasjenige, was dazu befähigt ist, die unterschiedlichen Proportionalitäten der Einzelgegenstände darzustellen, d.h. zu *bezeichnen*. Man kann dieser Textstelle der *Regulæ* jedenfalls soviel entnehmen: das *Medium* des Vergleiches und des vergleichenden Ordnens ist das *Zeichen*.

11.2 Zur archäologischen Lesart der *Regulæ*

Zum Zweck der Verdeutlichung der spezifischen Seinsweise des klassischen Zeichens müssen wir jetzt der Frage nach dem ‚Medium des Vergleiches' genauer

5 Descartes (1973): 67. (Hervorh. v. Verf.)
6 Regel 14.15, Descartes (1972): 68. (Hervorh. v. Verf.)

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nachgehen. Der Gang der Analysen in „Die Ordnung der Dinge“ legt es nahe, dass wir dies anhand einer archäologischen Lektüre der *Regulæ* von Descartes versuchen. Dieses frühkartesische Fragment hat einen entscheidenden Stellenwert in Foucaults Archäologie der Humanwissenschaften. Denn der Begriff gerade jener Ordnung, deren Konstitution (als Kritik und Analyse der Ähnlichkeit) und Zusammenbruch (zugunsten der transzendentalphilosophischen Kritik Kants, verstanden als „Analytik der Endlichkeit“) dort beschrieben wird, ist in seinen wesentlichen Zügen diesem knappen Text entnommen. Und es ist in der Tat unbestreitbar, dass in dieser kleinen Anleitung zum richtigen Wissen, diesem epistemischen Musterbuch[7] des klassischen Wissens, die Ordnung mit größter Folgerichtigkeit als das wichtigste Anliegen des Wissens herausgestellt wird.

Man achtet in der herkömmlichen Philosophiegeschichte wenig auf die *Regulæ* von Descartes weil sie ein posthumes Fragment geblieben – nur 21 der vermutlich 36 ursprünglich vorgesehenen Regeln liegen vor – und außerdem mit äußerster Dichte, der Dichte einer Verkettung neuartiger[8] Deduktionen, verfaßt sind. Doch entnimmt die Archäologie gerade diesem Text den Begriff jener Ordnung, die in den von ihr freigelegten Wissensgebieten der *taxinomia* gesucht wird.[9] Diese Gebiete – die Allgemeine Grammatik, die Naturgeschichte, und die

7 Das heißt keineswegs, dass die *Regulæ* etwa ein Modell abgäben, zur Nachahmung durch andere Bücher der klassischen Epoche, sondern, dass sich darin die Konstitution der Figur der Repräsentation und der Methode der Analyse einem archäologischen Rückblick mit musterhafter Deutlichkeit und Vollständigkeit bietet. Wie wichtig im Übrigen die kartesische Revolution für die Seinsweise der Sprache im klassischen Zeitalter war, kann man Foucaults eigenen Worten entnehmen: „Der Diskurs, der im siebzehnten Jahrhundert das „Ich denke“ und das „Ich bin“ desjenigen miteinander verbunden hat, der ihn unternahm – dieser Diskurs ist in einer sichtbaren Form das Wesen der klassischen Sprache geblieben, denn was sich in ihm verknüpfte, und zwar mit vollem Recht, das waren die Repräsentation und das Sein. Der Übergang vom „Ich denke“ zum „Ich bin“ vollzog sich unter dem Licht der Evidenz im Innern eines Diskurses, dessen ganzes Gebiet und ganzes Funktionieren darin bestand, dass er zwischen dem, was sich repräsentierte, und dem, was ist, die Verbindung herstellte.“ [OD: 376-377/MC: 322]

8 Diese Neuartigkeit geht mit dem Eindruck einer gewissen Unentschiedenheit, einer inter-epochalen Ortlosigkeit, einher. J.-L. Marion kennzeichnet die *Regulae* im Sinne dieser Ortlosigkeit als einen u-topischen „Text ohne Text“: „Les *Regulae* ne permettent pas une lecture obvie. Mieux, nombre de leurs caractéristiques tendent finalement à les soustraire à une entreprise de calme lecture, pour les maintenir dans une étrange indécision où elles flottent, comme un texte sans texte, sans titre, sans généalogie ni postérité –, en un mot, sans lieu, utopique.“ [Marion (1975): 13.]

9 Auch Heidegger mißt diesem Text eine Schlüsselstelle in der Geschichte des Denkens bei. Doch geschieht dies unter einem historiographischen Gesichtspunkt, der ein anderer ist als der archäologische. Erstens identifiziert Heidegger die *mathesis universalis* mit einem erweiterten Begriff des Mathematischen und interpretiert die *Regulae* als die erste und entscheidende Grundlegung dieses Mathematischen: „Dieses gleichursprüngliche Vorgehen in der Richtung einer Grundlegung des Mathematischen und in der Richtung einer Besinnung auf die Metaphysik kennzeichnet in erster Linie seine [Descartes'] philosophische Grundhaltung. Wir können dies noch eindeutig an Hand einer unvollendeten Frühschrift verfolgen, die erst ein hal-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Analyse der Reichtümer – bleiben für die herkömmliche Ideengeschichte wesentlich unsichtbar. Das ist bedingt durch die Blindheit der Ideengeschichte gegenüber der Seinsweise der Zeichen. In den *Regulæ* unterscheidet Descartes zwischen Sachproblemen und Sprachproblemen[10]. Die drei Wissensgebiete der *taxinomia* gehören in den Bereich der Sprachprobleme, die wesentlich *Probleme der Benennung*[11] sind. Die Ideengeschichte übersieht diese Gebiete, da sie dazu tendiert, das klassische Wissen wesentlich auf Mathematik bzw. Mechanik, d.h. auf den Bereich der Sachprobleme zu reduzieren.[12]

Da unsere Arbeit von der Sprache und ihrer Seinsweise handelt, können wir die naturgeschichtliche bzw. reichtumsanalytische Handhabung der Zeichen außer acht lassen. Epistemisch grundlegender ist ohnehin der Einsatz der von der Allgemeinen Grammatik thematisierten diskursiven Zeichen, und diesen gilt daher auch unser Augenmerk. Welche Rolle spielen diese Zeichen in der klassischen Ordnungswissenschaft? Wir werden am Ende dieses Exkurses auf den augenfälligen Zusammenhang zwischen dem Ordnungsbegriff der *Regul*æ und dem Diskursbegriff der *Grammaire Générale* (Port-Royal) hinweisen[13]. Es ist unvermeidlich,

---

bes Jahrhundert nach dem Tod Descartes' im Druck erschien (1701). Die Schrift ist betitelt: *Regulae ad directionem ingenii*." [Heidegger (1987): 78] Im Unterschied dazu betrachtet die Archäologie die *mathesis* als allgemeine Ordnungswissenschaft, zu der, wie gesagt, auch die nichtmathematischen, klassifizierenden, *qualitativen* Wissenschaften gehören. Zweitens geht Heidegger in seinen geschichtsphilosophischen Einschätzungen von einer monolithischen – d.h. nicht semontologisch differenzierten – Einheit einer einzigen modernen Epoche aus: der Epoche der Neuzeit, die sich von der Renaissance bis hin zu seiner eigenen Gegenwart erstreckt. Innerhalb dieses neuzeitlichen Gesamtrahmens ist also für Heidegger der Ort der kartesischen *Regulae* zu suchen, in denen „der neuzeitliche Begriff der ‚Wissenschaft' geprägt [wird]. Nur wer diese rücksichtslose nüchterne Schrift bis in ihre hintersten kältesten Winkel wirklich und lange durchdacht hat, bringt die Voraussetzung mit, eine Ahnung von dem zu bekommen, was in der neuzeitlichen Wissenschaft vor sich geht." [Heidegger (1987): 78.]

10 Regel 12.26, 13.4, Descartes (1972): 53, 57. Auch an dieser Unterscheidung – wie an vielem anderen – zeigt sich, dass im Wissensfeld der *Regulæ* bereits die Ähnlichkeit zerspalten und die Wörter und die Dinge auseinandergefallen sind. Im Übrigen stammen die Ausdrücke „Sachprobleme" und „Sprachprobleme" – *questions de choses, questions de mots* – nicht von Descartes selbst, sondern von den Autoren der Logik von Port-Royal, Antoine Arnauld u. Pierre Nicole.

11 Siehe Regel 13.5, *ibid.*: 57.

12 Siehe OD: 89-90.

13 In der zweiten Ausgabe (1664) der Logik von Port-Royal (Teil IV, Kap. II) kommt eine ausführliche Paraphrase der dreizehnten Regel der *Regulæ* vor, in der Descartes die Rolle der Zeichen bei der deduktiven Problemlösung bespricht. [Vgl. dazu den Hinweis der Herausgeber Adam und Tannery in Descartes (AT), Bd. V: 470-488.] Da der Zusammenhang zwischen der Logik und der Grammatik von Port-Royal auf der Hand liegt, könnte man nach ideengeschichtlicher Manier die Zeichenauffassung der *Regulæ* als eine Vorlage für den Diskursbegriff der Allgemeinen Grammatik betrachten. Doch macht die Archäologie von der Kategorie des Einflusses keinerlei Gebrauch, sondern geht von der Idee eines gemeinsamen Wissensfeldes aus. Für den Fall des klassischen Wissens ist dieses Feld durch die Figur der Repräsentation und

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass dabei gewisse Ausführungen des nächsten Kapitels zur Seinsweise der Sprache im klassischen Zeitalter zugleich vorbereitet und vorweggenommen werden.

Worin aber besteht das wesentliche Kennzeichen einer *archäologischen* Lektüre der *Regulæ*? Eine solche Lektüre muss sich an der Seinsweise der Zeichen, an dem Verhältnis der Zeichen zur Konstitution des Wissens, orientieren, so wie dies im Text der *Regulæ* vorkommt. Wir werden daher in der folgenden Lektüre einerseits die Wissenskonzeption der *mathesis universalis* (Abschnitt 12) charakterisieren und andererseits die Rolle der Zeichen darin (Abschnitt13). Das Resultat einer solche Lektüre lautet: Die Zeichen sind in ihrer klassischen Transparenz *das Medium des universellen Vergleichs der besonderen Repräsentationen*.

12. Die universelle menschliche Erkenntnis

12.1 Die drei Operationen des Denkens

In den ersten acht Regeln der *Regulæ* werden in einigen rohen Anfangsschritten das Konzept der *mathesis universalis* und der dazu gehörige Einsatz der drei geistigen Operationen der Intuition, Deduktion und Induktion im Dienste einer ordnenden Wissenschaft vorgestellt. „Unter *Intuition* verstehe ich nicht das schwankende Zeugnis der sinnlichen Wahrnehmung oder das trügerische Urteil der verkehrt verbindenden Einbildungskraft, sondern ein so mühelos und deutlich bestimmtes Begreifen des reinen und aufmerksamen Geistes, dass über das, was wir erkennen, gar kein Zweifel zurückbleibt, oder, was dasselbe ist: eines reinen und aufmerksamen Geistes unbezweifelbares Begreifen, welches allein dem Lichte der Vernunft entspringt und das, weil einfacher, deshalb zuverlässiger ist als selbst die Deduktion, die doch auch […] vom Menschen nicht verkehrt gemacht werden kann. So kann jeder intuitiv mit dem Verstande sehen, dass er existiert, dass er denkt, dass ein Dreieck von nur drei Linien, dass die Kugel von einer einzigen Oberfläche begrenzt ist und Ähnliches, weit mehr als die meisten gewahr werden, weil sie es verschmähen, ihr Denken so leichten Sachen zuzuwenden.“[14] Unter *Deduktion* wird jeder Vorgang verstanden, in dem ein unbekannter Sachverhalt „aus etwas anderem sicher Erkanntem mit Notwendigkeit *erschlossen* wird [„concluditur“[15]].“[16] Doch ist die kartesische Deduktion kein

ihre epistemischen Eigenschaften – vornehmlich ihr Vermögen zur Doppelung im Zeichen – konstituiert. Deshalb kann die Archäologie zwar zwischen dem Ordnungsbegriff der *Regulæ* und dem Diskursbegriff der Grammatik von Port-Royal eine gerade Linie ziehen, im Sinne jedoch nicht des Einflusses, sondern der Folgerichtigkeit eines und ‚desselben‘ Denkens. Vom Gesichtspunkt der Archäologie aus gesehen, teilen die *Regulæ* und die *Grammaire Générale* dieselbe Zeichenauffassung.

14 Regel 3.5, Descartes (1972): 10-11. (Hervorh. v. Verf.)

15 Descartes (1973): 10.

16 Regel 3.8, Descartes (1972): 11. (Hervorh. v. Verf.)

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schluß im herkömmlichen Sinne des Wortes, denn sie ist zwar eine Zusammensetzung, jedoch nicht von Aussagen allein, sondern ebensosehr von intuitiv erkannten einfachen Sachverhalten. Ist sie dann eine Zusammensetzung im Sinne des Urteils? Die kartesische Deduktion ist weder nur Urteil, noch nur Schluß. Sie umfaßt das Urteilen, wie auch das Schließen: *juger* und *raisonner*, die beide von der Logik und Grammatik von Port-Royal unterschieden werden. Die Deduktion ist (als eine Zusammensetzung von Repräsentationen) sehr wohl ein *Urteil*, aber derart, dass darin die unbekannte und gesuchte Zusammensetzung aus den bekannten und vorgegebenen Konstituenten des Subjekts und des Attributs *erschlossen* wird. In anderen Worten besitzt sie, selbst als Zusammensetzung einfacher Naturen, den Charakter eines *zeitlichen* Vorgangs: des Übergangs zwischen einem Gegebenen und seiner wahren, d.h. deduktiv notwendigen Zusammensetzung. Genau diese Zeitlichkeit aber entscheidet über die Differenz zwischen Intuition und Deduktion: „Hier also unterscheiden wir die Intuition des Geistes von der zuverlässigen Deduktion dadurch, dass in dieser eine Art Bewegung oder Zeitfolge erfaßt wird, in jener nicht so, und außerdem, weil zu dieser die gegenwärtige Evidenz nicht notwendig ist, wie zur Intuition, sondern sie vielmehr ihre Zuverlässigkeit gewissermaßen von dem Gedächtnis erborgt. Woraus folgt, dass man zwar von jenen Propositionen, die aus den ersten Prinzipien unmittelbar erschlossen werden, je nach dem Gesichtspunkt sagen kann, dass sie bald durch Intuition, bald durch Deduktion erkannt werden, von den Prinzipien selbst dagegen, dass sie nur durch Intuition, von den entfernten Schlußfolgerungen aber, dass sie ausschließlich durch Deduktion erkannt werden.“[17] Diese entfernteren Schlußfolgerungen aber bestehen aus einer Mehrzahl unmittelbarer Deduktionen, die in geordneter Folge *aufgezählt* werden müssen, damit das darin Erschlossene ordnungsgemäß mit den Anfangstermen (Prinzipien) einer Reihenordnung in Beziehung gesetzt werden kann. Diese Aufzählung der in einer komplexen Schlußfolgerung enthaltenen Deduktionen heißt *Induktion*.[18]

12.2 Das Medium als Bruch und Imitation

In einer älteren Fassung der *Regulæ* versucht Descartes, die wahre Erkenntnis als einen sachgerechten Einsatz von Intuition, Deduktion und Induktion im Sinne der ternären Syllogistik seiner Vorgänger, der „Dialektiker“, auszuweisen. Nach einem Zitat von P. Nicolas Poisson[19] aus dieser älteren Redaktion wird – neben

17 Regel 3.8, *Ibid.*: 12.

18 Regeln 7, 11, *Ibid.*: 22, 36.

19 Descartes (AT), Bd. X: 476. Kann man aber behaupten, dass es sich bei diesem Zitat um eine zuverlässige Quelle handelt? Gibt es genügend Anhaltspunkte dafür, dass die darin erwähnte Fassung der *Regulæ* auch wirklich existiert? Dass es bei diesem Zitat sich tatsächlich um eine ältere Redaktion der *Regulæ* handeln dürfte, wird von J. Sirven [Sirven (1928): 174-179] nachgewiesen. Da es aber hier nicht um eine Descartes-Philologie geht, sondern um die Systematizität gesagter Dinge *als solcher*, erübrigt sich eine quellenkritische Reflexion dieser Art über das Zitat

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Intuition, Deduktion und Induktion – ein viertes Mittel der wahren Erkenntnis, der *Vergleich mit Hilfe eines Mediums*, in einer eigens dafür aufgestellten Regel vorgestellt: „[…] man muss alle diese Teile [d.h. alle jene Elemente, in die, dem Vorhergehenden zufolge, ein vorgelegtes Problem aufgelöst werden muss] aufeinander beziehen, indem man die einen mit den anderen *vergleicht* […] Derjenige Punkt dieser Regeln, der am schwersten in die Praxis umzusetzen ist, ist dieser letztere; sowohl, weil man die Termini, die man vergleichen muss, nicht genau kennt, wie auch weil man eines „Mittleren" bedarf, das man in den Schulen ‚Medium' nennt und das nicht leicht zu finden ist."[20]

Lange vor der Arbeit an den *Regul*æ, bediente sich der frühkartesische Problembegriff des ternären Mediums der Dialektiker: „In jedem Problem muss es irgendein Medium zwischen zwei Extremen geben, durch das sie sei es explizit, sei es implizit verbunden werden: wie Kreis und Parabel vermittels eines Kegels […]"[21] Doch in der letzten und einzigen heute noch erhaltenen Redaktion der *Regulæ* fehlt die von Poisson zitierte Regel. Auch bei den im zweiten Abschnitt des *Discours* vorgestellten Regeln fehlt jegliche Bezugnahme auf ein ternäres Medium des Vergleichs. Was ist geschehen? Eine archäologische Lektüre kann nicht umhin, einen *Bruch* zwischen den zwei Redaktionen der *Regul*æ festzustellen.[22] Für die ältere Redaktion ist die Erkenntnis noch vom ternären Medium be-

---

von P. Poisson. Wichtig ist allein das mehr oder weniger genaue Datum der Formulierung, ansonsten genügt es, dass die Formulierung einer fünften Regel, in der sich ein ternäres Denken bekundet, überhaupt und tatsächlich *stattfindet*. Es ist unerheblich, ob diese Formulierung von Descartes oder von P. Poisson stammt. Entscheidend ist die Spannung zwischen einem binären und einem ternären Denken, die sich zeigt, sobald man die letzte und uns vorliegende Redaktion der *Regulæ* vor dem Hintergrund des Zitats von P. Poisson betrachtet.

20 Descartes (AT), Bd. X: 476.

21 Descartes (AT), Bd. X: 229 (16-21).

22 Diesen Bruch zwischen den zwei Redaktionen der *Regulæ* muss eine archäologische Analyse insofern vorfinden, als sie das kartesische Denken wesentlich als Ähnlichkeitskritik betrachtet. Auch die Ideengeschichte kann nicht umhin, vor Descartes Radikalität innezuhalten. Stellt sie jedoch einen Bruch fest, so ist sie von ihrem Ansatz her genötigt, ihn wieder wegzuerklären, d.h. von der Ebene der Aussagen auszuweichen und zur Kategorie des Einflusses zurückzugreifen. Beispielsweise stellt Lüder Gäbe [Gäbe (1972)] einen Bruch zwischen dem Descartes der *Regulæ* und dem „klassischen" Descartes fest: „Frühestens im Winter 1628/9 wird Descartes zu einem Cartesianer." [*Ibid.*: 1]. Diesen Bruch kennzeichnet er zum einen als ein Verhältnis der Selbstkritik. Descartes sei „auf dem Wege der Selbstkritik derjenigen philosophischen Ansichten, denen er zur Zeit der Niederschrift und Redaktion der Regulæ anhing, ein Cartesianer geworden". [Einleitung, Descartes (1972): XVI.] Zum anderen betrachtet er den Übergang des frühen Descartes in den „klassischen" als einen Rückfall von einem desontologisierten, kritisch-anthropologischen Ansatz in einen metaphysischen. [Siehe Gäbes Anmerkung zur frühkartesischen Desontologisierung der aristotelischen Kategorien, R1 Anm.1, Descartes (1972): 93-95.] Damit schlägt der frühe Descartes gewissermaßen den philosophiegeschichtlichen Weg zwischen Kant und Descartes in umgekehrter Richtung ein, um sodann beim „klassischen" anzukommen. Zur Erklärung dieses Bruchs zieht Gäbe einen Einfluß der Ido-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

herrscht, d.h. von einem Medium des Vergleiches, das in einem vermittelnden Sonderbegriff inkarniert bzw. inkarnierbar ist. In der neueren Redaktion jedoch ist das ehemals ternäre Medium mit dem neuen (klassischen) Zeichenbegriff zusammengezogen, im Rahmen eines binär gewordenen Wissens, das sich zwischen den zwei Polen der Repräsentation erstreckt.

Indem also eine archäologische Lektüre den Blick auf die Seinsweise der Zeichen lenkt, muss sie feststellen, dass die zwei Redaktionen der *Regulæ* durch einen radikalen *Bruch* voneinander getrennt sind. Es hat ideengeschichtliche Versuche gegeben, diesen Abgrund mit Hilfe von Traditionsnachweisen zu überbrücken. So hat etwa J. Sirven das kartesische Konzept der *mathesis universalis* mit spätscholastischen Auseinandersetzungen in Verbindung gebracht.[23] So führt auch Lüder Gäbe die *mathesis*, ihres inhärenten Anti-Ontologismus wegen, auf die *Scholæ dialecticæ* von Petrus Ramus zurück. Er identifiziert diesen als einen jener „Dialektiker", die Descartes in Regel 13.1 der erhaltenen (d.h. neueren) Redaktion der *Regulæ* imitieren will.[24] Es gehört zur Wissensdisposition der Ideengeschichte, diese Imitation im Sinne eines Einflusses auszulegen.

Doch kann eine archäologische Lesart nicht umhin, die kartesische „Imitation" der Dialektiker eher als eine allgemeine Loslösung der universellen *mathesis* vom ternären Denken (der Renaissance) zu fassen. Sie sieht darin dieselbe fundamentale Zurückweisung der Ähnlichkeit, die bereits in dem ersten Satz der ersten Regel ausgesprochen wird: „Es ist eine menschliche Angewohnheit, sooft man zwischen zwei Dingen irgendeine Ähnlichkeit bemerkt, über jedes von beiden auszusagen, was man nur für eines von ihnen wahr gefunden hat, selbst da, wo beide verschieden sind."[25]

In der soeben genannten Regel 13.1 schreibt Descartes: „Dies eine tun wir den Dialektikern nach [„[…] Dialecticos *imitamur* […]"[26]]: ebenso wie sie beim Vortrag der syllogistischen Formen voraussetzen, dass deren Begriffe oder deren Materie bekannt sei, so fordern auch wir hier im voraus, dass das Problem voll-

lenlehre Bacons in Erwägung. Durch diesen Einfluß sei das frühkartesische Denken gleichsam aus seinem kritisch-optimistischen Schlummer geweckt worden. Damit zieht Gäbe die ideengeschichtliche Kategorie des Einflusses heran und sieht in Bacon den *Grund* für die Wende im kartesischen Denken. Die Archäologie kann diese Kategorie getrost umgehen: Sie setzt zwischen die Idolenlehre Bacons und das Ordnungsdenken der letzten Redaktion der *Regulæ* einen Epochenbruch. [Siehe OD: 84] Diese Abweichung von dem ideengeschichtlichen Resultat Gäbes liegt zweifellos an der Eigenart einer archäologische Lektüre: ihrer Aufmerksamkeit für die Seinsweise der Zeichen. Die Archäologie sieht sich genötigt, zwischen den wahren Signaturen Bacons und der ordnenden Kraft der kartesischen Zeichen zu unterscheiden.

23 „Le text des *Regulæ ad directionem ingenii* reproduit jusq'à certaines expressions du passage de Suarez […] Il nous paraîtra, par suite, si vraisemblamble d'affirmer que notre philosophe a tiré son opinion du texte de Suarez, que nous ne voyons guère la possibilité de faire autrement." [Sirven (1928): 165, 166.]

24 Siehe seine Anmerkungen zu den *Regulæ,* R1 Anm.1, Descartes (1972): 94-95.

25 Regel 1.1, *Ibid.*: 3.

26 Descartes (1973): 54. (Hervorh. v. Verf.)

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kommen verstanden sei. Jedoch unterscheiden wir nicht wie sie zwei Außenbegriffe und einen Mittelbegriff [Medium], sondern betrachten die ganze Angelegenheit so: Erstens muss in jedem Problem etwas unbekannt sein, sonst würde man es nämlich vergebens stellen. Zweitens muss eben dieses auf irgendeine Weise *bezeichnet* sein, sonst wären wir nicht darauf festgelegt, eher dies als etwas beliebiges anderes aufzufinden. Drittens kann es nur durch etwas anderes, das bekannt ist, so bezeichnet werden."[27] An die Stelle des ternären Gefüges tritt die Deduktion als binäre Zeichenrelation. Das heißt aber nicht, dass die ternäre Logik gänzlich zurückgewiesen wird. Sie wird lediglich aus der philosophischen Heuristik, d.h. der Logik der intuitiven Entdeckungen und der deduktiven Zusammensetzungen ausgeschlossen. Sie wird aus der „Philosophie" in die „Rhetorik" verwiesen, d.h. in die Didaktik der persuasiven Darstellung, um damit „bereits bekannte Einsichten anderen einfacher auseinanderzusetzen".[28]

Die Rhetorik *imitiert* die Philosophie und stellt sie somit dem Lernenden dar. Und wenn das kartesische Denken in einem ersten Schritt das ternäre imitiert[29], dann nur dazu, in einem zweiten „Rückschritt" die Elemente des ternären Syllogismus zu einem Imitierenden zu machen, mit dessen Hilfe das binäre Denken zutage treten kann. Somit imitiert das binäre Denken das ternäre, um dieses umgekehrt zum Zweck einer imitativen (und *binären*) Darstellung des binären Denkens zu operationalisieren, um damit „bereits bekannte Einsichten" über das binäre Denken „anderen einfacher auseinanderzusetzen". Das geschieht, indem die „dialektische" Triade aus Außenbegiffen und Mittelbegriff in die klassische „Triade" *Bezeichnendes-Bezeichnung-Bezeichnetes* überführt wird. Das binäre Denken imitiert das ternäre, das seinerseits wiederum das binäre imitiert. Damit erscheint die doppelte Imitation as die Doppelung der Repräsentation, die als das Wesen des klassischen Zeichens definiert wird, so dass es sich um eine reflexive Selbstbezeichnung des binären Denkens handelt.

Dabei gehört die Imitation konstitutiv zu einer der grundlegendsten Operationen der kartesischen Methode, dem deduktiven Vergleich. Sie ist das von der Erkenntnis in den Dienst genommene Zeichenverhältnis, und es wird in ihr eine unbekannte und bezeichnete Natur von einer bekannten und bezeichnenden deduziert. So imitiert eine beliebige bekannte Naturkraft die unbekannte „Natur des Leuchtens" zur Berechnung der anaklastischen Linie[30], oder das mechanische Siegel-Wachs-Modell den Gesichtssinn[31] zur Erklärung des Sehvermögens.

Es liegt daher auf der Hand, dass die Imitation nicht dasselbe ist wie die wildwuchernden Ähnlichkeiten, die von der Einbildungskraft vorgelegt werden. Der Imitation sind engere Grenzen gesetzt. Das Imitierende (in Regel 13.1 die ternäre Dialektik des Renaissance-Wissens) und das Imitierte (die *mathesis*) sind

27 Regel 13.1, Descartes (1972): 55. (Hervorh. v. Verf.)
28 Regel 10.5, *ibid.*: 35.
29 Regel 13.1, *ibid.*: 55.
30 Siehe Anhang zu Regel 8, *ibid.*: 90.
31 Regel 12.5, *ibid.*: 40.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht durch ein ontologisches Band, durch eine wesentliche Ähnlichkeit, miteinander verknüpft. Die ternäre Ähnlichkeit wird von der Imitation in den Dienst einer Didaktik der Darstellung genommen: Von ihr wird die binäre Repräsentation ihrerseits *repräsentiert*. Vom Gesichtspunkt des klassischen Denkens aus sind die Ähnlichkeit und die Repräsentation einander *nicht ähnlich*. Vielmehr sind sie voneinander in der gleichen Weise verschieden wie das Repräsentierende vom Repräsentierten. Ihre Beziehung ist lediglich die einer stellvertretenden Verweisung, das heißt: der repräsentierenden Bezeichnung.

Der kartesischen Imitation sind, wie gesagt, engere Grenzen gesetzt als den spontanen Ähnlichkeiten der Einbildungskraft. Einer genauen Lektüre der Regulæ kann eine mehrfach wiederkehrende Unterscheidung zwischen „imitatio" und „analogia", bzw. zwischen der „nicht bloßen" und der „bloßen" Analogie, nicht entgehen. Das Imitierende und das Imitierte sind zwar voneinander verschieden, doch müssen sie an einer gemeinsamen Natur „teilhaben"[32] – wobei, wie gesagt, „Natur" nichts Ontologisches im Sinne des Renaissance-Denkens meint, sondern die Weise des Erkanntseins, d.h. des Repräsentiertseins oder der Repräsentation. Diese „gemeinsame Natur", die beispielsweise im Falle des Maßes die Maßeinheit ist[33], ist die Basis der Vergleichbarkeit und das Medium des Vergleiches des Imitierenden und des Imitierten. Man darf einen bestimmten körperlichen Vorgang durch einen anderen darstellen, z.B. den Vorgang der Aufnahme der Eindrücke vom Gemeinsinn in die Einbildungskraft durch den Vorgang des Aufdrückens eines Stempels auf Wachs. Denn: Beide sind körperliche Vorgänge und haben an der gemeinsamen Natur der Ausdehnung teil.[34] Dieser Vergleich der zwei körperlichen Vorgänge ist nicht als bloße Analogie gemeint, sondern als eine zulässige Imitation. Dagegen wäre der Gebrauch der Siegel-Wachs-Analogie für den Vorgang der Repräsentation der Bilder der körperlichen Einbildungskraft durch die Ideen des unkörperlichen Verstandes keine Imitation, sondern „nur als Analogie"[35] [„[…] analogiam tantum […]"[36]] zu fassen. Denn der Verstand und die Einbildungskraft haben nicht an der gemeinsamen Natur der Ausdehnung teil.

Dagegen darf das ternäre Denken der Dialektiker zur imitativen Bezeichnung des binären Denkens der mathesis universalis herangezogen werden[37]. Denn erstens sind beide, trotz ihrer radikalen Unterschiedenheit, doch *Denkweisen*: Sie haben folglich an der gemeinsamen Natur des Geistigen teil. Zweitens ist beiden als Denkweisen gemeinsam, dass die Gegebenheiten des Problems bekannt sind:

32 Regel 14.1, ibid.: 61.
33 „Die Einheit ist diejenige gemeinsame Natur, von der wir […] sagten, dass an ihr alles, was miteinander verglichen wird, auf gleiche Weise teilhaben müsse." Regel 14.19, *ibid.*: 70.
34 Regel 12.5, 7, 8, *ibid.*: 40-42.
35 Regel 12.10, *ibid.*: 42.
36 Regel 12.10, Descartes (1973): 41.
37 Regel 13.1, Descartes (1972): 55.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für das ternäre Denken als bloße Daten und für das binäre Denken zudem noch als bekannte *Zeichen* des unbekannten Gesuchten.

12.3 Doppelung der Methode

Zwischen der ternären Syllogistik und der binären Deduktion, zwischen der älteren und der neuen und einzigen uns erhaltenen Redaktion der *Regul*æ besteht also ein *Bruch*, und die in Regel 13.1 ins Werk gesetzte Imitation leistet nicht nur eine Darstellung der universellen mathesis, sondern, in ebensolchem Maße, eine Zurückweisung der Ähnlichkeit. Diese Zurückweisung, die dem Gesamttext der *Regulæ* ab dem ersten Satz der ersten Regel eingeschrieben ist, konstituiert die neue Methode. Sie nimmt die Form einer immer genauer werdenden Unterscheidung bzw. Analyse an. Als erstes geht daraus der Unterschied zwischen dem Repräsentierenden und dem Repräsentierten hervor, und damit überhaupt die Figur der Repräsentation. Die fortgesetzte Anwendung der Methode bewirkt dann, dass aus der anfänglich verworrenen Ähnlichkeit eine Ordnung der Identitäten und Unterschiede hervorgeht.

Eine archäologische Lektüre der *Regulæ* weist die mathesis als ein Ereignis in der Geschichte des Denkens auf. Zur Logik des Ereignisses aber gehört die Untrennbarkeit von Bruch und Doppelung. Denn zum Ereignis gehört dreierlei: (1) ein Bruch; (2) im Ausgang vom Bruch, die reflexive Bewegung der *nichtpositiven Affirmation*[38] des Bruchs; und (3) die Doppelung zwischen dem originären und spontanen Bruch einerseits und dem affirmierten und dadurch zur Figur der Repräsentation geronnenen Bruch andererseits. Da die neue Methode sich als ein *Bruch* mit dem ternären Denken der Dialektiker konstituiert, kann sie sich auf nichts ihr Vorgängiges berufen. Sie kann an keine „Tradition" anknüpfen. Sie ist folglich auf sich selbst zurückgeworfen und kann sich betätigen, nur indem sie sich *verdoppelt* und damit erst ihre operativen Mittel an die Hand gibt.

Zu diesen Mitteln gehören nicht nur die von Descartes ausdrücklich genannten Kräfte des Verstandes, der Einbildungskraft, des Gemeinsinns, sondern auch – wie wir später sehen werden – die Kraft der Zeichen. Die Doppelung der Methode entspricht der wichtigsten Eigenschaft des klassischen Zeichens als einer in sich gedoppelten Repräsentation. Denn es geschieht bei der Anwendung dieser Methode eine eigentümliche Wiederholung des Bruchs mit der Ähnlichkeit: Die Analyse der Ähnlichkeit (in eine Identität und eine Differenz) findet sich in einem ersten und grundlegenden Schritt von sich selbst analysiert und dargestellt, wie wir gleich sehen werden. Diese Wiederholung aber gehört konstitutiv zum klassischen Zeichenverhältnis im Allgemeinen. Das Zeichen ist eine Repräsentation, in der nicht nur das Repräsentierte, sondern zugleich die Repräsentation dieses Repräsentierten

38 Zum Begriff der *nichtpositiven Affirmation* und deren Rolle bei der Schreibung einer diskontinuierlichen Geschichte des Wissens siehe Kapitel 14 und 15 der vorliegenden Arbeit.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sichtbar wird. Die Differenz (d.h. der Bruch) zwischen dem Repräsentierenden und dem Repräsentierten manifestiert sich in einer inneren Spiegelung der bezeichnenden Idee. Darauf kommen wir im nächsten Kapitel zurück.

Diese der neuen Methode inhärente Doppelung wird in der achten Regel angesprochen: „Diese Methode ähnelt nun denjenigen handwerklichen Techniken, die *keiner Unterstützung durch andere bedürfen*, sondern selbst an die Hand geben, wie man ihre Instrumente herstellen muss. Wenn nämlich jemand eine von ihnen, etwa die Schmiedekunst, betreiben wollte und keinerlei Instrumente zur Verfügung hätte, so wäre er am Anfang freilich gezwungen, einen harten Stein oder ein Stück Roheisen als Amboß, einen Felsblock als Hammer zu nehmen, Hölzer zu Zangen zurechtzumachen und anderes dergleichen nach Bedarf zusammenzusuchen. Hiermit schließlich versehen, würde er nicht sofort Schwerter, Helme und überhaupt keine eisernen Werkstücke für den Gebrauch anderer zu schmieden versuchen, sondern vor allem Hammer, Amboß, Zangen und das Übrige, was er selbst gebrauchen kann, anfertigen.“[39] Was an dieser Stelle auffällt, ist der scheinbare Widerspruch zu den Ausführungen in Regel 1.1, in denen jede Ähnlichkeit zwischen Handwerk und Wissenschaft – und damit die Ähnlichkeit selbst – ausgeschlossen und der fundamentale Unterschied zwischen den körperlichen Besonderungen des Handwerks und der geistigen Universalität der menschlichen Weisheit festgestellt wird. Die universelle Wissenschaft ist vom Handwerk nicht weniger verschieden als der Verstand vom Körper, „das Blut vom Knochen oder die Hand vom Auge.“[40] Und doch wird in Regel 8.4 die Ähnlichkeit zwischen Handwerk und der neuen Methode offen behauptet. Diese Unstimmigkeit rührt daher, dass in der deutschen Fassung der Unterschied zwischen *similitudo* und *imitatio* nivelliert, und an die Stelle beider das Wort „Ähnlichkeit“ eingesetzt worden ist. In Regel 1.1 ist von einem ternär-ontologisches Band (*similitudo*) die Rede[41], in Regel 8.4 hingegen von einer Imitation zum Zweck des Übergangs von einem bekannten Phänomen aus dem Bereich des Handwerks zum unbekannten der mathesis[42]. Der Boden dieser Imitation aber ist nichts Ontologisches: Die gemeinsame „Natur“, die hier den Vergleich zwischen der mathesis und einem bestimmten Typ Handwerks gestattet, ist der *Ereignischarakter* – d.h. erstens die Eigenschaft, ohne Stütze in einer vorausgesetzten Denkweise oder einem anderen Handwerk zu sein; und zweitens die Kunstfertigkeit, die der Anwendung auf sich selbst entspringt und die den Ausgangspunkt mit einem Endpunkt verbindet, d.h. einem Produkt bzw. der Lösung eines Problems. Beide, die Wissenschaft wie auch das Handwerk beginnen ohne Stütze in einer Autori-

39 Regel 8.4, *ibid.*: 27.

40 Regel 12.10, *ibid.*: 42.

41 „Ea est hominum consuetudo, ut, quoties aliquam *similitudinem* inter duas res agnoscunt, de utraque judicent, etiam in eo in quo sunt diversae, quod de alterutra verum esse compererunt.“ [Regel 1.1, Descartes (1973): 2. (Hervorh. v. Verf.)]

42 „Haec methodus siquidem illas ex mechanicis artibus *imitatur* […]“ [Regel 8.4, *ibid.*: 26. (Hervorh. v. Verf.)]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tät, sondern setzen ein mit der Schaffung einer Methode bzw. der Werkzeuge. Die Wissenschaft erweist sich als die methodische Produktion der Ordnung aus Unordnung, und das Handwerk als die technisch-intrumentelle Produktion der Artefakte aus Rohstoffen.[43]

Im Rahmen dieser imitativen Beziehung zwischen Handwerk und Wissenschaft empfiehlt Descartes, übungshalber und zur Vorbereitung auf die universelle Ordnungswissenschaft, die sorgfältige Beobachtung verschiedener handwerklicher Künste, d.h. ganz unbedeutender und höchst simpler „Verfahrensweisen […], in denen eine Ordnung herrscht, wie z.B. die Technik[44] der Leine- und Tep-

43 Weniger als zweihundert Jahre später wird Hegel in der Epoche des Menschen Reinhold eine Identifizierung zwischen Wissenschaft und Handwerk unterstellen und diese kritisieren: „Man sieht, daß dem Zwekke einer solchen Untersuchung eine Vorstellung von Philosophie zu Grunde liegt, nach welcher diese, eine Art von Handwerkskunst wäre, die sich durch immer neuerfundne Handgriffe verbessern lässt; jede neue Erfindung setzt die Kenntniß der schon gebrauchten Handgriffe und ihrer Zwekke voraus; aber nach allen bisherigen Verbesserungen bleibt immer noch die Hauptaufgabe, die sich Reinhold nach allem so zu denken scheint, daß nemlich ein allgemeingültiger letzter Handgriff zu finden wäre, wodurch für jeden, der sich nur damit bekannt machen mag, sich das Werk selbst macht." [Hegel (1801): 10.]

44 Anstelle von „Verfahrensweisen" oder „Technik" müssten eher die neutraleren Ausdrücke „Künste" bzw. „Kunstfertigkeiten" („artes" im lateinischen Original, ibid: 32) eingesetzt werden. Man sollte nicht aus dem Auge verlieren, dass die Logik von Port-Royal den Titel „la logique ou *l'art* de penser" trägt, und dass ebenfalls die Grammatik von Port-Royal im Titel den Ausdruck „*l'art* de parler" führt. Dem Denken, dem Sprechen und den verschiedenen handwerklichen Tätigkeiten ist eine Art von Kunst oder Kunstfertigkeit gemeinsam. Die Aufgabe einer Kunst aber besteht darin, *Regeln* zu geben. [Vgl. „Einleitung", Foucault (1969), *Schriften I*, Nr. 60: 941.] Doch ist die Regel keineswegs eine „äußere Vorschrift, die gestatten würde, zur Wahrheit zu gelangen (oder nicht); sie ist eine Bedingung der Existenz, die zugleich Garantie der Wahrheit ist; sie ist das gemeinsame Fundament dessen, was existiert, und der wahren Erkenntnis davon". [*Ibid.*] Somit gehört die Regel konstitutiv zur Figur der Repräsentation, die das Sein und die Erkenntnis des Seins aneinander bindet. Und die Kunst, Regeln zu geben, ist die Kunst der konstruktiven Freilegung der fundamentalen Ordnung der Repräsentationen. (Demnach könnten die kartesischen *Regulæ* auch „L'art d'ordonner", „Die Kunst des Ordnens" heißen, denn sie liefern die Regeln zur Ausrichtung des Geistes, d.h. zur Herstellung von Reihenordnungen, in denen sich die Richtigkeit und Ausrichtung des Denkens manifestiert. Umgekehrt könnte die Logik von Port-Royal auch heißen: „Regeln zur Ausrichtung des Denkens", und die Grammatik: „Regeln zur Ausrichtung des Sprechens".) Dem Denken, dem Sprechen und den verschiedenen handwerklichen Tätigkeiten ist also gemeinsam: eine Kunst des Ordnens. Dieses Gemeinsame zwischen Handwerk und Wissenschaft gestattet eine imitative Kennzeichnung der wissenschaftlichen Ordnung als Gewebe oder Textur, in der die Repräsentationen mit Hilfe von Zeichen zu Tableaus geknüpft werden. Deshalb sind Descartes' Beispiele aus der Strick- und Webekunst nicht zufällig. Man muss sie eher als den strengen Einsatz einer *imitatio* betrachten. An die Stelle des Welt-Buches der Renaissance ist der Text (Textur, Gewebe) der Erkenntnis getreten. Siehe dazu den ersten Abschnitt des nächsten Kapitels.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

pichweber oder der Frauen, wenn sie stricken oder die Fäden zu einem Strickmuster von unbegrenzter Mannigfaltigkeit zusammenwirken […]“[45]

Soviel jedenfalls geht aus der angegebenen Stelle hervor: Die Methode des neuen Wissens, gerade weil sie mit dem ternären Denken bricht, kann sich auf nichts ihr Vorgängiges stützen, sie ähnelt (steht in einer *imitatio* zu) „denjenigen handwerklichen Techniken[46], die keiner Unterstützung durch andere bedürfen, sondern selbst an die Hand geben, wie man ihre Instrumente herstellen muss“. Die Methode ist auf sich selbst zurückgeworfen, sie muss sich verdoppeln, ihre ordnende und analysierende Kraft muss zuallererst auf sich selbst angewandt werden, damit ihre Regeln schärfer zutage treten können. Die Regeln dieser Methode, die in den ersten sieben Regeln nur anfangsweise herausgestellt werden konnten, müssen erst durch diese ihre *erste* Anwendung (auf sich selbst) zu tauglichen Instrumenten gemacht werden, bevor sie auf die gewöhnlichen Probleme des mathematisch-wissenschaftlichen Alltags angewandt werden können: „Da wir jetzt am Anfang nur gewisse kunstlose Regeln[47] finden konnten, die unserem Geiste vielmehr angeboren scheinen als durch Kunst erworben, so lehrt uns jenes Beispiel [die Schmiedekunst *als Imitation der universellen Methode*], dass wir nicht sofort versuchen dürfen, mit ihrer Hilfe philosophische Streitfragen zu entscheiden oder verwickelte mathematische Probleme aufzulösen, sondern dass wir sie zuvor dazu benützen müssen, um alles andere, was zur Prüfung der Wahrheit notwendiger ist, mit größtem Eifer zu durchforschen […] Nichts Nützlicheres aber gibt es hier zu untersuchen, als was die menschliche Erkenntnis sei und wieweit sie sich erstrecke.“[48] Um aber diese in Regel 8 gestellte Frage nach den Grenzen der menschlichen Erkenntnis – was zugleich die Grenzen der neuen universellen Methode heißt – zu beantworten, müssen die Regeln 1 bis 7 zum ersten Mal in Anwendung gebracht werden, und zwar in bezug auf sich selbst.

12.4 Das Tableau der menschlichen Erkenntnis

Die Beantwortung der Frage nach den Grenzen der menschlichen Erkenntnis beruht einerseits auf dem bereits vollzogenen Bruch mit der Ähnlichkeit, und andererseits auf einer Doppelung der Methode. Der Bruch mit der Ähnlichkeit nimmt die Form einer Zerlegung (Analysis) der Ähnlichkeit an, womit die einheitliche Welt des ternären Denkens auseinanderfällt und die Erkenntnis als ein geordneter Zusammenhang ihrer eigenen Elemente hervorgeht. Damit erst wird die binäre Methode in ihren groben Zügen sichtbar. Die Doppelung der Methode, ihre Anwendung auf sich selbst (als ihre erste Anwendung überhaupt), lässt erst die

45 Regel 10.2, Descartes (1972): 32.

46 Wie bereits angemerkt, handelt es sich hier um eine Imitation der neuen Methode durch das Beispiel gewisser mechanischer Künste: „Haec methodus siquidem illas ex mechanicis artibus imitatur […]“. [Regel 8.4, Descartes (1973): 26.]

47 Regeln 1-7, Näheres: Regeln 5, 6, 7., *ibid.*

48 Regel 8.4-5, *ibid.*: 27-28.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

frühkartesische Anatomie der Erkenntnis[49] in Erscheinung treten. Wir geben nun diese Anatomie kurz wieder, damit wir im nächsten Abschnitt in der Lage sind, den Begriff der klassischen Erkenntnis und die Rolle der Zeichen als Medium des Vergleiches genauer herauszustellen.

Zunächst muss unterschieden werden zwischen uns, die wir erkennen, und den von uns erkannten Dingen. Wir selbst sind so beschaffen, dass wir entweder augenblicklich und rezeptiv (d.h. in der Weise der *Intuition*), oder im Element der Dauer und zusammensetzend (d.h. in der Weise der *Deduktion*) erkennen. Dementsprechend gibt es zwei Arten von erkannten Dingen oder Objekten: Der Intuition entsprechen die *einfachen* Objekte und der Deduktion die *zusammengesetzten*. Die einfachen, intuitiv erkennbaren Objekte liegen der Erkenntnis in der Form von *Propositionen*, d.h. der unmittelbaren Gewißheit intuitiv evidenter Daten, vor. Sobald aber zudem noch die *wahre Zusammensetzung* dieser Daten in Frage steht, liegt ein *Problem* vor.

Die Einteilung der Erkenntnis in ihre verschiedenen Vermögen fällt unterschiedlich aus, je nach dem, ob man auf die Gegenwart der Erkenntnis oder auf ihre Vergangenheit Bezug nimmt. Zieht man die Gegenwart der Erkenntnis in Betracht, so muss man die Augenblicklichkeit der Intuition von dem Bewegungscharakter der Deduktion unterscheiden, die in einem zeitlichen Ablauf von einem Term zum anderen führt. Zieht man aber die Vergangenheit der Erkenntnis in Betracht, so zeigt sich die einfache Deduktion nicht mehr als Bewegung, sondern als intuitiv einsichtiges Ende und Resultat der Bewegung.[50] Somit tritt in diesem epistemologischen Vergangenheitsbezug nicht mehr die einfache Deduktion der Intuition gegenüber, sondern die *Induktion* als eine erschöpfende und geordnete Aufzählung der einfachen und vergangenen Deduktionen, die in einer komplexen Schlußfolgerung zusammengekettet sind.

Damit ist zunächst zwischen einfachen und zusammengesetzten Objekten, Propositionen und Problemen, Intuition und Deduktion, Intuition und Induktion unterschieden worden. Eine Betrachtung der *Hilfsmittel* der Erkenntnis führt zu einer weiteren Verfeinerung dieser Unterscheidungen. Die sinnlichen Eindrücke gelangen von den äußeren Sinnen als Figuren zum *Gemeinsinn*, die dann von diesem auf die Fläche der *Einbildungskraft* eingezeichnet werden. Diese Figuren in der Einbildungskraft können vermöge des *Gedächtnisses* erhalten bleiben, auch nachdem die ursprüngliche Reizung der äußeren Sinne verschwunden ist. Es gibt drei verschiedene Möglichkeiten intuitiver Erkenntnis, und diesen entsprechen drei Klassen von Objekten. Wenn sich der reine Verstand, der von allem Körperlichen gänzlich verschieden ist, den körperlichen Figuren der Einbildungskraft zuwendet, dann handelt es sich um die Intuition eines *materiellen Objektes*. Wenn der reine Verstand sich

49 Regel 12, *ibid.*

50 „Wenn wir sie [die Deduktion] aber als schon vollzogen betrachten, […] dann stellt sie keine Bewegung mehr, sondern das Ende einer Bewegung dar und daher unterstellen wir, dass sie durch Intuition eingesehen werde, wenn sie einfach und durchsichtig, nicht aber, wenn sie vielfach und verwickelt ist.“ [Regel 11.2, *ibid.*: 36.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

allein sich selbst zuwendet, dann handelt es sich um die Intuition eines *intellektuellen Objektes*. Die dritte Klasse von Objekten besteht aus den *allgemeinen Objekten*, die abwechselnd den materiellen wie den intellektuellen Objekten zugesprochen werden können, und die in ternären Schlußfolgerungen als Mittelbegriffe bzw. Gemeinbegriffe figurieren. Wenn nun diese intuitiv erfaßten Objekte zeichenartig auf ihre notwendigen Zusammensetzungen verweisen, dann liegt eine einfache Deduktion vor. Wenn schließlich der reine Verstand sich dem Gedächtnis zuwendet, dann geschieht entweder eine einfache Intuition eines vergangenen Sachverhaltes, oder eine induktive Aufzählung vergangener Deduktionen.

Das frühkartesische Topogramm der Erkenntnis sieht folgendermaßen aus:

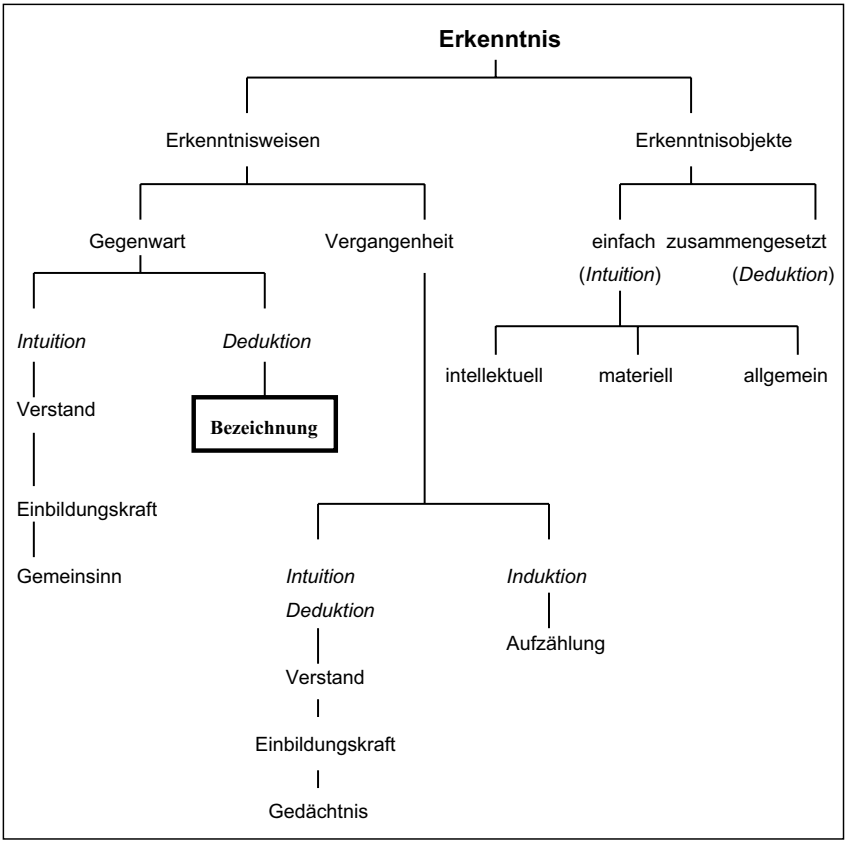

Abbildung 1: Das Tableau der menschlichen Erkenntnis

Dieses Tableau der in ihre Elemente eingeteilten Erkenntnis ergibt sich aus der fortgesetzten Spaltung (Analyse) der Ähnlichkeit, die bereits in dem ersten Satz der *Regul*æ angekündigt wird und der gemäß die Erkenntnisweisen und die Erkenntnisobjekte einander nicht mehr ähnlich sind, sondern durch das neugeartete

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Band der Repräsentation unterschieden und zusammengehalten werden. Welche Stelle nun gebührt den Zeichen in diesem neuen Raum der Erkenntnis?

13. Die Rolle der Zeichen in der universellen Erkenntnis

13.1 Das Zeichen zwischen Proposition und Problem

Aus der Zusammenarbeit von Verstand, Einbildungskraft und Gemeinsinn geht die Intuition der einfachen Objekte hervor. Aus der Zusammenarbeit von Verstand, Einbildungskraft und Gedächtnis geht die Deduktion der zusammengesetzten Objekte hervor. Nun wird in jeder Erfahrung (Repräsentation) entweder ein *Seiendes* oder eine *Frage* vorgelegt. Daraus ergibt sich die Unterscheidung zwischen Propositionen und Problemen, zwischen *Gegebenem* und *Aufgegebenem*.[51]

In Propositionen sind entweder intuitiv erfaßte oder bereits deduzierte Sachverhalte und ihre Verbindungen gegeben.[52] Da diese Gegebenheiten aufgrund ihrer Evidenz nicht falsch sein können und das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten gewahrt bleibt, müssen sie wahr sein.[53] In einer Proposition kann die *Frage* nach der Wahrheit gar nicht erst aufkommen. Vielmehr ist darin die Wahrheit mit dem Gegebenen mitgegeben, denn eine Proposition legt nur vor, was bereits *bekannt* ist.

In Problemen hingegen steht die Wahrheit eines *Gesuchten* zur Frage.[54] Die Entscheidung dieser Frage setzt voraus, dass in einem Problem, außer dem Gegebenem, ein *Zeichenverhältnis* vorkommt: als Wegweisung für die Entscheidung über die Wahrheit des Gesuchten. Das Gegebene fungiert als Zeichen des Gesuchten und dieses Zeichenverhältnis lenkt den Gang der Deduktion des Gesuchten aus dem Gegebenen. Oder: Das Gesuchte ist zugleich die *wahre Zusammensetzung* und das *Bezeichnete* der bekannten Sachverhalte.[55] Wir werden später sehen, dass es außer dem deduktiven Gebrauch auch einen ‚propositionalen' Gebrauch der Zeichen gibt. Das heißt, die Zeichen dienen nicht nur dazu, von einem Gegebenen zu einem Gesuchten zu führen: Sie können auch Medium der Gebung des Gegebenen sein. Daraus folgt, dass die Verbindung zwischen einem Bezeichnenden und einem Bezeichneten entweder notwendig oder arbiträr sein

51 Regeln 12.27, 13.2-3, *ibid.*: 53-54, 56-57.

52 Dieser etwas eigensinnige Gebrauch des Ausdrucks „Proposition" wird in der Logik von Port-Royal, die auf demselben epistemischen Boden steht wie die *Regulæ*, aufgegeben. Dort wird diesem Ausdruck ihre noch heute gängige Bedeutung eines Urteils zurückgegeben: „Ce jugement s'appelle aussi *proposition*, et il est aisé de voir qu'elle doit avoir deux termes […]". [Arnauld/Nicole (1662): 105.]

53 Siehe Regeln 12.16, 12.19, *ibid.*: 46-47, 48-49.

54 „Wir verstehen aber unter Problemen alles, wobei Wahr und Falsch vorkommen kann." Regel 13.2, *ibid.*: 56.

55 Regeln 12.21, 12.27, 13, *ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann. Als Medium der Deduktion ist die Zeichenrelation notwendig. Als Medium der Proposition jedoch ist sie arbiträr.

Konstitutiv für ein Problem sind jedenfalls (a) ein Bekanntes, (b) ein Gesuchtes und (c) ein Zeichenverhältnis. Und da es sich um ein Zeichenverhältnis im klassischen Sinne handelt, ist die Verbindung zwischen dem Bekannten und dem Gesuchten eine binäre. Die Lösung des Problems kommt ohne die ternäre Inkarnation des Zeichens in einem Mittelbegriff aus und setzt den unmittelbaren deduktiven Vergleich zwischen zwei Außenbegriffen – dem Bekannten und dem Gesuchten – ein. Das binäre Zeichen dient als *Medium des deduktiven Vergleichs*, was soviel besagt wie: Die Bezeichnungsrelation enthält die Möglichkeit der Deduktion. Denn die Materie des Problems wird insofern als Zeichen erfaßt, als in ihr die Bedingungen erkennbar sind, die den Inhalt des Gesuchten eingrenzen.[56]

Beim Übergang von der Materie des Problems zu ihren deduktiv gesuchten Zusammensetzungen geschieht notwendigerweise der Gebrauch von Zeichen. Das heißt: Für den Weg des deduktiven Zusammensetzens, das zu den Haupttätigkeiten der Erkenntnis zählt, ist das binäre Zeichenverhältnis konstitutiv. Deshalb sind die Zeichen keinesfalls nur eine äußere Fassade oder *bloße* Übersetzung des Denkens. Sie gehören vielmehr ins innerste Verhältnis des Denkens: in die Relation des Urteils bzw. der Schlußfolgerung, denn diese beruht *als solche* in einer Relation der Bezeichnung.

Die Zeichen weisen den Weg der Deduktion. Und dieser Weg endet mit einer *bestimmten* Zusammensetzung aus der ganzen Vielfalt möglicher Zusammensetzungen, die von der Ähnlichkeit – als einer chaotisierenden Kraft und Tendenz der Einbildungskraft[57] – vorgelegt werden. Unter allen diesen Zusammensetzungen wählt die Deduktion eine einzige als eine *notwendige* aus. Damit leistet sie nicht nur eine beliebige Zusammensetzung der einfachen Naturen, sondern eine *Affirmation*, d.h. eine *Selektion* dieser Zusammensetzung als einer notwendigen.

Intuition und Deduktion gehören also entgegengesetzten Bewegungen an: Die Intuition ist *Ziel und Ende der Analyse*, die Deduktion hingegen ist der *Beginn der Synthese*. Und die Erkenntnisbewegung bedient sich beider. Sie setzt ein mit einem Vergleich der spontanen Ähnlichkeiten, und der Vergleich endet mit einer analytischen Isolierung der evidenten Identitäten. Am Ende einer Kritik der Einbildungskraft und Analyse der Ähnlichkeit findet die Intuition statt, als ein Augenblick der vollkommenen Durchlässigkeit für die evidenten und einfachen Naturen. Demgegenüber zeigt sich die Deduktion als Beginn einer erneuten Zusammensetzung dieser Naturen.[58] Während die Intuition auf die Evidenz des ein-

56 Siehe Regel 13.9. *Ibid.*: 58.

57 Descartes spricht vom „trügerische[n] Urteil der verkehrt verbindenden Einbildungskraft“ [Regel 3.5, *ibid.*: 10.]

58 Das erste Resultat dieser analytisch-synthetischen Operation ist das Urteil: „Après avoir conçu les choses par nos idées, nous comparons ces idées ensemble; et, trouvant que les unes conviennent entre elles, et que les autres ne conviennent pas, nous

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fachen Objektes trifft, funktioniert die Deduktion als Affirmation des zusammengesetzten Objektes.

Beide, die Analyse der Ähnlichkeit wie auch die deduktive Synthese haben zum Ausgangspunkt den Vergleich von zwei Repräsentationen. Und in beiden Operationen, der Analyse wie auch der Synthese, findet der Gebrauch von Zeichen statt. Daraus kann man zwei unterschiedliche Verwendungen des Zeichens entnehmen. Es gibt eine analytische bzw. artikulatorische Verwendung, in der das Zeichen ein *Objekt* (das Gesuchte eines Problems) hervorhebt. Und es gibt eine synthetische Verwendung, in der das Zeichen eine *Verbindung* (die Repräsentation des Gesuchten durch das Bekannte) erzeugt. Man kann durchaus im Text der *Regulæ* ein feines Schwanken zwischen diesen beiden Verwendungen des Zeichens feststellen. Am Ende von Regel 12.14 wird die Zusammenarbeit des Verstandes mit der Einbildungskraft als eine Tätigkeit des Verstandes bestimmt, in der „er die *Bilder* dessen, was materiell ist, intuitiv erfasst“[59]. Die Figuren der Einbildungskraft sind in diesem Falle Bilder, d.h. Zeichen, die in der Weise einer imitativen Artikulation materielle Objekte herausgreifen. In Regel 12.24 hingegen wird das Gesuchte der Deduktion der Natur des Magneten als eine „Vereinigung von einfachen Naturen“[60] bestimmt. In diesem Falle ist es eine Vereinigung bzw. Verbindung, die von der Materie der Deduktion bezeichnet wird.

In jeder einzelnen Zeichenrelation finden beide Verwendungen statt. Einerseits findet eine analytische Hervorhebung eines repräsentierten Objektes aus einem Geflecht der Ähnlichkeiten statt. Andererseits findet die Verbindung dieser Objektrepräsentation mit einem sie bezeichnenden Element statt, wobei diese Verbindung ihrerseits in Erscheinung treten muss.[61] Somit leistet das Zeichen zwei distinkte Repräsentationen: Repräsentation der Repräsentation eines Objektes und Repräsentation der Verbindung dieser Repräsentationen selbst. Das sind die zwei Momente dessen, was von der Archäologie als die Doppelung der Repräsentation charakterisiert wird. Das Zeichen ist die in sich gedoppelte Repräsentation.

Wenn man die in spontanen Ähnlichkeiten verbundenen Repräsentationen fortgesetzt auseinander trennt, dann stößt man am Ende auf die nicht weiter auflösbaren evidenten Naturen. Diese Naturen sind jedoch keinesfalls im Zustand einer gänzlichen Auflösung, gleichsam in Aggregaten, gegeben, sondern bereits in gewissen primitiven Verbindungen, die ihrerseits intuitiv evident sind. Diese in der intuitiven Erfahrung mitgegebenen Verbindungen sind genau die von der Deduktion zu affirmierenden *notwendigen* Relationen.[62] Denn: Wenn man die

---

les lions ou délions, ce qui s'appelle *affirmer* ou *nier*, et généralement *juger*.“ [Arnauld/Nicole (1662): 105.]

59 Regel 12.14, *ibid.*: 46. (Hervorh. v. Verf.)

60 Regel 12.24, *ibid.*: 52.

61 Siehe den ersten Abschnitt des nächsten Kapitels.

62 Damit beinhaltet die Affirmation eine ihr eigentümliche Wiederholung. Denn die notwendigen Relationen tauchen im Verlauf der Erkenntnisbewegung genau zwei-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Analyse um einen weiteren Schritt fortsetzt, und auch diese Relationen auflöst, d.h. die einfachen Naturen vollständig auseinander trennt, dann wird die Repräsentation dieser Naturen erneut verworren, verundeutlicht. In Regel 12.17 heißt es: Eine Verbindung „ist notwendig, wenn der eine Sachverhalt gewissermaßen in einer solchen Verschlingung in den Begriff des anderen verwickelt ist, dass wir keinen von beiden deutlich vorstellen könnten, falls wir urteilen sollten, sie seien voneinander getrennt."[63]

Eine solche Verundeutlichung beinhaltet aber eine Zurücknahme der in der Deduktion geleisteten Selektion und der bereits vor der Intuition geleisteten Analyse der Ähnlichkeit. Damit wären die Repräsentationen erneut in die anfänglichen, vielfältigen und meist zufälligen Beziehungen eingelassen, was einer Rückkehr der Ähnlichkeiten gleichkäme. Die notwendigen Verbindungen sind also Voraussetzung der Deutlichkeit der in ihnen verbundenen Repräsentationen, Voraussetzung ihrer intuitiven Evidenz. Damit findet in der Deduktion eine affirmative Selektion genau derjenigen Verbindungen der einfachen Naturen statt, die die Bedingungen ihrer deutlichen Vorstellbarkeit (und damit ihrer Evidenz oder, gemäß dem ausdrücklichen Kriterium des späteren Descartes, ihrer Wahrheit) ausmachen. Wir können damit das Zeichen in seinem deduktiven Gebrauch genauer als ein Verhältnis zwischen Problem und Proposition charakterisieren: Ein Problem ist konstituiert, wenn das propositional Gegebene als Zeichen derjenigen Verbindungen funktioniert, die von seiner Gebung vorausgesetzt werden.

Da das Bekannte des Problems Zeichen des Gesuchten ist und den deduktiven Weg zu diesem vorschreibt, tut das Denken gut daran, die Materie des Problems genau zu prüfen und notfalls auf bereits Bekanntes zu reduzieren.[64] Ein Denken, das dies unterlässt, ist einem übereifrigen Diener vergleichbar, der „überstürzt losrennte, ohne seinen Auftrag erhalten zu haben und ohne zu wissen, wohin zu gehen ihm befohlen wurde."[65] Die notwendige Deduktion hält sich an den *Auftrag* der Zeichen, die ihr *befehlen*, *wohin* sie gehen soll, um beim Gesuchten anzukommen.

---

mal auf: einmal als Resultat der deduktiven Erkenntnis; einmal als Objekt der Intuition und der Erkenntnis vorausgehende Seinsstruktur. Die resultierende (notwendige) Verbindung wiederholt das originäre Sein der Verbindung. In strenger Entsprechung dazu nimmt ebenfalls die Ordnung genau zwei Positionen im Verhältnis zum klassischen Ordnungswissen ein. Einerseits ist sie das, was man „in einem konzertierten Wissen errichten" kann [OD: 271] und was als Resultat aus der Anstrengung des Wissens hervorgeht. Andererseits aber ist die Ordnung „auf fundamentalere Weise der Raum, in dem jedes Wesen zur Kenntnis [kommt]". [OD: 271-272.] Damit stellt „die klassische Metaphysik sich genau in jene Distanz der Ordnung zur *Ordnung*, der Klassifizierungen zur *Identität*, der natürlichen Wesen zur *Natur*, kurz: der Perzeption (oder der Einbildungskraft) der Menschen zum Verstand und zum Willen Gottes." [OD: 271-272/MC: 231 (m).]

63 Regel 12.17, *ibid.*: 47.

64 Regel 13, *ibid.*

65 Regulae 13.8, *ibid.*: 58.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aufgrund dieser innigen Verbindung zwischen dem Problem und dem Zeichenverhältnis kann man die Problemarten anhand der in der Erkenntnis vorkommenden Zeichenarten unterscheiden.[66] Man kann erstens die Sachen aus den Wörtern deduzieren. Das sind Probleme der Benennung, im Wesentlichen also *Sprachprobleme*. Es gibt zweitens noch *Sachprobleme* wie in der Physik, in der die Ursachen aus den Wirkungen, oder der Ingenieurskunst, in der umgekehrt die Wirkungen aus den Ursachen deduziert werden. Zu den Sachproblemen gehören aber auch alle mathematischen Fragestellungen.

Das Gegebene der Sprachprobleme sind die Namen. Das Gegebene der Sachprobleme der Physik hingegen sind die Wirkungen als Zeichen ihrer Ursache, verstanden als „diejenige Vereinigung schon bekannter Dinge oder Naturen […], die eben die Wirkungen hervorbringt […]“[67] . Wir begegnen hier erneut der Doppelfunktion des Zeichens. Wenn das propositional Gegebene der Sprachprobleme analysiert wird, liegen uns die Namen als Zeichen von Objekten vor. Wenn die Materie eines physikalischen Problems analysiert wird, liegen uns die Zeichen notwendiger Verbindungen vor. Das Eigentümliche des physikalischen Problems ist aber, dass seine Materie aus Naturen bestehen kann, die untereinander nicht unmittelbar vergleichbar sind. Die Vergleichbarkeit dieser Naturen muss erst durch den Einsatz von Zeichen gesichert werden.[68] Das Gegebene der Sachprobleme ist in diesem Falle seinerseits Bezeichnetes, d.h.: im Medium der Zeichen Gegebenes. Welche Hilfsmittel der Erkenntniskraft (des *ingeniums*) sorgen also dafür, dass die Materie des Problems überhaupt erst gegeben wird? Zu diesen Mitteln zählen außer der Intuition noch die Einbildungskraft mit ihren Bildern, und im Allgemeinen überhaupt die Kraft der Zeichen.

Die Materie des Problems ist also im genannten Fall der Sachprobleme insofern bekannt, als sie ein erst durch Zeichen Gegebenes ist. Das intuitiv Erfaßte fungiert hier als Zeichen der Materie des Problems. So werden z.B. die Figuren der Einbildungskraft vom Verstand ausnahmslos *als* Abdruck dessen aufgenommen, was die Reizung der äußeren Sinne bewirkt. Sie werden nicht *als solche* genommen, sondern als bloße Bilder der äußeren Gegenstände.[69] Eben deshalb

66 Regel 13.4-5, *ibid.*: 57.

67 Regel 14.1, *ibid.*: 61.

68 Siehe Abschnitt 3.1 dieses Exkurses. In diesem Sinne gehen die Sprachprobleme den Sachproblemen voraus.

69 Dass die Einbildungen (Figuren der Einbildungskraft) als Zeichen der äußeren Perzeptionen erscheinen, ist nur ein bestimmter Fall eines ganzen Gewimmels zeichenartiger Relationen, die den Raum des klassischen Wissens durchdringen: „[…] sobald eine Repräsentation mit einer anderen verbunden ist und in sich selbst diese Verbindung repräsentiert, existiert ein Zeichen. Die abstrakte Idee bezeichnet [signifie] die konkrete Perzeption, von der sie gebildet worden ist (Condillac); die allgemeine Idee ist nur eine besondere Idee [idée singulière], die den anderen Ideen als Zeichen dient (Berkeley); die Einbildungen [imaginations] sind Zeichen der Perzeptionen, aus denen sie hervorgegangen sind (Hume, Condillac); die Empfindungen [sensations] sind Zeichen voneinander (Berkeley, Condillac); und schließlich können die Empfindungen selbst (wie bei Berkeley) die Zeichen dessen sein, was Gott

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

können diese Figuren ohne weiteres zu arbiträren Zeichen umfunktioniert werden, indem sie von ihrer natürlichen Verbindung zu den äußeren Gegenständen abgetrennt und zur Darstellung beliebiger Gegenstände verwendet werden.[70] In Regel 12.6 führt Descartes vor, wie die Unterschiede der Farben mit Hilfe von Figuren der Einbildungskraft dargestellt werden können. Aber nicht nur für Farben, sondern für alles Erdenkliche kann man diese Figuren als Zeichen verwenden, „da die unendliche Vielheit der Figuren sicherlich ausreicht, um alle Unterschiede der Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmungen auszudrücken."[71] Letztlich gehört es zu den vornehmsten Zielen der *Regul*æ, die Einbildungskraft als Hilfsmittel der Erkenntnis im Sinne eines Bezeichnungsapparates aufzuweisen. In Regel 14 wird im Sinne dieses Aufweises ein komplexer Bezeichnungsvorgang erläutert: der Vorgang des Messens und Aufzeichnens, der dazu führt, dass nicht mehr intuitiv evidente Sachverhalte unmittelbar vorliegen, sondern nur noch Zahlen und Figuren als Zeichen der Materie physikalischer Probleme.

13.2 Ordnung und Diskurs

Zeichen sind also einerseits das Medium, in dem die Materie eines Problems gegeben ist: ein Medium, durch das die Vergleichbarkeit der bekannten Daten des Problems gesichert wird. Zeichen sind aber andererseits das Medium des deduktiven Vergleichs, des Übergangs von den bekannten Naturen zu ihrer Zusammensetzung. Diese Distinktion zwischen den zwei ineinander verschränkten Grundfunktionen der Zeichen entspricht in den *Regulæ* der Unterscheidung zwischen Intuition und Deduktion: Einerseits wird eine intuitiv erfaßte Natur – Figur, Ausdehnung, Zahl usw. – nicht als eine solche genommen, sondern als Imitation und Zeichen eines intuitiv nicht erfassbaren äußeren Objektes; andererseits bezeichnet das Zeichen kein *Objekt* im engeren Sinne des Wortes, sondern eine notwendige deduktive *Verbindung*. Im Falle der sprachlichen Zeichen entspricht diese Distinktion der Grundunterscheidung der Allgemeinen Grammatik zwischen Nomen und Verb. Denn einerseits bezeichnen die Nomina, als Medium der Gebung des Bekannten, die Objekte des Geistes. Andererseits bezeichnet das Verb „sein", als Medium der notwendig-wahren Zusammensetzung des Bekannten, eher eine Verhaltensweise (manière) des Geistes[72]: die Affirmation. Das, wovon

uns sagen will, was aus ihnen gewissermaßen die Zeichen einer Gesamtheit von Zeichen machte." [OD: 100/MC: 79 (m).]

70 Jean-Luc Marion [Marion (1981): 236-239] bezeichnet dieses als die Theorie bzw. das Verfahren der *Figuration*, die aus dem Doppelverfahren der Abstraktion und Transkription besteht. Wobei man nicht aus dem Auge verlieren darf, dass selbst das Abstraktionsverhältnis als Repräsentationsverhältnis zu fassen ist. Die abstrakte Figur repräsentiert den Gegenstand. Die Figur der Krone repräsentiert und imitiert die faktisch gegebene Goldkrone. Was Marion Figuration nennt, ist also letztlich in der Imitation, und damit in der allgemeinen Seinsweise der Zeichen verwurzelt.

71 Regel 12.6, *ibid.*: 41.

72 Arnauld/Lancelot (1676): 95.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

affirmiert wird, ist das Subjekt eines Satzes. Das, was affirmiert wird, ist das Attribut eines Satzes.[73] Folglich beinhaltet die Affirmation, die in der Selektion des Subjektes als eines Seienden besteht, notwendigerweise auch die Funktion der Attribution, d.h. der Anfügung eines Attributs an das Subjekt. Das Verb „sein" bezeichnet also nicht ein Objekt des Denkens, sondern genau dieses Gemisch aus Affirmation und Attribution.[74]

Diese einander entsprechenden Distinktionen zwischen Objektbezeichnung und Relationsbezeichnung, Intuition und Deduktion, Nomen und Verb resultieren, archäologisch gesprochen, aus dem Bruch der klassischen Episteme mit dem ternären Denken der Renaissance. An die Stelle des ternären Syllogismus, der auf einem für sich gesonderten Medium (Mittelbegriff) beruht, tritt die klassische Reihenordnung, die den unmittelbaren binären Vergleich voraussetzt. In beiden, dem Syllogismus sowie der Ordnung, ist die Verbindung der Terme zugleich ein Bezeichnungsverhältnis.

Doch das ternäre Denken der Renaissance unterscheidet nicht zwischen Intuition und Deduktion. Hier handelt es sich weder um eine intuitive Erkenntnis von Identität noch um eine deduktive Erkenntnis von Differenz (als Nebeneinander und Zusammensetzung unterschiedlicher Identitäten). Es geht vielmehr um eine divinatorische Erkenntnis von Verhältnissen, bei der Identität und Differenz noch ungeschieden sind. Demnach folgt jede Erkenntnis zeichenartigen Verweisungsverhältnissen unter den Dingen und besteht im Auflesen von Ähnlichkeiten. Die Seinsweise der Zeichen und die Seinsweise der Dinge sind ununterscheidbar, ebenso wie die Bewegung des Denkens und die Bewegung der Bezeichnung: Die Signaturen verweisen auf das Verborgene, das Verborgene erschließt sich aus den Signaturen.

In der klassischen Epoche hingegen sind die Ähnlichkeiten in Identitäten und Unterschiede auseinandergefallen. Damit fällt das Denken in Intuition und Deduktion auseinander und die Seinsweise der Zeichen wird zwischen den zwei genannten Funktionen aufgeteilt. Die größte Unterscheidung – „la plus grande distinction de ce qui se passe dans nostre esprit"[75] – ist diejenige zwischen dem Objekt unseres Denkens und der Form oder Handlungsweise („la forme ou la manière") unseres Denkens, deren wichtigste Unterart das Urteil („jugement") ist[76]. Deshalb wird in der Allgemeinen Grammatik der Unterscheidung zwischen Nomen und Verb ein solches Gewicht beigemessen. Diese Unterscheidung leistet nichts Geringeres als

73 „[…]que le jugement que nous faisons des choses (comme quand je dis, *la terre est ronde*) enferme necessairement deux termes, l'un appellé sujet, qui est ce dont on affirme, comme, *terre*; & l'autre appellé attribut, qui est ce qu'on affirme, comme *ronde*: Et de plus la liaison entre ces deux termes, qui est proprement l'action de nostre esprit qui affirme l'attribut du sujet." [*Ibid.*: 94-95.] Genau genommen, ist es diese „liaison", als ein Gemisch aus Attribution und Affirmation, die von dem Verb „sein" bezeichnet wird.

74 Siehe OD: 131 ff.

75 *Ibid.*: 29.

76 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine Kritik und Zurückweisung des Renaissance-Denkens. Deshalb wird in der Grammatik von Port-Royal die eigene Verbtheorie von allen vergangenen Verbtheorien emphatisch abgesetzt. Und deshalb wird darin Scaliger, dem Renaissance-Grammatiker, zum Vorwurf gemacht, dass er in seiner Definition des Verbs nicht vermocht habe, zwischen Nomen und Verb reinlich genug zu trennen.[77]

Die fundamentalen Distinktionen des klassischen Wissens, zu denen auch diejenige zwischen Nomen und Verb gehört, gestatten uns eine erste Einsicht in den epistemischen Zusammenhang zwischen dem kartesischen Ordnungsbegriff und dem Diskursbegriff der Allgemeinen Grammatik. Die kartesische Reihenordnung der Repräsentationen beginnt mit intuitiv evidenten absoluten Sachverhalten und setzt sich anhand der aus ihnen deduzierbaren respektiven Naturen fort.[78] Die Sachverhalte jeder Stufe dieser Ordnung sind aus denen der vorhergehenden deduzierbar, womit sich die Ordnung als eine ununterbrochene Kette von Deduktionen erweist. Gleichzeitig aber dürfen die Sachverhalte jeder Stufe als die Materie eines Problems und damit als Zeichen der aus ihnen deduzierbaren Sachverhalte der nächsten Stufe angesehen werden. Folglich ist die Reihenordnung nicht nur eine Kette der Deduktionen, sondern zugleich eine Abfolge immer komplexerer Zeichenketten. Auf jeder Stufe dieser Abfolge findet eine Zusammensetzung mit den Zeichen aus der vorhergehenden Stufe statt, und im Falle der Sprachzeichen ergeben sich im Fortgang der Ordnung immer komplexere Zusammensetzungen aus Wörtern, d.h.: Urteils- bzw. Schlußsätze. Damit zeigt sich, dass der wahrheitsfähige Diskurs nichts anderes ist als eine Reihenordnung aus Wörtern, die evidente Sachverhalte benennen, und Sätzen, in denen sich diese – anhand des Verbs „sein" – in notwendiger Weise zusammengesetzt finden.[79]

Das klassische Wissen, das sich als Herstellung von Ordnung betätigt, bedient sich eines Diskurses, der seinerseits bereits Ordnung ist. Wir werden im nächsten Kapitel sehen, dass zwischen diesen beiden Ordnungen – der kartesischen Reihenordnung im Allgemeinen und der Ordnung des Diskurses im Besonderen – eine eigene und spezifische Ordnungsrelation besteht. Im Lichte dieser Ordnungsrelation wird von einer Deduzierbarkeit des Diskurses die Rede sein. Es ist die Aufgabe der Allgemeinen Grammatik, diese Ordnungsrelation freizulegen, insofern der Sprache im klassischen Zeitalter – als Medium des Wissens – ein abgeleiteter Status zukommt, hat diese Freilegung den Charakter einer Deduktion. Die herrschende Grammatik der Klassik ist somit eine allgemeine *und* begründende: grammaire générale *et* raisonée.

Damit können wir – anhand dieses Bogens von den *Regulae* bis hin zur Grammatik von Port-Royal – eine erste Charakterisierung der Seinsweise der klassischen Sprache erproben. Diese Sprache, aufgefaßt als diskursive Reihenordnung, ist das Medium des Wissens im Dienste einer Kritik der Ähnlichkeit,

77 *Ibid.*: 98-99.

78 Regel 6.2-4, Descartes (1972):17-18.

79 Im Abschnitt über das Sprachviereck des nächsten Kapitels wird der Diskurs u.a. in diesem Sinne, als ein Zusammenspiel aus Verb und Nomen, ausführlicher behandelt.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verstanden als Unterscheidung zwischen Identität und Differenz. Im nächsten Kapitel werden wir – im Ausgang von dieser ersten Kennzeichnung – die Seinsweise des klassischen Diskurses ausführlicher herausarbeiten. Damit nehmen wir erneut den Faden unserer *réécriture* auf.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kapitel 5: Der klassische Diskurs als *Medium* der Erkenntnis

14. Einleitung

Eine fundamentale Differenz an der Schwelle zur Klassik eröffnet die Möglichkeit der Seinsweise des klassischen Zeichens. Diese Differenz erscheint als Riss im universellen Faden der Ähnlichkeit, als eine plötzliche Offenheit und Problematisierbarkeit der Seinsweise der Signaturen als Schrift der Welt. Gleichzeitig aber funktioniert diese Differenz als die neue Wissensfigur der Repräsentation und als Boden der Möglichkeit des klassischen Zeichens. Insgesamt manifestiert sich die Differenz zwischen den Epochen als eine für das klassische Wissen entscheidende *Differenzierung* der Ähnlichkeit, d.h.: als eine Reihe der Unterscheidungen, die an die Stelle der Ähnlichkeit tritt.

In der klassischen Epoche ist die Ähnlichkeit nicht mehr die tragende Figur des Wissens, sondern eher Ausgangspunkt und Materie einer *ersten Unterscheidung*, aus der eine Reihe weiterer Unterscheidungen folgen kann. Diese erste Unterscheidung, die jetzt als epistemisch fundamentale Figur an die Stelle der Ähnlichkeit tritt, ist diejenige zwischen Identität und Differenz. An die Stelle des ternären Fluktuierens zwischen den wesensähnlichen Elementen tritt ein *identisches* Element als Substitut (Repräsentation) eines anderen von ihm *differenten* Elements. Daraus erst können weitere Distinktionen wie Geist/Materie, Wissenschaft/Handwerk, Intuition/Deduktion, Nomen/Verb usw. hervorgehen[1].

1 Das Cogito-Ich ergibt sich aus der Distinktion zwischen Geist und Materie, die ihrerseits die Distinktion zwischen Identität und Differenz voraussetzt. Die fundamentalste aller Distinktionen ist, wie gesagt, diese letztere zwischen Identität und Differenz. Sie ist in jeder Art der Offenbarkeit des Seins – Empfindung, Gefühl, Gedanke usw. – als die Figur der Repräsentation verfaßt, in der eine bestimmte Identität als Substitut einer von ihr differenten Identität funktioniert. Ausgangspunkt einer archäologischen Lektüre des klassischen Wissens ist folglich das binäre Repräsentationsverhältnis, das in einer konstitutiven Verschränkung mit dem Zeichenverhältnis steht. Das heißt jedenfalls, dass die Archäologie – im Unterschied zur gewöhnlichen Philosophiegeschichte – nicht vom kartesischen Cogito ausgeht: „Merkwürdigerweise habe ich innere Erkenntnisstrukturen beschreiben können, ohne mich jemals auf das Cogito zu beziehen […]“ [SW: 19.] Das Cogito-Ich ist eine einfache Substanz und kann deshalb keine Relation beinhalten, auch nicht die Zeichenrelation. Daher ist es

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Distinktionen definieren, unter dem allgemeinen Titel „Analysis“, den Raum der neuen Erkenntnis. An der Schwelle zwischen der Renaissance und der Klassik tritt die Analysis als epistemisches Ereignis in Erscheinung. [2]

---

im Ausgang vom Cogito-Ich nicht möglich, die Zeichen in ihrer Seinsweise zu fassen. Archäologisch gesehen ist der ‚Grund‘ des klassischen Diskurses also weder das Cogito-Ich noch das Cogito, sondern die Figur der Repräsentation und ihre Doppelung im Zeichen. Damit erscheint die ‚reine‘ Repräsentation des „Ich denke“ – das Denken des Denkens in seinem dünnsten Objektbezug – als Einschränkung und Besonderung der allgemeinen Seinsweise der Zeichen. Das Zeichenverhältnis im Allgemeinen ist ein in sich gedoppeltes Verhältnis der Repräsentation zwischen zwei distinkten Repräsentationen. Im „Ich denke“ hingegen liegt eine Repräsentation vor, die dadurch ausgezeichnet ist, dass sie sich selbst (im allgemeinsten Sinne als Repräsentation) zum Objekt hat. Diese Repräsentation repräsentiert also in einer reflexiven Rückwendung sich selbst und ergibt somit eine unendliche Spiegelung. Deshalb erscheint sie als das Verhältnis der Selbstbezeichnung eines Zeichens, und das heißt: als ein vollkommen gewisses Zeichenverhältnis. Auch das „Ich denke“ ist also nicht das rein Gedankliche, wie es gemeinhin angenommen wird, sondern wesentlich zeichenhaft. Da das Zeichenverhältnis, als ein in sich gedoppeltes Repräsentationsverhältnis, sowohl aus der Welt der denkenden, wie auch der Welt der ausgedehnten Dinge herausgefallen ist, eignet ihm weder die Gewißheit des Geistigen, noch die Wahrscheinlichkeit des Körperlichen. Es hat einen Status inne, der notwendigerweise und i. A. zwischen den Polen der Natürlichkeit und Arbitrarität, der Gewißheit und Wahrscheinlichkeit usw. schwankt. [Siehe OD: 92.] Deshalb bedarf das klassische Denken eines Grundes der Gewißheit aller Zeichenverbindungen. Das Cogito, als ein besonderer Fall der Zeichenverbindung im Allgemeinen, gibt einen solchen Grund ab. Wegen dieser seiner Gewißheit findet es sich von allen anderen Zeichenverbindungen rigoros abgesondert: als Extremum und Grund ihrer Gewißheit.

Dabei vermag das Cogito allerdings nur den *Grund der Gewißheit*, nicht aber den *Grund der Existenz* der Zeichen abzugeben. Dieser ist mit der Repräsentation und ihrem notwendigen Bezug zum Sein gegeben. Man sieht hier bereits den Unterschied zum Ansatz etwa von J.-L. Nancy [Nancy (1979): 123] oder J.-M. Beyssade [Beyssade (1979): 250], die eine konstitutive Abhängigkeit des Cogito von einer ihm vorausgehenden Sprache bzw. Sprechhandlung feststellen. Folgerichtigerweise mündet ein solcher Ansatz in die aporetische Deutung J.-L. Marions [Marion (1981): 393-94], wonach der Status des Cogito in einer fundamentalen Unentschiedenheit zwischen Prinzip und Folge schwankt. Man erkennt in dieser Aporie den Effekt einer Rückprojektion des anthropologistischen Denkens, das durch die Doppelung des Menschen als eines zugleich Fundamentalen und Positiven bedingt ist. Diese Ansätze beruhen auf der anthropologistischen Scheidung zwischen Sein und Bedeutung, zwischen dem dinglichen Sein und den transzendentalen Handlungen der Bedeutung. Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung gibt es nur die zwei Möglichkeiten: Entweder stiftet das Sein des Cogito-Bewußtseins die Bedeutungen des Diskurses, oder es wird seinerseits im Ausgang von diesen Bedeutungen konstituiert. Dagegen entdeckt die Archäologie als Fundament des klassischen Diskurses nicht das *Cogito-Bewußtsein*, sondern die *Wissensfigur der Repräsentation*: Was existiert, ist repräsentierbar und was repräsentierbar ist, ist – gemäß der semontologischen Regel der Doppelung der Repräsentation – auch diskursivierbar. Das klassische Wissen generiert keine gesonderte Theorie der Bedeutung. Das Sein und die Bedeutung, die gemäß einer anthropologistischen Denkdisposition auseinanderfallen müssten [siehe Teil III, Kapitel 6 dieser Arbeit], kommunizieren hier miteinander in der Transparenz der Repräsentation und ihrer Doppelung. Das Cogito ist nichts anderes als ein

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Man kann das klassische Zeichen als ein Glied dieser Distinktionen-Reihe betrachten. Das Zeichen existiert wesentlich als Analysis, das heißt: als Kritik und Transformation der Signaturen. Denn es leistet gleichzeitig eine innere Spaltung der Ähnlichkeit und eine Abspaltung seiner selbst von der Welt. Es existiert einerseits als Unterscheidung zwischen einem Bezeichnenden und einem Bezeichneten.[3] Andererseits beruht es auf einer Unterscheidung zwischen sich selbst als Zeichen und der Welt der Dinge.

Wir haben im Kapitel 3 die maßgebliche Differenz an der Schwelle zur Klassik unter dem Titel „Das Gelächter der Repräsentation" (Abschnitt 9) charakterisiert. Es handelte sich dabei um eine *semontologische Differenz*, was soviel heißt wie eine ontologische Differenz zwischen dem Sein des Zeichens und dem Zeichen als Seiendem: als Quelle der Zeichenexistenz. Diese bekundet sich an der Schwelle zum klassischen Zeitalter als eine plötzliche, d.h. ereignishaft eintretende Öffnung und Offenheit der Seinsweise der Signaturen, die erst den ontologischen Spielraum freigeben, in dem sich die Seinsweise des klassischen Zeichens ereignen kann.

Auch die Seinsweise der klassischen Sprache, die ein Sonderfall der allgemeinen Seinsweise des klassischen Zeichens ist, ereignet sich im Raum dieser fundamentalen Differenz. Deshalb muss man im Vorfeld einer Ontologie der klassischen Sprache diese ihr vorausgehende Differenz charakterisieren, so wie dies im Kapitel 3 dieser Arbeit geschehen ist. Diese Charakterisierung bestimmt die Gangart der nun folgenden Ausführungen, das heißt: die Schrittfolge der darin vorgenommenen Freilegung der Seinsweise der klassischen Sprache. Der *erste* dieser Schritte weist die allgemeine Seinsweise des Zeichens als Doppelung der Repräsentation auf. Zum Zeichen im Allgemeinen gehört aber auch das Sprachzeichen. Der *zweite* Schritt der Freilegung offenbart deshalb die von der Repräsentation deduzierbare Seinsweise der klassischen Sprache: den *Diskurs*[4],

---

Extremum der „Klarheit und Deutlichkeit", d.h. der Transparenz (oder, was auf dasselbe hinausläuft: der Gewißheit) dieses „commerciums".

2 Die Umkehrung der Analysis ist die Synthesis, und erst das Zusammenspiel aus Analysis und Synthesis konstituiert die allgemeine Ordnungswissenschaft der *mathesis*. Unter den Elementen der Sprache ist es das Nomen, das eine Analysis und das Verb (sein), das eine Synthesis der Repräsentationen leistet. Deshalb sind Nomen und Verb, gerade in ihrem fundamentalen Unterschied [siehe dazu Kapitel 4, Abschnitt 13.2 dieser Arbeit], notwendige Konstituenten des Diskurses, sofern dieser eine spontane und „am wenigsten verabredete" [OD: 287] Ordnungswissenschaft ist.

3 Als Form dieser Unterscheidung zwischen der bezeichneten und der bezeichnenden Repräsentation, ist das Zeichen zugleich auch Medium ihrer Vergleichbarkeit, wie wir es im letzten Kapitel erläutert haben. Das Zeichen als Analysis und Medium in einem: Durch die von ihm getroffene Unterscheidung hindurch wird der gegenseitige Bezug des Unterschiedenen aufrechterhalten.

4 Darin wird auch mehrfach auf den grundlegenden Unterschied zwischen Diskurs und Sprache hingewiesen: dem Diskurs im klassischen Sinne und der Sprache *als Objekt* philologisch-linguistischer Wissenschaft in der Epoche des Menschen. In

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sowie, als dessen epistemisches Korrelat, die Allgemeine Grammatik als Theorie und Gesetzmäßigkeit des Diskurses in einem. Ein *dritter* und letzter Schritt dieser Freilegung geht auf die vier ineinander greifenden Segmente dieser allgemeinen Theorie ein. Diese beziehen sich erstens auf das Verb und die *Proposition* als minimale Einheit des klassischen Diskurses; zweitens: die *Artikulation* oder Rasterung der Repräsentation mit Hilfe des analytischen Mittels der Namen; drittens: den Vorgang der ursprünglichen *Bezeichnung* sowie die Etymologie der archaischen und universellen Wurzeln, aus denen die Genealogien der tatsächlichen Sprachen hervorgehen; viertens: die rhetorische Abweichung bzw. *Derivation* der empirisch vorkommenden Namen der überlieferten und noch aktuellen Sprachen im Ausgang von den ursprünglichen Wurzeln. Diese vier Segmente der allgemeinen Theorie der Sprache fügen sich zu einem Viereck, womit sich ein Bild der allgemeinen Seinsweise der klassischen Sprache ergibt.

Man muss beachten, dass der Gesamtraum des so gekennzeichneten Seins der klassischen Sprache von der Figur der Repräsentation getragen ist. Deshalb ist im

---

wiefern die Archäologie selbst diese Auffassung der Sprache als Objekt, die für die unterschiedlichsten Typen nachklassischer Sprachwissenschaft maßgeblich geworden ist, im Rahmen ihrer sprachontologishen Fragestellung kritisch zurücknimmt, geht aus der folgenden Bemerkung Foucaults im Zusammenhang seiner Besprechung des Themas des Sprachursprungs bei J. P. Brisset hervor: „Der Urzustand der Sprache war also 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 dem Silben und elementaren Lautfolgen war das endlose Gemurmel des Gesagten. *Schon lange vor der Sprache wurde gesprochen.*“ [„Sieben Thesen über den siebten Engel“, Foucault (1970), *Schriften II*, Nr. 73: 21f. (Hervorh. v. Verf.)] Hier geraten Brissets Theorie vom Sprachursprung und die Sprachauffassung der Archäologie selbst in eine unentwirrbare Mischung. [Siehe Kapitel 12, Abschnitt 43.2 der vorliegenden Arbeit.] Im Unterschied dazu leitet Heidegger den von ihm kritisierten Begriff der Grammatik vom griechischen Denken ab, dem ein Verständnis von Sprache als *Objekt* innewohnt und der unterschiedslos bis in die Gegenwart herrschend geblieben ist. „Die herrschende Vorstellung von den einzelnen Sprachen und der Sprache überhaupt wird uns durch das vermittelt, was man *Grammatik* nennt. Darunter verstehen wir die Lehre von den Elementen und Gefügen und Gefügeregeln einer Sprache; aufgelöste Satzgruppen, herausgelöste einzelne Wörter; diese in Silben und Buchstaben, *γράμμα*, daher der Name.“ [„Vom Wesen der Wahrheit“ in Heidegger (1933): 102.] Diese Auffassung von Grammatik entspricht Punkt für Punkt dem Grammatikverständnis der vergleichenden Philologie, die sich infolge des Zusammenbruchs der Allgemeinen Grammatik und im Rahmen des anthropologistischen Wissens konstituiert und der die Sprache evidentermaßen als *Objekt* gilt. [Siehe Kapitel 9 dieser Arbeit.] Damit erscheint dieses von Heidegger unterstellte und kritisierte traditionelle Grammatikverständnis als eine Rückprojektion der wesentlich nachklassischen Sprachauffassung der vergleichenden Philologie, die er unterschiedslos als die herrschende Auffassung seit Platon und Aristoteles ins Visier nimmt.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zweiten Abschnitt dieses Kapitels von einer *Deduktion* des Diskurses die Rede. Die Fundamentalfigur der Repräsentation, die bereits von ihrer Existenz her eine Kritik der Ähnlichkeit und eine Differenzierung der Signaturen leistet, ist aber nichts anderes als der epistemische Niederschlag der genannten Diskontinuität: der semontologischen Differenz zwischen den Epochen der Renaissance und der Klassik.[5] Anders gesprochen: Der Epochenbruch, verstanden als semontologische Differenz, ergibt erst die Fundamentalfigur der Repräsentation, aus der dann die genannten Distinktionen, darunter die Seinsweise der Sprachzeichen, hervorgehen. In diesem Sinne gebührt der semontologischen Differenz ein archäologischer Vorrang gegenüber einer Ontologie der klassischen Sprache. Dieser Vorrang etabliert sich über die Figur der Repräsentation. Die ontologische Abhängigkeit der klassischen Sprache von der Repräsentation wird im Folgenden als die *Deduktion des Diskurses* expliziert.

Wozu aber soviel Aufhebens um eine Ontologie der klassischen Sprache? Für den Zweck unserer Arbeit ist eine Herausarbeitung dieser Ontologie insofern unentbehrlich, als es ihre historischen Transformationen sind, aus denen sich die sprachontologische Eigenart der Archäologie selbst ergibt. Die Problematik sowohl des klassischen Denkens, das sich in der Gestalt der Repräsentation meldet, als auch des klassischen Zeichens, das als eine innere Spiegelung oder Doppelung der Repräsentation funktioniert, ist keinesfalls nur von antiquarischem Interesse. Insofern sie in transformierter Gestalt in den diversen Strukturalismen und Formalismen[6] des zwanzigsten Jahrhunderts erneut auftaucht, gehört sie vielmehr

5 Somit erscheint die Figur der Repräsentation als eine *nichtpositive Affirmation*, das heißt, als eine Affirmation des Nichtseins der Ähnlichkeit oder des *Seins der Differenz*, die an der Schwelle zwischen den Wissenswelten der Renaissance und der Klassik als Riss im universellen Faden der Ähnlichkeit in Erscheinung tritt. [Siehe Kap. 14 dieser Arbeit.]

6 Bei den darin vertretenen Zeichenauffassungen wird ausnahmslos zwischen einem Signifikanten und einem Signifikat unterschieden. Das Zeichen ist somit ein binäres Verhältnis der Repräsentation eines Signifikats durch einen Signifikanten. Diese Unterscheidung, die von Saussure getroffen wurde, zeigt das Ereignis einer seltsamen „Wiederkehr" der klassischen Binarität an. „Es war wohl […] notwendig, dass bei der Wiederentdeckung des Projekts einer allgemeinen Semiologie Saussure eine Definition des Zeichens gegeben hat, die „psychologisch" hat erscheinen können (Verbindung eines Begriffs und eines Bildes): Tatsächlich entdeckte er da erneut die klassische Bedingung dafür, die binäre Natur des Zeichens zu denken." [OD: 102/MC: 81 (m).] Doch die Tatsache dieser Entdeckung impliziert keineswegs eine bloße Wiederholung der klassischen Seinsweise der Zeichen und der Sprache. Denn, im Unterschied zur wesentlich kartesischen Analyse der Grammaire générale, betrachtet „die Saussuresche Linguistik die Sprache nicht als eine Übersetzung des Denkens und der Repräsentation […]: sie betrachtet sie als eine Form der Kommunikation." [„Linguistik und Sozialwissenschaften", Foucault (1969), *Schriften* I, Nr. 70: 825.] Bereits in seinen Anagrammen, vor seinem bahnbrechenden Cours, bestimmt Saussure den Diskurs als Kommunikation: Die Folge der Wörter der Sprache „wird einem menschlichen Wesen nie etwas anzeigen, wenn ihm nicht ein anderes menschliches Wesen, das sie ausspricht, etwas damit bezeichnen (signifier) will." [J. Starobinski (1980): 8-9.] In der klassischen Epoche dagegen ist die

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zum historischen Problem-Umfeld der Archäologie selbst. Diesem Problemfeld gegenüber bestimmt die Archäologie sich selbst als Kritik der Repräsentation.[7]

Sprache „das konkrete Band von der Repräsentation zur Reflexion. Sie ist nicht sosehr das Instrument der Kommunikation der Menschen untereinander wie der Weg, auf dem die Repräsentation notwendig mit der Reflexion kommuniziert". [OD: 120/MC: 98 (m).] Wenig später als Saussure entdeckt auch der junge Wittgenstein die Binarität des Zeichens: „Die Möglichkeit des Satzes beruht auf dem Prinzip der Vertretung von Gegenständen durch Zeichen" [*Tractatus* 4.0312, Wittgenstein (1921): 37.] Aber auch für Wittgenstein sind Sprache und Kommunikation wesentlich mit einander verschränkt: „Der Begriff der Sprache […] liegt im Begriff der Verständigung." [Wittgenstein (1969): 193.]

7 Die näheren Züge dieser archäologischen Repräsentationskritik sollen im weiteren Verlauf unserer Wiederschreibung sichtbar werden. Damit stellen wir uns allerdings in einen deutlichen Abstand zu Manfred Franks Einschätzung, nach der die Archäologie eine unkritische Übernahme des „Repräsentationsmodells" und somit Beispiel eines vormodernen bzw. vorkritischen Denkens sein soll. [Frank (1984): 160.] Diese Einschätzung erscheint uns in ihrer ganzen Arglosigkeit als der Endpunkt einer Kette von Vermengungen. Frank verwechselt zuerst die klassische *Repräsentation* mit dem postklassischen *Bewusstsein*. Damit muss die Doppelung der Repräsentation als eine proto-fichteanische Selbstreflexivität des Bewusstseins erscheinen. Daraus wiederum ergibt sich eine Reihe von Kontinuitäten. An die Stelle des großen epistemischen Bruchs gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts tritt eine schleichende, d.h. evolutionäre Kontinuität zwischen den klassischen Erkenntnistheorien (bzw. „Ideologien") und den Subjektphilosophien des Deutschen Idealismus [*Ibid.*: 164, 179]. An die Stelle von Foucaults Unterscheidung zwischen dem immanent-objektiven Sprachsystem der strukturalen Linguistik und dem logisch-grammatikalischen Funktionieren des klassischen Diskurses – in der gleichen Einleitung zur Allgemeinen Grammatik [„Einleitung", Foucault (1969), *Schriften I*, Nr. 60: 932-934, siehe unsere Ausführungen weiter unten], die Frank ja auch rezipiert – tritt eine Kontinuität zwischen Saussure und der Allgemeinen Grammatik, die der Archäologie als eines ihrer Ergebnisse unterstellt wird [Frank (1984): 158-159]. Schließlich tritt an die Stelle des Unterschiedes zwischen einer semontologischen und einer semiologischen Sprachkonzeption die unheimlichste dieser Kontinuitäten – diejenige zwischen der Archäologie selbst und der strukturalen Linguisitik: „Die moderne Linguistik […] ist das eigentliche Modell der Archäologie" [*Ibid.*: 209]. Damit identifiziert Frank die Archäologie als „Neostrukturalismus", genauer: als eine Verknüpfung zwischen „Foucaults Variante des Strukturalismus" und „den universalgrammatischen Konzepten der klassischen Zeit, in denen ja auch das Denken im Zeichengebrauch sich selbst […] darstellt" [*Ibid.*: 213]. Diese drei Kontinuitäten – zwischen dem klassischen Denken und der Subjektphilosophie, der klassischen Diskurstheorie und dem Strukturalismus und schließlich dem Strukturalismus und der Archäologie selbst – erfolgen aus der anfänglichen Verwechselung zwischen der Repräsentation und dem Bewußtsein. [Siehe Kapitel 3, Anm. 3.] Auf der Grundlage dieser Kontinuitäts-Bahnen kann Frank schließlich das Entscheidende der Archäologie – ihren Ereignischarakter – übergehen und ihr Verfahren auf eine schlichte Wiederaufnahme des „Repräsentationsmodells" reduzieren. Jede Kritik an einer solchen Reduktion ist daher angehalten, gerade die repräsentationskritische Dimension der Archäologie freizulegen, wozu wir aber auch Foucault selbst zitieren können: „Trotz gewisser Ähnlichkeiten, ist es weder die Linguisitik, noch […] die Zeichenanalyse, die die Allgemeine Grammatik erneut vor unsere Aufmerksamkeit geführt hat, sondern eher diese heutige Mutation, die in die Sprachtheorie die In-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sie bestimmt sich als Kritik, insofern sie zugleich und in einem damit auch Ontologie ist. Denn jedes Denken sieht sich seit Nietzsche dazu verpflichtet, „in absoluter Weise und in derselben Bewegung Kritik und Ontologie" zu sein.[8] Die Archäologie ist eine Ontologie, die das historische Sein der Zeichen und der Sprache denkt und im Zuge dieses Denkens, wie wohl auch vorgängig dazu, in die Seinsweise ihrer eigenen Sprache gelangt. Aber bereits von dieser ihrer Seinsweise her funktioniert der archäologische Diskurs als Kritik der Repräsentation. Denn die Seinsweise der Sprache der Archäologie kann sich nur im Raum einer semontologischen Differenz gegenüber dem binären Zeichen konstituieren. Erst im Raum dieser erneuten Öffnung und Offenheit, in der die Herrschaft des binären Zeichens zu taumeln beginnt und ihre Seinsweise sich als eine nicht-universelle und *endliche* manifestiert, kann sich die Seinsweise der archäologischen Sprache ereignen.[9] Eine solche Repräsentationskritik wird seit de Sade[10] und der frühromantischen Revolte[11] von der literarischen Moderne geleistet. Im Element dieser Repräsentationskritik und der mit ihr einhergehenden semontologischen Differenz besteht die wesentliche Affinität zwischen Literatur und Archäologie.[12] Wir kommen im Laufe dieser Arbeit auf diesen Zusammenhang zurück.

---

stanzen dessen, der spricht, und dessen, wovon er spricht, einführt, d.h.: die Instanz des Diskurses. Von neuem nähern sich die Organisation der Sprache und die Konstitution der Objektivität; *aber die Ordnung ihrer Abhängigkeit ist die Umkehrung derjenigen, die in der klassischen Epoche bestanden hat*: es ist im Element des Diskurses, dass fortan die Möglichkeit der Objekte, die Präsenz eines Subjektes und die ganze positive Auseinanderfaltung der Welt analysiert werden müssen." [Anmerkung 27, „Einleitung" in Foucault (1969), *Schriften I*, Nr. 60: 955/DE I: 750-751 (m). (Hervorh. v. Verf.)] Es gehört zu den Aufgaben dieser Arbeit, die eben genannte Mutation als den Ort der Archäologie selbst auszuweisen.

8 „Wäre nicht das Spiel von Grenze und Überschreitung in unseren Tagen der wesentliche Prüfstein eines Denkens des „Ursprungs", dem uns Nietzsche seit Anbeginn seines Werkes überantwortet hat – eines Denkens, das in absoluter Weise und in derselben Bewegung Kritik und Ontologie wäre, eines Denkens, das die Endlichkeit und das Sein dächte?" [VÜ: 40/ DE I: 239 (m)]

9 Siehe Anm. 7, letztes Zitat. Die erneute Öffnung und Offenheit der neuesten Differenz ist die dort genannte „Mutation".

10 „[…] das Werk de Sades [spielt] in unserer Kultur die Rolle eines unaufhörlichen, ursprünglichen Gemurmels. Mit jener Gewalt des endlich um seiner selbst willen ausgesprochenen Namens taucht die Sprache in der Rohheit des Dinges [und nicht der Distanz der Repräsentation] auf. […] [Damit] wird es einen nichtdiskursiven Diskurs geben, dessen Rolle es sein wird, die Sprache in ihrer rohen Existenz zu manifestieren. […] Und der Diskurs, der diese Existenz festhält und um ihrer selbst willen freigibt, ist die Literatur." [OD: 162/MC: 134 (m).]

11 Vgl. Menninghaus (1987), Kap. III.

12 Siehe Mazumdar (2000).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

15. Die Kraft der Zeichen und die Natur des Menschen

15.1 *Exkurs. Zur epistemischen Notwendigkeit der Zeichenexistenz*

Die Notwendigkeit der Zeichenexistenz ergibt sich aus der wesentlichen Transparenz (Klarheit und Deutlichkeit) der Repräsentation. Diese Transparenz beinhaltet nicht nur die vollständige Sichtbarkeit des Seins in der Repräsentation, sondern im gleichen Maße die Sichtbarkeit der Repräsentation ihrerseits. Die Sichtbarkeit des Seins wird durch die Figur der Repräsentation bewirkt. Die Sichtbarkeit der Repräsentation ihrerseits geschieht durch eine eigentümliche Selbstspiegelung oder Doppelung der Repräsentation in der allgemeinen Gestalt des Zeichens. Als Medium des Vergleichs der Repräsentationen funktioniert das Zeichen im klassischen Zeitalter auch als Medium ihrer Sichtbarkeit. Denn (a) Vergleichbarkeit impliziert Sichtbarkeit: Was verglichen werden soll, muss überhaupt erst in den Blick gekommen sein; (b) es sind aber nicht die Dinge in ihrer Unmittelbarkeit, sondern Repräsentationen – ihrerseits Medium der Sichtbarkeit der Dinge –, die dem Vergleich unterzogen werden; (c) um vergleichbar zu sein, müssen die Repräsentationen ihrerseits sichtbar werden.[13] Man kann in diesem dreigliedrigen Argument einen grundlegenden semontologischen Syllogismus sehen, der die gesamte epistemische Dynamik des klassischen Diskurses lenkt.

Die vom Vergleich vorausgesetzte Sichtbarkeit der Repräsentationen wird also durch die Zeichen gewährleistet. Die Kraft der Zeichen besteht in ihrer Fähigkeit, die Repräsentationen sichtbar (d.h. repräsentierbar) zu machen. Auch in diesem spezifischen Sinne ist das klassische Zeichen als Medium des Vergleichs der Repräsentationen charakterisierbar. Die Zeichen ermöglichen die Sichtbarkeit der Repräsentationen, aber die Repräsentationen ermöglichen ihrerseits die Sichtbarkeit der Dinge. Deshalb handelt es sich bei den Zeichen um eine Sichtbarkeit der Sichtbarkeit, eine potenzierte Sichtbarkeit der Dinge.[14] Aus dieser Eigenart des klassischen Zeichens als einer gedoppelten Sichtbarkeit der Dinge folgt die notwendige Verschränkung zwischen dem *Denken*, dessen allgemeinste und elementarste Form die Repräsentation ist[15], und dem *Zeichen* als einer Repräsentation

13 Deshalb ist der mit den Zeichen untrennbar verwobene Ordnungsraum ein „gemeinsamer Ort für die Repräsentation und die Dinge, für die empirische Sichtbarkeit und die essentiellen Regeln […]“ [OD: 295/MC: 252 (m).]

14 Das impliziert: Eine archäologische Analyse muss das klassische *Bild* als eine Sichtbarkeit der Sichtbarkeit der Dinge betrachten. Foucaults Analyse des Velasquez-Bildes hebt in genau diesem Sinne seinen Doppelungs-Charakter hervor. Da eine solche Analyse mit einem Schlag die Seinsweise des klassischen Zeichens freilegt, wird sie an den Anfang des Buches gestellt.

15 Siehe OD: 131/MC: 107.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Repräsentation. Die Eigenart des klassischen Zeichens als Doppelung der Repräsentation impliziert die wesentliche Diskursivität des klassischen Denkens.

Die Erörterung der Seinsweise des Zeichens im klassischen Zeitalter muss also mit einer radikalen Frage einsetzen: Inwiefern ist die Existenz des Zeichens *notwendig* für das klassische Wissen? Die Antwort auf diese Frage ergibt die Natur des Zeichens als Doppelung der Repräsentation. Denn: Die Existenz des klassischen Zeichens erweist sich als notwendig, sofern es dazu dient, das Wissen abzugrenzen und seine Wahrheitsfähigkeit zu sichern. Zu dieser Doppelleistung ist das Zeichen aber nur dann befähigt, wenn es die Repräsentation selbst zu repräsentieren vermag. Die Existenz des Zeichens ist notwendig, insofern es als Doppelung der Repräsentation existiert. Im Folgenden wird die epistemische Notwendigkeit der Existenz des klassischen Zeichens gemäß den Forderungen der Abgrenzung und Sicherung des Wissens bestimmt.

Wir haben mit Foucault das Ereignis des Epochenbruchs zwischen der Renaissance und der Klassik als eine spontane Zersetzung der Welt der Ähnlichkeit und als die Serie der daraus erfolgenden Distinktionen charakterisiert. Mit der Spaltung der buchartigen Welt der Ähnlichkeit fallen die Seinsgebiete des Denkens und der körperlichen Dinge auseinander. Doch befinden sich diese Gebiete keineswegs gleichgültig nebeneinander. Sie sind anhand der binären Figur der Repräsentation aufeinander bezogen. An die Stelle der ternären Kontinuität des Seins in der Wesensbeziehung der Ähnlichkeit tritt die substitutive Wiederholung des Seins, das „Re-" der Präsentation in der Repräsentation. An die Stelle der ternären Ontologie der Renaissance tritt in der klassischen Epoche die Wiederholungs-Ontologie eines binären Wissens.

Doch: Muss nicht das „Re-" der Repräsentation, der Wiederholungscharakter dieser Ontologie, mit jeder aktuellen Repräsentation miterscheinen können? Gehört es nicht zum Funktionieren der Repräsentation, dass die repräsentierende *Idee* nicht für sich als unmittelbares Sein genommen wird, sondern als Wiederholung einer Präsenz und als Repräsentation eines *Objektes*? In der Tat genügt es nicht, dass das Sein in der Repräsentation sichtbar wird. Die *Sichtbarkeit* des Seins muss ihrerseits sichtbar werden können. Zugleich mit der Repräsentation des Seins muss das Verhältnis der Repräsentation als solches in Erscheinung treten können.

Diese Forderung wird in dem kartesischen Kriterium der Klarheit und Deutlichkeit ausgesprochen. Ist eine Repräsentation vollkommen durchlässig für das Sein, dann heißt sie klar: „Klar (clara) nenne ich die Erkenntnis, welche dem aufmerkenden Geiste gegenwärtig und offenkundig ist, wie man das klar gesehen nennt, was dem schauenden Auge gegenwärtig ist und dasselbe hinreichend kräftig und offenkundig erregt."[16] Eine vollkommen transparente Repräsentation ist aber gerade wegen ihrer Transparenz nicht sichtbar und eine unsichtbare Repräsentation kann man nicht von anderen Repräsentationen unterscheiden, folglich

16 Descartes (1992), Abschnitt 45: 15.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch nicht in einer Reihenordnung unterbringen. Deshalb muss zusätzlich zur Klarheit die Forderung der Deutlichkeit aufgestellt werden: „Deutlich (distincta) nenne ich aber die Erkenntnis, welche, bei Voraussetzung der Stufe der Klarheit, von allen übrigen so getrennt und unterschieden (sejuncta et praecisa) ist, dass sie gar keine andren als klare Merkmale in sich enthält."[17]

Das impliziert die Notwendigkeit einer zweiten Repräsentation. Eine Repräsentation funktioniert als wahre Repräsentation nur dann, wenn sie ihrerseits in einer zweiten Repräsentation repräsentierbar ist. Neben der Repräsentation eines Objektes in einer Idee muss die Differenz zwischen der Idee und dem Objekt in einer zweiten Idee repräsentiert werden können. Aber auch diese zweite Repräsentation muss klar und deutlich sein. Folglich muss sie in einer dritten Repräsentation repräsentierbar sein, usw. Ein unendlicher Regress ist vermeidbar nur durch den Einsatz des Zeichens, d.h. einer Repräsentation, in der gleichzeitig das Repräsentierte und das Verhältnis der Repräsentation erscheinen können. Der unendliche Regress ist also vermeidbar nur durch eine „unvermeidliche Verlagerung"[18] der binären Figur der Repräsentation, „die in Beziehung zu sich selbst zurückweicht und sich völlig im Innern des bezeichnenden Elements ansiedelt"[19]. Genau in dieser Verlagerung, d.h. Differenz, besteht einerseits das *Gemeinsame* zwischen der einfachen Repräsentation und der zeichenartigen Repräsentation einer Idee durch eine andere. Die einfache Repräsentation funktioniert als Differenz zwischen einer Idee und einem Objekt. Die zeichenartige Repräsentation funktioniert zusätzlich noch als innere Differenz (Verlagerung) und Doppelung der bezeichnenden Idee selbst. In dieser Verlagerung besteht aber andererseits auch ihr grundlegender *Unterschied*: „In seinem einfachen Sein als Idee oder als Bild oder als einer anderen assoziierten oder substituierten Perzeption ist das bezeichnende Element kein Zeichen. Es wird nur unter der Bedingung dazu, dass es zudem die Beziehung manifestiert, die es mit dem verbindet, was es bezeichnet. Es muss repräsentieren, aber diese Repräsentation muss ihrerseits in ihm repräsentiert sein."[20]

Die Gestalt des klassischen Zeichens dient also erstens zur Vermeidung eines unendlichen Regresses. Sie dient aber zweitens auch zur Verhinderung eines möglichen Widerspruchs zwischen den Wahrheitskriterien der Klarheit und der Deutlichkeit. Sichtbar ist in der Regel, was selber undurchsichtig ist und dem Blick Widerstand bietet. Die Forderung nach Klarheit und Deutlichkeit der Repräsentation würde das Problem einer sichtbaren Transparenz, d.h. einer undurchsichtigen Durchsichtigkeit, aufwerfen, wenn nicht die gedoppelte Transparenz des Zeichens gegeben wäre, einer Transparenz zugleich im Hinblick auf ein Repräsentiertes und auf sich selbst.

17 *Ibid.*
18 OD: 99/MC: 78.
19 *Ibid.*
20 OD: 98/MC: 78 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die epistemische Notwendigkeit der Existenz des klassischen Zeichens erfolgt also aus der doppelten Notwendigkeit der Vermeidung des unendlichen Regresses und der Verhinderung des Widerspruchs zwischen den Wahrheitskriterien. Die eigentümliche Kraft des Zeichens, einerseits das klassische Wissen gegen den Regreß abzugrenzen und andererseits seine Wahrheitsfähigkeit zu sichern, ergibt sich aus seiner Eigenart als Doppelung der Repräsentation.

Im Herzen der Repräsentation funktioniert die Zeichenverbindung als diese Doppelung. Die Analyse des Zeichens legt die Zeichenverbindung als zwei distinkte Repräsentationen auseinander, und „die bezeichnende Idee verdoppelt sich, denn die Idee, die darin eine andere ersetzt, wird überlagert von der Idee ihrer repräsentierenden Kraft.“[21] Diese bezeichnende Idee „kann das Zeichen einer anderen nicht nur deshalb sein, weil sich zwischen ihnen eine Verbindung der Repräsentation errichten kann, sondern weil diese Repräsentation sich selbst stets im Innern der Idee, die repräsentiert, repräsentieren kann. Oder auch, weil in seinem [des Zeichens] eigenen Wesen die Repräsentation senkrecht zu sich selbst steht: Sie ist zugleich *Indikation* und *Erscheinen*, Beziehung zu einem Objekt und Manifestation ihrer selbst. Vom klassischen Zeitalter an ist das Zeichen die *Repräsentativität* der Repräsentation, insoweit sie *repräsentierbar* ist.“[22]

Es ist die Funktionsweise der klassischen Ontologie selbst – die epistemische Notwendigkeit, dass erst die Sichtbarkeit der Repräsentationen sie zur Wahrheit befähigt – aus der die genannte Verschränkung zwischen der Repräsentation und dem Zeichen erfolgt. Anders gesprochen: Das Zeichen geht aus dem epistemisch Ungenügenden der einfachen Repräsentation hervor. Das Zeichen ist *mehr* als die einfache Repräsentation. Denn, in der Zeichenverbindung steht die Repräsentation senkrecht zu sich selbst. Diese Verbindung zeigt nicht nur: Sie zeigt zugleich, *dass* sie zeigt. Das Zeichen ist die „der Repräsentation eigene(n) Kraft, sich selbst zu repräsentieren.“[23]

15.2 Die Diskursivität des Denkens

Aber nicht nur das *Verhältnis der Repräsentation* muss in einer erneuten Repräsentation gegeben sein, was als die Doppelung der Repräsentation im Zeichen geschieht. Auch die *repräsentierende Idee* muss in einer anderen Idee gegeben sein. Die wesentliche Verschränkung zwischen der Repräsentation und dem Zeichen zeigt sich, sobald man versucht, die Repräsentation selbst zu analysieren. Der erste Schritt der Analyse legt die zwei Momente der Repräsentation in ihrer Isolierung frei. Gegeben sind eine Idee und ein Objekt. Das Objekt ist in der Idee gegeben. Worin aber ist die Idee gegeben? Die Idee ist im Medium des Zeichens, in einer bezeichnenden Idee gegeben. Diese bezeichnende Idee wiederum muss

21 OD: 99/MC: 78 (m).
22 OD: 99/MC: 79 (m).
23 OD: 101/MC: 80.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in einer zweiten gegeben sein, und diese zweite in einer dritten usw. Mit fortgesetzter Analyse fächert sich die Repräsentation in einer Zeichenkette auseinander. Nicht nur die Frage der Wahrheitsfähigkeit der Repräsentation, sondern auch ihre wissenspraktische Entfaltung zu einer Reihenordnung manifestiert die wesentliche Verschränkung zwischen der Repräsentation und dem Zeichen.

Aus dieser archäologisch notwendigen Verschränkung zwischen der Repräsentation und der Bezeichnung folgen die wichtigsten Eigenschaften des klassischen Denkens, allen voran seine inhärente Diskursivität.

Insofern das Zeichen ein Verhältnis der in sich gedoppelten Repräsentation ist, und insofern die in ihm verbundenen Elemente ihrerseits Repräsentationen sind, setzt die Zeichenverbindung die binäre Figur der Repräsentation voraus. Deshalb wird in der klassischen Zeichentheorie das Zeichen binär konzipiert, und deshalb ist diese Theorie ihrerseits in einer philosophischen „Ideologie", d.h. einer allgemeinen Theorie der Repräsentation und ihren Formen, den Ideen, verwurzelt.[24]

Einerseits also wurzelt das Zeichenverhältnis in der Figur der Repräsentation. Andererseits aber ist der Gesamtraum der Repräsentation – und damit auch des Denkens – von Zeichenverbindungen strukturiert: „Sobald eine Repräsentation mit einer anderen verbunden ist und in sich diese Verbindung repräsentiert, gibt es das Zeichen"[25]. Das klassische Denken bedarf von seiner archäologischen Beschaffenheit her des Mediums der Zeichen, d.h. der zeichenartigen Verbindungen als der einzigen, die wahrheitsfähig sind und innerhalb derer eine Repräsentation sich überhaupt zu einer anderen verhalten kann.

Deshalb kann die Repräsentation unter keinen Umständen unabhängig von Zeichen gegeben sein. Das heißt: Die Repräsentation kann aus den ihr inhärenten zeichenartigen Verbindungen niemals herausfallen und kann folglich niemals als den Zeichen vorgängige und in einem Bewußtsein gegebene *Bedeutung* sein. Diese Verschränkung zwischen dem Zeichen und der Repräsentation (Doppelung der Repräsentation) ist die Bedingung der Unmöglichkeit jeder anthropologistischen Theorie des Bewußtseins im klassischen Zeitalter.[26] Schließlich folgt also aus der Doppelung der Repräsentation in der Zeichenverbindung, dass Bedeutung und Zeichen in einander gehalten sind und dass folglich in dieser Wissensdisposition eine „Semiologie" (Theorie der Zeichen) und eine „Hermeneutik" (Analyse der Bedeutung) niemals gesondert auftreten können. Wie in der Renaissance, aber in anderer Weise als damals, überlagern sich mit archäologischer Notwendigkeit die Semiologie und die Hermeneutik.[27]

---

24 OD: 100/MC: 79.

25 OD: 100/MC: 79 (m).

26 Deshalb muss man vor jeder Verwechselung zwischen der Doppelung der Repräsentation und dem Selbstbewußtsein der nachklassischen Philosophie auf der Hut sein. Siehe Anm. 7 dieses Kapitels.

27 „Wie im sechzehnten Jahrhundert überlagern sich „Semiologie" und „Hermeneutik", aber in einer anderen Form. Im klassischen Zeitalter treffen sie sich nicht mehr

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Fundierung der Zeichen in der Repräsentation, die Ko-Extensivität der Bereiche der Repräsentation und der Zeichen, und schließlich die Unmöglichkeit einer gesonderten Theorie der Bedeutung: Diese drei Aspekte des klassischen Wissens folgen *mittelbar* aus der zweifachen Notwendigkeit, dieses Wissen abzugrenzen und seine Befähigung zur Wahrheit zu sichern; und *unmittelbar* aus der Seinsweise des klassischen Zeichens. Sie sind die unmittelbaren Konsequenzen der Kraft oder des Vermögens der Zeichen, die Repräsentation gemäß ihrer Doppelung sichtbar werden zu lassen. Im Falle der Sprachzeichen manifestieren sich diese Konsequenzen als die inhärente Diskursivität des Denkens: a) Wenn die Zeichenverbindung die binäre Repräsentation voraussetzt, dann muss eine Theorie des Diskurses in einer allgemeinen Theorie der binären Repräsentation begründet sein. Tatsächlich wurzelt die Allgmeine Grammatik in der Logik, wie dies von der Logik und Grammatik von Port-Royal auf exemplarische Weise bestätigt wird;[28] b) Gerade an der Logik von Port-Royal, an der Funktion einer Theorie der Namen für ihre Begriffstheorie und einer Theorie des Verbs für ihre Urteilstheorie, kann man ablesen, in welchem Maße umgekehrt die Logik auf die Grammatik verwiesen ist, und im Allgemeinen das klassische Denken auf das Medium des Diskurses. c) Aus dieser diskursiven Verschränkung der Repräsentationen mit den Namen und dem Verb folgt, dass es keine im Bewußtsein vorausgefertigte außerdiskursive Bedeutungen geben kann: Die Logik von Port Royal ist keine moderne Theorie der Bedeutungen.

15.3 Das epistemologische Gewicht der Zeichen

Aus dem spontanen Zerfall der Ähnlichkeit und den Unterscheidungen der Analysis, der Heraufkunft der Repräsentation und ihrer Doppelung im Zeichen ergibt sich die archäologisch bedeutsamste Eigenschaft des klassischen Denkens: seine inhärente Diskursivität. Umgekehrt ergibt sich die wesentliche Zugehörigkeit der Zeichen zum Raum des Denkens. Aus dem spontanen Zerfall der Ähnlichkeit erfolgt eine fundamentale Spaltung der Welt: die Absonderung der Bereiche der Repräsentation und des Seins, und der Rückzug der Zeichen aus der ehemals buchartigen Welt und ihre Einschränkung auf den Raum der Repräsentation, d.h. des Denkens. Im Zuge dieses Rückzuges der Zeichen und ihrer Einschränkung auf den Raum des Denkens entsteht ihre eigentümliche Kraft, die Erkenntnisse zu verbinden.

Diese Kraft bekundet sich in ihren neuen Eigenschaften. Die Repräsentation und das Zeichen verschränken sich in der Doppelung der Repräsentation und aus dieser Verschränkung folgt, dass dem Zeichen gewisse Eigenschaften der Erkenntnis zukommen. Als Medium des Vergleiches verbindet ein Zeichen zwei

---

im dritten Element der Ähnlichkeit, sondern verbinden sich in jener der Repräsentation eigenen Kraft, sich selbst zu repräsentieren. Es wird also keine Zeichentheorie geben, die von der Analyse der Bedeutung zu unterscheiden wäre." [OD: 101.]

28 Siehe Teil 4, „Logik und Grammatik", des nächsten Abschnitts.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Repräsentationen und lässt in einer Doppelung diese Verbindung sichtbar werden. Damit ist sie eine wesentliche Relation der Erkenntnis. Die Kehrseite der Diskursivität des Denkens ist das *epistemologische Gewicht* der Zeichen und damit auch des Diskurses.

Die Zeichen sind nicht mehr Schrift der Welt, nicht einmal Schrift in erster Linie, sondern Relationen der Erkenntnis, eine Art von Grundgewebe, innerhalb und vermittels dessen die Verbindung von Ideen und die Herstellung von Ordnung, d.h. Erkenntnis im klassischen Sinne, stattfinden kann. Die Erkenntnis erfaßt und vergleicht die Dinge gemäß dem reinen und universalisierten Akt des Vergleiches. Die klassische Dingauffassung meint jedoch nicht Objekte in ihren ontologischen Sondernaturen, sondern die Substitution der Objekte in den Ideen. Es sind deshalb die Substitutionsverhältnisse, die im Erkenntnisakt mit einander verglichen werden. Anders gesprochen: Die klassische Erkenntnis bezieht zwar zwei Dinge aufeinander, jedoch nicht über ein Drittes, das auf der gleichen Ebene läge, das zugleich Ding und Verweisungsverhältnis wäre, wie die Ähnlichkeiten der Renaissance. Sie vergleicht sie vielmehr direkt miteinander, als Substitutionen bzw. Repräsentationen, und der Vergleich selbst findet im diskursiven Gewebe der universellen menschlichen Weisheit statt. Diese Weisheit ist aber kein vorgängiges Wissen. Sie ist nicht, wie bei Kant, die reine Instanz der Synthesis eines endlichen Wissens, oder, mit Heidegger gesprochen, ein wurzelhaft geeinigtes Doppelvermögen aus ursprünglicher Synthesis und reiner anschaulicher Rezeptivität.[29] Die universelle Weisheit der *mathesis* ist kein Vorauswissen und keine Voraussetzung des empirischen Wissens. Sie ist vielmehr, neben der intuitiven, die deduktive Hälfte der klassischen Ontologie: Herstellung von Ordnung durch das bezeichnende Unterscheiden und Verbinden intuitiv gegebener Repräsentationen. Die klassische Erkenntnis existiert nicht als Bezugnahme auf ein Drittes, weder auf die Ähnlichkeit der Renaissance, noch auf ein transzendentales Vorauswissen[30] bzw. positivistische „Empirizität" einer nachklassischen Wissenschaft. Sie existiert als binärer Vergleich der Repräsentationen im Medium der Zeichen. Die Zeichen im Allgemeinen und der Diskurs im Besonderen sind nicht mehr Schrift der Welt. Sie sind vielmehr *Textur der Erkenntnis*.

Dieser Status der Zeichen – in ihrer Unterschiedenheit gegenüber den Dingen sowie in ihrer Eigenart als Textur der Erkenntnis – manifestiert sich in ihren

29 Siehe Heidegger (1973), Abschnitt 14.

30 Inwieweit impliziert dieses Vorauswissen ein Drittes als Medium des Vergleiches? Bei der Erörterung der synthetischen Urteile stößt die Transzendentalphilosophie auf die Frage nach einer ternären Stütze der darin verglichenen Repräsentationen: „Wenn ich über den Begriff A hinausgehen soll, um einen anderen B als damit verbunden zu erkennen, was ist das, worauf ich mich stütze, und wodurch die Synthesis möglich wird?" [Kant (1781/87): 54 (B 12-13/A 9)] Diese Urteile implizieren einen Typ von Vergleich, den Kant im Allgemeinen als Bezugnahme auf ein Drittes bestimmt. In seiner Logik bestimmt er ihn als „die Komparation, d.i. die Vergleichung der Vorstellungen unter einander im Verhältnisse zur Einheit des Bewußtseins". [Kant (1800): 524.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eigenschaften. Insofern die Zeichen nicht mehr Dinge der Welt sind, können sie erstens gleichermaßen natürlich wie auch arbiträr sein. Arbiträre Zeichen können sogar nützlicher sein als natürliche, denn sie besitzen nicht jene Starrheit, die auf eine Festlegung gemäß irgendeinem ontologischen Diktat folgt. Vielmehr werden sie je nach der Pragmatik ihres Funktionierens vereinbart, was ihnen eine größere Biegsamkeit gewährt. Zu diesem Funktionieren gehört die für den Diskurs unerläßliche Funktion der Bezeichnung der Affirmation, die von dem Verb *sein* ausgeübt wird.[31] *Arbiträr* besagt also keineswegs die vollkommene Beliebigkeit[32] des Zeichenverhältnisses, sondern das Zeichen „in der Fülle seines Funktionierens".[33]

Insofern die Zeichen keine Dinge mehr sind, erscheinen sie zweitens als eine ordnungsstiftende Unterscheidung *zwischen* den Dingen. Sie gehen zunächst aus dem Unterschied zwischen den Dingen hervor und setzen wiederum ihrerseits die Unterscheidung zwischen den Dingen fort. Das Wesen des Zeichens ist Differenz: In der klassischen Epoche „wird das Zeichen durch seine ihm wesentliche Dispersion charakterisiert"[34]. Es ist deshalb unerheblich, ob das bezeichnende Element der Gesamtheit des Bezeichneten angehört oder davon unterschieden ist. In beiden Fällen beruht die Zeichenverbindung auf Unterscheidung. Sie bedarf in beiden Fällen der analytischen Sonderung des bezeichnenden Elementes aus einem Gesamtgeflecht der Eindrücke und bewirkt in jedem Fall die Sonderung des bezeichneten Elementes aus *demselben* oder einem *anderen* Geflecht aus Eindrücken. „Die Konstitution des Zeichens ist also von der Analyse untrennbar. Es ist ihr Resultat, weil es ohne sie nicht erscheinen könnte. Es ist auch ihr Instrument, weil, wenn es einmal isoliert und definiert ist, es auf neue Eindrücke übertragen werden kann – und da spielt es in Beziehung zu diesen gleichsam die Rolle eines Rasters. Weil der Geist analysiert, erscheint das Zeichen [d.h.: Die

31 Vgl. dazu die Logik von Port-Royal: „On expliquera, en traitant des propositions, une verité importante sur ces sortes des signes [d.h. die arbiträren Zeichen], qui est que l'on en peut, en quelque occasions, *affirmer* les choses signifiées." [Arnauld/Lancelot (1662): 48. (Hervorh. v. Verf.)]

32 „Enfin, il y a une grande équivoque dans ce mot d'arbitraire, quand on dit que la signification des mots est arbitraire, car il est vrai que c'est une chose purement arbitraire que de joindre une telle idée à un tel son plutôt qu'à un autre; mais les idées ne sont point des choses arbitraires et qui dépendent de notre fantaisie, au moins celles qui sont claires et distinctes, et, pour le montrer évidemment, c'est qu'il serait ridicule de s'imaginer que des effets très-réels puissent dépendre de choses purement arbitraires." [*Ibid.*: 37.]

33 „[…] das geschaffene Zeichen ist das Zeichen in der Fülle seines Funktionierens. Dieses ist es, das die Trennungslinie zwischen dem Menschen und dem Tier zieht; das die Vorstellungskraft in willentliche Erinnerung, die spontane Aufmerksamkeit in Reflexion und den Instinkt in vernünftige Erkenntnis transformiert. […] Von diesen vereinbarten Zeichen sind die natürlichen Zeichen nur die rudimentäre Skizze, ein ferner Entwurf, der nur durch die Einführung des Arbiträren vollendet werden wird." [OD: 96/MC: 76 (m).]

34 OD: 94/MC: 74.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Repräsentation ist die Voraussetzung des Zeichenverhältnisses]. Weil der Geist über Zeichen verfügt, hört die Analyse nicht auf, sich fortzusetzen. Man begreift, warum von Condillac bis zu Destutt de Tracy und zu Gerando die allgemeine Lehre der Zeichen und die Definition des analytischen Vermögens des Denkens sich sehr genau in einer einzigen und derselben Erkenntnistheorie überlagert haben."[35]

Insofern aber die Zeichen Textur der Erkenntnis sind, nehmen sie drittens die Eigenschaften der Erkenntnis an. Deshalb können sie, wie auch die Erkenntnis, wahrscheinlich oder gewiß sein. Sie sind nicht mehr jenseits aller Zweifel, wie die Signaturen der Renaissance, und existieren nicht mehr unabhängig von und vorgängig zu ihrem Erkanntsein. Sie existieren „erst von dem Augenblick an, in dem die Möglichkeit einer substitutiven [und deduktiven] Beziehung zwischen zwei bereits [intuitiv] *erkannten* Elementen *erkannt* wird. Das Zeichen […] bildet sich stets nur durch einen Akt der Erkenntnis."[36]

15.4 Die Natur des Menschen

Die inhärente Diskursivität des Denkens verweist auf ein enges Band zwischen der Natur der Zeichen und der Natur des Menschen. Die Zeichen haben ihren Ort „im Innern der Repräsentation, im Zwischenraum der Idee, in jenem schmalen Raum […], in dem sie mit sich selbst spielt, sich auseinandersetzt und sich wieder zusammensetzt."[37] Dieser gleiche Zwischenraum liefert aber auch die Konturen der menschlichen Natur, die sich „in jenem schmalen Überborden der Repräsentation ansiedelt, das ihr gestattet, sich zu repräsentieren (die ganze menschliche Natur liegt darin: gerade genug außerhalb der Repräsentation, damit sie sich erneut präsentiert, in dem weißen Raum, der die Präsenz der Repräsentation und das „Re-" ihrer Wiederholung trennt)"[38]. Beide – die Zeichen wie auch die menschliche Natur – haben ihren gemeinsamen Ort in der Doppelung der Repräsentation. Darin sind sie zu einem einzigen Text verwoben, in dem sich die Welt analysiert findet.

Auf der einen Seite haben wir also die *Ähnlichkeit* als die große Kraft der Verwirrung aller Ordnung, als eine rudimentäre Kraft der Attraktion[39], die die an sich distinkten Repräsentationen zu einander zieht und in ihren trügerischen

35 OD: 95/MC: 75 (m).
36 OD: 93/MC: 73 (m).
37 OD: 102/MC: 81 (m).
38 OD:106/MC: 85 (m).
39 Mit diesem Ausdruck kennzeichnet Hume die Ähnlichkeit: „These are therefore the principles of union or cohesion of our simple ideas [Ähnlichkeit, Kontiguität, Kausalität] and in the imagination supply the place of that inseparable connexion, by which they are united in our memory. Here is a kind of ATTRACTION, which in the mental world will be found to have as extraordinary effects as in the natural, and to shew itself in as many and as various forms." [„A Treatise on Human Nature", Part I, Sec. IV, Hume (1878), vol. I: 321.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verwandtschaften überhaupt erst erscheinen lässt. In diesem Sinne ist die Ähnlichkeit eine „unerläßliche Einfassung" für die Erkenntnis: Sie ist zugleich Bedingung (im Sinne eines notwendigen Hintergrundes bzw. Ausgangspunktes) und Grenze des klassischen Wissens.[40] Auf der anderen Seite aber haben wir die *Doppelung der Repräsentation*, genauer, die menschliche Natur selbst, als analytisches Vermögen, das mit Hilfe der Zeichen die Repräsentationen auseinander hält und in anderen Repräsentationen erscheinen lässt.

In der Renaissance hing das Buch der Welt in sich zusammen und verdoppelte sich im Mikrokosmos. Die Weisheit des Menschen bestand im Element einer fundamentalen Doppelung der Welt. In der Klassik hingegen hängt der Raum der Repräsentation in sich zusammen und verdoppelt sich in der Zeichenverbindung. Die Natur des Menschen besteht als die Doppelung der Repräsentation. Die Zeichen haben sich von der Welt gelöst, hören damit auf, Signatur und Schrift der Welt zu sein, und haben sich mit der Repräsentation und der Natur des Menschen verschränkt.

Damit kehren im Raum der Repräsentation die Formen, in denen die Welt der Renaissance zusammengehalten und verdoppelt wurde, wieder: die Verkettung (*convenientia*), die Spiegelung (*æmulatio*), ihre Überlagerung (*Analogie*), und schließlich die Zwillingskräfte (*Sympathie* und *Antipathie*). An die Stelle der *convenientia* tritt die Figur der Repräsentation selbst als (substitutive) Verkettung einer Idee mit ihrem Objekt und in der Folge als die zeichenartige Verkettung der Repräsentationen zu einer Reihenordnung. Zweitens tritt an die Stelle der *æmulatio* die Doppelung als innere Spiegelung der Repräsentation. Drittens überlagern sich in der Zeichenverbindung als Ganzem die *Verkettung* der Idee mit ihrem Objekt und die innere *Spiegelung* der in sich gedoppelten Repräsentation: An die Stelle der *Analogie* tritt also die Zeichenrelation. Schließlich tritt an die Stelle des Paares *Sympathie/Antipathie* das Paar Ähnlichkeit/Analyse. Denn: Ehemals standen die Kräfte der *Sympathie* und der *Antipathie* einander gegenüber, und brachten Bewegung in die Welt der Dinge. Nun aber stehen die Ähnlichkeit und die Analyse einander gegenüber und erzeugen die Bewegung einer *Genese* der Erkenntnis. Die Ähnlichkeit zeigt sich als eine jeder Erkenntnis vorausgehende Kraft der rudimentären Attraktion der Repräsentationen, so wie ehemals die *Sympathie* die Dinge zu einander zog. Die Analyse wirkt als eine erkenntnisstiftende Kraft, von der die Repräsentationen auseinandergehalten und in ihrem Unterschied festgehalten werden – was ehemals unter völlig anderen Wissensbedingungen die epistemische Figur der *Antipathie* leistete. Und die Erkenntnis

40 Die Ähnlichkeit findet sich, in „dieser Position der Grenze und der Bedingung" [OD:104/MC: 83], an den Rand des klassischen Wissens gedrängt. Man erinnert sich: erst im Element dieser Ähnlichkeit, an den Grenzen des klassischen Wissens, berühren sich die Randfiguren des Irren und des Dichters: der Irre als „aus der Regel geratener Spieler des Selben und des Anderen" [OD: 81/MC: 63 (m)], als Teilnehmer am unbegrenzten Spiel der Ähnlichkeiten, und demgegenüber der Dichter als Teilnehmer am tropologisch begrenzten Spiel der Ähnlichkeiten.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selbst erscheint, mit Hilfe einer genetischen Analyse, in ihrem eigenen Werden: aufgespannt zwischen der Ähnlichkeit und der Analyse, in einer eigentümlichen Bewegung von den primitiven Ähnlichkeiten bis hin zu den Ordnungen des mathematisch-taxonomischen Wissens.

Das Renaissance-Wissen betätigt sich als Sammeln und Lesen, als Auflesen der Ähnlichkeiten. Es besteht wesentlich als Lektüre und Kommentar des ihm vorgeordneten *Buches der Welt*. Das klassische Wissen dagegen ist wesentlich Kritik und Analyse der Ähnlichkeiten und ergibt den ihm nachgeordneten *Text der Erkenntnis*.

16. Die Deduktion des Diskurses

16.1 Der abgeleitete Status der Sprache

Das klassische Wissen stützt sich weder auf die Welt noch auf den denkenden Geist. Der archäologische ‚Grund' dieses Wissens ist die Figur der Repräsentation, während das Wissen selbst nichts anderes ist, als das analysierende Ordnen der Repräsentationen. Als ‚Grund' des klassischen Wissens ist die Repräsentation einerseits die „zugleich allgemeinste und elementarste Form" des *Denkens*.[41] Andererseits gibt sie die allgemeinste Bedingung der Möglichkeit des *Sprechens* ab. Denn die Sprachzeichen, wie im Allgemeinen die Zeichen überhaupt, ergeben sich aus der inhärenten Reflexivität der Repräsentation: ihrer Fähigkeit, sich selbst zu repräsentieren.

Aus dieser Reflexivität geht das spezifisch klassische Verhältnis zwischen Denken und Sprechen hervor. Das Denken ist inhärent diskursiv, insofern (a) die Reflexion wesentlich zum Denken (d.h. zur Repräsentation) gehört und zugleich die Zeichennatur konstituiert, und (b) die Sukzession der Wörter die Simultanität der Repräsentation zu repräsentieren vermag. Umgekehrt wiederum hat die Sprache keine eigene, vom Denken losgelöste Existenz, da Denken und Repräsentieren einerlei sind und da die Sprache essentiell die in sich gedoppelte Repräsentation ist. Somit kommt der Sprache streng genommen keine eigene Existenz zu: weder die dingliche Existenz der Signaturen der Renaissance, noch die objektive Existenz jener Empirizität namens „Sprache", die sich erst im ausgehenden achtzehnten Jahrhundert als Gegenstand einer vergleichenden Philologie konstituieren wird.[42] Von der klassischen Episteme her gesehen, *existiert* also die Sprache gar nicht (im Sinne weder eines Dinges noch eines Wissensobjektes): sie *funktioniert* vielmehr als das völlig transparente Medium der Reflexion der Repräsentation. Ihre Rechtfertigung liegt in ihrer Funktion als Analyse der Repräsentation. Und die Möglichkeit dieser Funktion, wie auch die Fähigkeit zu dieser Analyse

41 OD: 131.

42 Siehe Kapitel 9 dieser Arbeit.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ergeben sich aus einer wesentlichen Eigenschaft der Repräsentation selbst. In einem Wort: Der klassische Diskurs, der als Analyse des Denkens zum Denken selbst gehört, stützt sich notwendigerweise auf die Figur der Repräsentation. Er ist „keine äußere Wirkung des Denkens, sondern das Denken selbst.“[43] In seiner notwendigen Verschränkung mit dem Denken, ist der klassische Diskurs dem Denken logisch und ontologisch nachgeordnet.

Damit zeichnet sich der *abgeleitete Status* der Sprache ab. In diesem Abgeleitetsein besteht die spezifische Seinsweise der Sprache im klassischen Zeitalter.[44] Im 16. Jahrhundert existierte die Sprache als der ursprüngliche Diskurs der Welt. Das Erste, das sich dem Wissen darbot, waren die Signaturen als die Schriftzüge der Welt. Im klassischen Zeitalter ist das Erste, das sich dem Wissen darbietet, die Repräsentation, die dem Einsatz der Zeichen vorausgeht. Das Sein der Repräs-

43 OD: 115/MC: 93 (m).

44 In diesem Zusammenhang kann die bemerkenswerte Umkehrung Achim Geisenhanslükes nicht unerwähnt bleiben, der Foucault unterstellt, er kehre das klassische Deduktionsverhältnis zwischen Sprache und Repräsentation um, indem er entgegen der Theorie von Port-Royal die Ableitbarkeit der Repräsentation vom klassischen Zeichenverhältnis behaupte und somit die klassische Sprachauffassung poststrukturalistisch vereinnahme. „Im Unterschied zu Port-Royal leitet Foucault die Funktion des Zeichens nicht als einen Sonderfall aus der Repräsentation ab, *er deduziert vielmehr in umgekehrter Weise die Repräsentation aus dem Zeichen*. […] Foucault […] verlegt die Theorie der Repräsentation ganz in das Zeichen, genauer: in den Signifikanten. Die Theorie einer inneren Spaltung des Signifikanten […] vollzieht somit eine Versprachlichung der ursprünglich an dem Begriff der ‚Idee eines Dinges‘ ausgerichteten Theorie der Repräsentation Port-Royals, *die diese zugleich in ein Verhältnis zur modernen Linguistik stellt*. ‚Die Ordnung der Dinge‘ kehrt das Verhältnis von Sprache und Repräsentation, wie es sich aus der Logik von Port-Royal ergibt, um. Das Zeichen ist in Foucaults Interpretation kein spezieller Fall der Repräsentation mehr, sondern die Repräsentation ganz und gar Resultat der Funktion des Signifikanten. Die klassische Theorie der Repräsentation bettet ‚Die Ordnung der Dinge‘ damit in ein Zeichenmodell ein, *das weniger der Sprachauffassung der Klassik selbst entspringt als der poststrukturalistischen Idee vom Privileg des Signifikanten als Funktionsträger des sprachlichen Bedeutungsprozesses*.“ [Geisenhanslüke (1997): 61-62. (Hervorh. v. Verf.)] Vergleicht man diese Einschätzung Geisenhanslükes mit dem bereits besprochenen Befund Manfred Franks, so kann man darin eine Art ‚umgekehrter‘ kontinuistischer Reduktion feststellen. Während Frank das, was er Foucaults ‚Neostrukturalismus‘ nennt, der klassischen Semiologie angleicht und als eine bloße Neuauflage des klassischen Konzepts betrachtet [siehe Anmerkung 7 dieses Kapitels], sieht Geisenhanslüke in Foucaults Kennzeichnung des klassischen Zeichens als Doppelung der Repräsentation die umgekehrte Angleichung. In der Archäologie finde sich die klassische Semiologie einer poststrukturalistischen Variante der zeitgenössischen Linguistik angeglichen. In den gängigen Kritiken hinsichtlich der Stichhaltigkeit archäologischer Historiographie begegnen einem wiederholt derlei Kontinuismen, die für methodologisch unumgänglich gehalten werden. Man erhebt zum Vorwurf, was man zuerst hineingelegt hat. Der Kontinuismus, der hier der Archäologie unterstellt wird und womit die spezifische historiographische Leistung der Archäologie in Abrede gestellt wird, geht zurück auf eine vorgängige kontinuistische Reduktion der archäologischen Sprachontologie.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sentation geht ihrer Reflexion in den Zeichen voraus, und deshalb geht dieses Wissen nicht aus Lektüre und Kommentar hervor, wie in der Renaissance, sondern aus intuitiver Erfahrung und der Operation des Ordnens, d.h.: der Analyse und der Synthese mit Hilfe der Zeichen. Daraus ergibt sich, dass im klassischen Zeitalter die Sprache nicht *existiert*, sondern lediglich als Diskurs *funktioniert*. Sie ist von der Figur der Repräsentation abgeleitet: als die Doppelung der Repräsentation zum Zwecke ihrer Analyse.

Was die Sprache von allen anderen Zeichen unterscheidet, ist, dass sie die Repräsentation *im Element der Zeit* analysiert, dass sie die gleichzeitigen Elemente der Repräsentation im Nacheinander ihrer Wörter abrollt. Mit dem abgeleiteten Status der Sprache kehrt sich also ihr Verhältnis zur Zeit um. In der Renaissance sah man die Sprachen in einer heilsgeschichtlichen Reihe nacheinander auftauchen. Im klassischen Zeitalter ist die Zeit der Sprache innerlich: als Taktschlag der Analyse und als Form jenes spezifischen Nacheinanders, wodurch sich das Nebeneinander einer zusammengesetzten Repräsentation erneut repräsentiert und damit auseinandergelegt findet. Deshalb zeigt ein geschichtlicher Vergleich die Sprachen nicht in der Notwendigkeit eines historischen Werdens, in der sie etwa aus einander hervorgingen, so wie im Rahmen der historischen Philologie des neunzehnten Jahrhunderts. Vielmehr erscheinen die Sprachen im typologischen Nebeneinander einer Ordnung, in der jede Sprache anders funktioniert, anders die Repräsentation analysiert, gemäß einer anderen Wortfolge die Repräsentationen zu Urteilen verbindet.[45]

Der abgeleitete Status der Sprache im klassischen Zeitalter bedingt auch ihren Charakter als Medium des Wissens und als rudimentäre Wissenschaft. Sie ist aus der Repräsentation abgeleitet: als jene Doppelung, in der die Simultanität von der Sukzessivität repräsentiert, in der aber zugleich diese Repräsentation selbst repräsentiert wird. „Für meinen Blick ‚ist der Glanz der Rose innerlich'. In meinem Diskurs kann ich nicht vermeiden, dass er ihr vorausgeht oder ihr folgt."[46] Die Gleichzeitigkeit der Wahrnehmung der Rose und ihres Glanzes wird in dem Satz, der diese Wahrnehmung beschreibt, in die zeitliche Abfolge der Wörter „Rose" und „Glanz" umgesetzt. Deshalb kann die Sprache als Medium und Vermittlung zwischen der Sukzessivität und der Simultanität betrachtet werden. Insofern aber in diesem Sprachmedium die erste und rudimentäre Analyse der Repräsentation stattfindet, kann die Sprache auch als eine spontane Protowissenschaft betrachtet werden. Sie ist der erste Schritt im Dienste des Ordnungswissens, in ihrer Analyse ordnen sich die Momente der Repräsentation zunächst im Element der Sukzessivität. Jeder weitere Schritt der (taxonomischen) Wissenschaft aber wird von der Sprache als rudimentärer Wissenschaft aus- und weggehen und die Ordnung der Repräsentation erneut von der Sukzessivität lösen müssen, um sie in die erneute Simultanität des *Tableaus* zu kleiden. Das entspricht

45 Vgl. OD: 127-129/MC: 104-105.
46 OD: 119/MC: 96 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

genau dem Verfahren der Naturgeschichte. Simultanität der Repräsentation – Sukzessivität des Diskurses – Simultanität des Tableaus: Entlang dieser Wegstrecke präzisiert sich das Wissen. Und die Sprache funktioniert in diesem Schema als Medium und „intermediaire“[47] zwischen der anfänglichen Repräsentation und der Universalität der Tableau-Ordnung.

Die Wissenschaft besteht also in einer Perfektionierung der sprachlichen Protowissenschaft. Und als Ziel dieser Perfektionierung steht die Idee einer Universalsprache, die als optimaler Zeichenbestand imstande wäre, jede erdenkliche Ordnung zu repräsentieren. Aber auch der Weg dieser Perfektionierung selbst hat universellen Charakter, denn darin ist die Genese *jeder* denkbaren Erkenntnis gegeben. Deshalb bildet diese Genese den Gegenstand eines universellen Diskurses: des Diskurses der Ideologie. Als Zeichenbestand ist die Sprache zwar arbiträr, doch hat sie eine zweifache Beziehung zur Universalität: im Ziel der Universalsprache und in ihrer wesentlichen Entwicklungsfähigkeit, die Gegenstand einer universellen Ideologie ist. Dieser Doppelbezug auf die Universalität zeigt an, dass im klassischen Zeitalter die Sprache im Dienste einer Ontologie funktioniert.

Genauer: dieser Doppelbezug ergibt sich aus der konstitutiven Unterordnung der Sprache gegenüber dem Wissen im Allgemeinen und dem taxonomischen Wissen im Besonderen. Da das taxonomische Wissen sich zwischen einem *Ordnungswissen* und einem *genetischen Wissen* aufteilt[48] und sich notwendigerweise des Sprachmediums bedient, hat die Sprache ihrerseits ein zweifaches Verhältnis zum Universellen. Insofern die Sprache Medium des Ordnungswissens ist, muss sie zu einer Universalsprache, d.h. einem Zeichenbestand entwickelt werden, der jede denkbare Ordnung, und letztlich die Totalität der Welt als Enzyklopädie[49], aufzunehmen vermag. Insofern aber die Sprache zugleich Medium und Manifestation des genetischen Wissens ist, muss sie sich selbst in der Genese ihrer eigenen Verwissenschaftlichung reflektieren können. Das tut sie anhand des universellen Diskurses der Ideologie, in dem sie selbst als reflektierter Gegenstand figuriert.

Woher aber stammen die Seinsbedingungen dieser genetischen Wegstrecke zwischen der Protowissenschaft der natürlichen Sprache und der Universalspra-

47 „ […] wenn das Sein der Sprache völlig auf ihr Funktionieren in der Repräsentation zurückgeführt wurde, [so hatte] diese wiederum keine Beziehung zum Universellen außer durch das Medium (l'intermédiaire) der Sprache.“ [OD: 124/MC: 100-101 (m).]

48 Vgl. OD: 108-111/MC: 87-89. „Die Wissenschaften tragen stets mit sich das ferne Projekt eines erschöpfenden Ordnens: sie zeigen aber auch immer auf die Entdeckung einfacher Elemente und ihrer fortschreitenden Zusammensetzung; und in ihrer Mitte [zwischen diesen zwei Tendenzen] sind sie ein Tableau, sind sie die Ausbreitung von Erkenntnissen in einem sich selbst zeitgleichen System.“ [OD: 111/MC: 89 (m).]

49 „Es muss eine wenigstens mögliche Sprache geben, die zwischen ihren Wörtern die Totalität der Welt sammelt, und umgekehrt muss die Welt als Totalität des Repräsentierbaren in ihrer Gesamtheit eine Enzyklopädie werden können.“ [OD: 123/MC: 100 (m).]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

che der taxonomischen Wissenschaft? Die allgemeine Matrix dieser Bedingungen ist ein *Freiheitsspielraum*, der das ideale und wahrhaftige Funktionieren der Sprache umgibt. Dieser Spielraum umgibt jene wahren Namen der Dinge, die aus der Tätigkeit der Universalsprache – Analyse und Benennung, Benennung als Analyse – resultieren. Jede reale – *geschichtliche*, *genetische* oder *poetische* – Beweglichkeit der Sprache wird durch die Umwegigkeit dieses „tropologischen" Freiheitsraumes zugleich begrenzt und ermöglicht. Die *geschichtliche* Beweglichkeit der Sprachen ist ein durch zufällige äußere Begebenheiten bedingtes Irren innerhalb dieses Freiraumes. Die Geschichte der Sprachen ist bloßer Zufall und Effekt der Berührung von Sprachgemeinschaften durch Krieg, Handel, Reisen usw.: Sie ist „nicht mehr als Erosion oder Zu/Unfall; Einführung, Begegnung und Mischung verschiedener Elemente […] Die Sprachen evolvieren durch den Effekt von Völkerwanderungen, von Siegen und Niederlagen, Moden oder Tauschakten. Aber keinesfalls durch die Kraft einer Historizität, die sie etwa von selbst besäßen."[50] Die *genetische* Beweglichkeit der Sprache in ihrer Perfektionierung zur taxonomischen Wissenschaft ist ein Durchschreiten dieses Raumes in die Richtung der idealen Nennkraft der Universalsprache: „Die Sprache ist […] Erkenntnis nur in einer unreflektierten Form […] Die Erkenntnis dagegen ist wie eine Sprache, bei der jedes Wort geprüft und jede Beziehung verifiziert worden ist. […] Wenn das System der Sprache eine spontane, sich selbst gegenüber dunkle und ungeschickte Wissenschaft ist, wird sie umgekehrt durch die Erkenntnisse perfektioniert […]"[51] Schließlich ist die *poetische* Beweglichkeit der Sprache ein Auskosten des Raumes der tropologischen Freiheit entlang der Bahnen der rhetorischen Figuren: „Die ganze klassische Literatur ruht in der Bewegung, die von der Figur des Namens zum Namen selbst verläuft, die von der Aufgabe, die noch gleiche Sache durch neue Figuren zu benennen […], zu derjenigen übergeht, mit endlich richtigen Worten das zu benennen, was nie so benannt worden bzw. in den Falten ferner Wörter schlafen geblieben ist […]."[52] Es ist genau die ‚Logik' dieser Figuralität, die den tropologischen Freiraum beherrscht und gliedert.

Damit teilt sich die Seinsweise der klassischen Sprache zwischen den Polen der praktisch nie realisierten Universalsprache und der tropologischen Abweichung davon: „Die Kunst der Sprache war eine Art, ‚Zeichen zu machen' – irgendeine Sache zu bedeuten und gleichzeitig um diese Sache herum Zeichen zu disponieren: eine Art also, zu benennen und dann in einer gleichzeitig demonstrativen und dekorativen Verdoppelung diesen Namen gefangen zu nehmen, ihn einzuschließen und ihn zu verbergen, ihn seinerseits durch andere Namen zu bezeichnen, die dessen aufgeschobene Präsenz, sein zweites Zeichen, seine Figur, sein rhetorischer Apparat waren."[53]

50 OD: 129-130/MC: 105 (m).
51 OD: 124-125/MC: 101 (m).
52 OD: 162/MC: 134 (m).
53 OD: 76/MC: 58 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Korrelativ zu diesen Polen teilen sich die klassischen Wissenschaften von der Sprache in Grammatik und Rhetorik auf: „einerseits in die Rhetorik, die von *Figuren* und *Tropen* handelt, das heißt von der Weise, in der sich die Sprache in den verbalen Zeichen verräumlicht; und andererseits in die Grammatik, die von der Artikulation und Ordnung handelt, das heißt von der Weise, in der sich die Analyse der Repräsentation gemäß einer sukzessiven Serie anordnet. Die Rhetorik definiert die Räumlichkeit der Repräsentation, so wie sie mit der Sprache entsteht. Die Grammatik definiert für jede Sprache die Ordnung, die diese Räumlichkeit in der Zeit aufteilt. Deshalb […] setzt die Grammatik eine rhetorische Natur selbst der primitivsten und spontansten Sprachen voraus.“[54]

Damit sind vor unserem Blick Grammatik und Rhetorik als zwei untrennbare Dimensionen des klassischen Sprachwissens aufgetaucht: als die zwei mit einander verschränkten Weisen dieses Wissenssystems, über die Natur der Sprache zu reflektieren. Wie bekundet sich in dieser Reflexion die Seinsweise der Sprache?

16.2 Kritik und Deduktion

Die ontologische Rangordnung zwischen der reflektierenden und der reflektierten Sprache kehrte sich an der Schwelle zum klassischen Zeitalter um. In der Epoche der Renaissance gebührte der ursprünglichen Sprache der Welt ein absoluter Vorrang. Jede andere Sprache war ein Zum-Sprechen-Bringen dieses ersten Diskurses. Das impliziert, dass das Verhältnis der Sprache zu sich selbst die Form des Kommentars annahm – einer Sprache also, die eine erste Sprache als gegeben und gültig hinnahm, ihr Geheimnis zu entziffern suchte und sie im Wesentlichen heilig sprach. Die Reflexion über die Sprache war dem Sein der Sprache nachgeordnet: Sie wiederholte die ihr vorausgehende Geburt der Sprache und war deshalb eine *sakralisierende* Tätigkeit.[55] Im klassischen Zeitalter hingegen war die Sprachreflexion eine *profanierende* Tätigkeit. Die darin reflektierte Sprache hatte keine vorgängige und ursprüngliche Existenz mehr. Als Doppelung der Repräsentation hatte sie vielmehr einen abgeleiteten Status inne. Und insofern sich die Reflexion auf diesen veränderten Status der Sprache bezog – auf das Ableitbare ihres Funktionierens anstelle ihrer ursprünglichen Existenz – konnte sie kein Kommentar sein. Sie war nicht mehr Aufdeckung eines verborgenen Inhalts, sondern Aufweis der Sprache als einer Tätigkeit, in der sich die Repräsentationen ordneten und das Denken sich manifestierte. Und dieser Aufweis hatte den Charakter einer Profanierung der Sprache. Denn er wurde von der Höhe einer der Sprache selbst vorgeordneten richterlichen Instanz eingesetzt und beurteilte die Sprache als das Vermögen der Selbstanalyse der Repräsentation und ihrer Darstellung in Zeitreihen. In der klassischen Epoche verhielt sich die Sprache zu sich selbst unter der Form der *Kritik*.

54 OD: 121/MC: 98 (m).
55 Vgl. OD: 117/MC: 95.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine konkrete und archäologisch instruktive Erscheinung dieses kritischen Selbstverhältnisses der Sprache ist die Allgemeine Grammatik.[56] Als Kritik ist diese Grammatik eine Eingrenzung des Wesens der Sprache auf ihr Funktionieren im Feld der Repräsentation: Nie darf die Sprache über dieses Feld hinausgehen. Als kritische Eingrenzung des Wesens der funktionierenden Sprache leistet die Allgemeine Grammatik zugleich eine Freilegung des abgeleiteten Status der Sprache. Diese Freilegung nimmt unvermeidlicherweise die Form einer Deduktion an. Insofern die Allgemeine Grammatik Kritik der Sprache ist, ist sie eine Deduktion jeder besonderen Sprache aus dem allgemeinen Grund der Repräsentation. Sie ist eine Deduktion der diskursiven Kategorien aus der Doppelung der Repräsentation. *Es gehört ohne Zweifel zur spezifischen Stärke des archäologischen Verfahrens, dass es die Eigentümlichkeiten dieser vorkantischen Verflechtung aus Kritik und Deduktion in der Allgemeinen Grammatik freizulegen vermag.*

Der deduktive Charakter der Allgemeinen Grammatik verweist auf die Theorie der Deduktion in den *Regulæ* von Descartes. Wir haben bereits im letzten Kapitel eine deduktive Beziehung zwischen den *Regulæ* und der Grammatik von Port-Royal angedeutet, indem wir die diskursiven Kategorien des Nomens und Verbs mit den Erkenntnisweisen der Intuition und der Deduktion in Verbindung brachten. Diese Herleitung ist gleichsam nur ein Bruchstück der Allgemeinen Grammatik selbst, verstanden als Gesamtdeduktion des Diskurses aus der Doppelung der Repräsentation, wie diese von Foucault in seiner Einleitung (1969) zur *Grammaire Générale* von Antoine Arnauld und Claude Lancelot schematisiert wird. Wir werden im nächsten Abschnitt diese Schematisierung genauer darstellen. Was jedoch an dieser Stelle auffällt, ist das allgemeine Verhältnis zwischen der universalen Ordnungswissenschaft der *mathesis* und der grammatikalischen Deduktion des Diskurses. Die kartesischen *Regulæ* behandeln das allgemeine Verfahren der Ordnung als eine deduktive Aufreihung der Repräsentationen unter einander. Die Allgemeine Grammatik hingegen legt eine fundamentale Ordnungsbeziehung zwischen der Repräsentation im Allgemeinen und ihrer Doppelung im diskursiven Zeichen frei. Hier wird also der Diskurs – verstanden als spezifischer Bereich der *Zeichen* und daher als Medium der Deduktionen der universalen Ordnungswissenschaft – ihrerseits deduziert. Diese Zirkularität der grammatikalischen Deduktion – das zu Deduzierende ist selbst im Allgemeinen Medium der Deduktion – ergibt sich aus der Natur des Zeichens als Doppelung der Repräsentation. Wenn in den *Regulæ* die Deduktion als der Einsatz von Zeichen und als die Bezeichnung einer Repräsentation durch eine andere bedacht wird, dann kann die Deduktion des diskursiven Zeichens nichts anderes sein, als die Deduktion des spezifisch diskursiven Mediums und Weges der Deduktion, eine spezifische Selbst-Deduktion der Deduktion, oder genauer: eine Selbstan-

56 Andere Erscheinungsweisen dieser kritischen Selbstbezüglichkeit der Sprache waren der universelle Diskurs der Ideologie, die Logik und die Rhetorik.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeige bzw. Doppelung der sprachzeichenartigen Repräsentation, die in der Deduktion vorkommt.

Mit ihrer Deduktivität ist zugleich die Allgemeinheit der Allgemeinen Grammatik mitgegeben. Im Titel dieser Grammatik als einer „Grammaire *générale* et *raisonnée*" ist das „et" von besonderem Gewicht, da es das reziproke Verhältnis zwischen ihrer *généralité* und ihrem *raison* ausdrückt.[57] Dieses Verhältnis der beiden Grundzüge dieser Grammatik – ihrer Verallgemeinerungstendenz und ihrer deduktiven Methode – geht aus der abgeleiteten Seinsweise der klassischen Sprache hervor. Doch werden diese Grundzüge in *Ordnung der Dinge* nicht mit gleicher Stärke herausgearbeitet, es kommt dort die Allgemeinheit der Allgemeinen Grammatik stärker zur Sprache: „Da sie die Sprache als eine Repräsentation erscheinen lässt, die eine andere artikuliert, wird sie mit vollem Recht als ‚allgemein' bezeichnet: sie handelt von der inneren Verdoppelung der Repräsentation. Da sich diese Artikulation aber auf unterschiedliche Weisen vollziehen kann, wird es paradoxerweise verschiedene allgemeine Grammatiken geben: die des Französischen, des Englischen, des Lateinischen, des Deutschen usw. Die Allgemeine Grammatik sucht nicht, die Gesetze aller Sprachen zu definieren, sondern der Reihe nach jede Einzelsprache als einen Artikulationsmodus des Denkens über sich selbst zu behandeln. […] Sie wird die *taxinomia* jeder Sprache nachweisen. Das heißt das, was in jeder von ihnen die Möglichkeit begründet, einen Diskurs zu halten."[58]

Erst in Abhängigkeit von einer solchermaßen definierten *Allgemeinheit* wird in *Ordnung der Dinge* der *deduktive* Charakter der Allgemeinen Grammatik hervorgehoben. Vier Funktionen des Diskurses lassen sich daraus *deduzieren*, dass er im Allgemeinen als Doppelung der Repräsentation funktioniert: das Verb *sein*, das den Satz als kleinste Einheit des Diskurses konstituiert; die Namen als Instrumente der Artikulation; die ursprüngliche Bezeichnung und die primitiven Wurzeln, die diese Namen konstituieren; die rhetorische Bewegtheit oder ‚Geschichtlichkeit' der Namen, insofern sie sich stets von diesen ursprünglichen Wurzeln entfernen[59].

16.3 Grammaire générale et raisonnée

Dagegen findet sich die *Reziprozität* zwischen der Allgemeinheit und der Deduktivität dieser Grammatik in Foucaults Einleitung zur Grammatik von Port-Royal ausdrücklich behandelt.[60] Wir wollen im Folgenden diese Reziprozität in zwei

57 „Généralité et raison" ist der Titel eines ganzen Abschnittes der soeben erwähnten Einleitung Foucaults zur Grammatik von Arnauld/Lancelot. [„Einleitung" in Foucault (1969), *Schriften I*, Nr. 60: 937-940/DE I: 736 - 739 (m).]

58 OD: 130-131/MC: 106 (m).

59 Vgl. OD: 131.

60 Wir geben im restlichen Teil dieses Unterkapitels („Die Deduktion des Diskurses") hauptsächlich die Analysen dieses Einleitungstextes in ihren Grundzügen wieder.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schritten feststellen, um damit in der Lage zu sein, die klassische Grammatik in ihrem Unterschied zur Philologie bzw. Linguistik der nachklassischen Moderne zu bestimmen.

In einem ersten Schritt gehen wir von dem Faktum aus, dass die klassische Grammatik deduktiv verfährt. Ob sie nun mehrere konkrete Einzelsprachen behandelt, oder eine abstrakte Sprache, bei der von allen linguistischen Besonderungen abgesehen wird: Sie geht jedenfalls räsonierend vor. Denn sie führt immer von der Ebene des vorliegenden sprachlichen Materials auf diejenige der Gründe seines diskursiven Funktionierens zurück. Aber diese Gründe sind *allgemein* und gelten gleichermaßen für alle Sprachen, auch wenn diese als Diskurse unterschiedlich funktionieren. Als Elemente der universalen *mathesis* beinhalten diese Gründe die allgemeine Figur der Repräsentation und ihre Doppelung im Zeichenverhältnis. Insofern also die herrschende Grammatik der klassischen Epoche deduktiv verfährt, ist sie eine verallgemeinernde und damit *allgemeine* Grammatik.[61]

In einem zweiten Schritt können wir aber auch das Umgekehrte feststellen: Insofern diese Grammatik allgemein ist, ist sie eine *grammaire raisonnée*. Denn ihre Allgemeinheit rührt von ihrem Gegenstand her. Dieser Gegenstand aber gehört nicht der Ebene der Sprache selbst an. Er gehört nicht „der Ordnung der historischen Tatsachen oder des Zufalls“[62] an, sondern einer Ordnung der Gründe, die „die Singularität der Sprachen“[63] durchqueren: der Ordnung des „Denkens, der Repräsentation, des Ausdrucks (dessen, was man ausdrücken will, des Zwecks, den man beim Sprechen verfolgt, der Wahl des relativen Gewichts der auszudrückenden Elemente, die man trifft, und der linearen Sukzession, die man ihnen auferlegt)“[64]. Der Gegenstand der Allgemeinen Grammatik ist daher gar nicht einmal die Sprache als konkrete historische Erscheinung. Er ist vielmehr die *Reflexion*: nicht die Reflexion des Selbstbewußtseins eines endlichen Subjekts, sondern die epistemisch notwendige Reflexion des zeichenartigen Repräsentationsverhältnisses zwischen zwei Repräsentationen. Das heißt: Der Gegenstand dieser Grammatik gehört einer Ebene an, die diejenige der Sprache transzendiert. Insofern also diese Grammatik allgemein ist, ist sie eine deduktive Grammatik: Immerfort muss sie die Verbindung zwischen einer konkreten sprachlichen Erscheinung und ihrem Grund in der Repräsentation (und deren Doppelung) herstellen.

Erst die Zusammenfassung dieser Schritte ergibt die Wechselseitigkeit zwischen der Allgemeinheit und Deduktivität der klassischen Grammatik. Diese Grammatik ist also nicht, wie die Logik, eine einfache und allgemeine Reflexion der Gesetze des Denkens. Sie ist vielmehr eine explikative Reflexion.[65] Die grammatikalische Reflexion, die zugleich grammatikalische Explikation ist, hat

61 Siehe „Einleitung“ in Foucault (1969), *Schriften I*, Nr. 60: 939/DE I: 737 (m).
62 *Ibid.*: 938/737 (m)
63 *Ibid.*
64 *Ibid.*: 940/738 (m).
65 Siehe den folgenden Abschnitt: „Logik und Grammatik“.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Form des Begründens. Sie deduziert die diskursiven Kategorien, ausgehend von der Doppelung der Repräsentation. Damit aber führt sie das Sprechen auf das Denken, führt jede besondere Sprache auf ihre Allgemeinheit als Repräsentation zurück. Das heißt: Sie behandelt jede besondere Sprache als Denken, als Reflexion, als „Artikulationsmodus des Denkens über sich selbst“[66]. Diese Grammatik ist also deshalb als allgemein zu bezeichnen, weil sie das ontologische Funktionieren jeder einzelnen Sprache als das Funktionieren eines Diskurses freilegt. Und das heißt soviel wie: Sie zeigt, wie der Diskurs die Repräsentation des Seins in einer zeitlichen Serie auseinanderlegt, um somit die wahre Ordnung des Seins manifest werden zu lassen. Die Allgemeine Grammatik *deduziert* das besondere Funktionieren der diskursiven Zeichen aus der *allgemeinen* Figur der Repräsentation.

Mit der Feststellung dieser spezifisch deduktiven *Allgemeinheit* ist aber keineswegs jene *Globalität* gemeint, die sich im philologisch-linguistischen Wissen der anthropologistischen Moderne manifestiert.[67] Die Archäologie unterscheidet deutlich zwischen der klassischen Grammatik und der vergleichenden Philologie des neunzehnten Jahrhunderts. Denn „die Annäherungen zwischen den Sprachen werden von der Allgemeinen Grammatik nicht zum *Objekt* genommen und nicht als Methode benutzt. Ihre Allgemeinheit besteht nicht darin, im eigentlichen Sinne grammatische Gesetze zu finden, die *allen* linguistischen Gebieten gemeinsam wären und in einer idealen und zwingenden Einheit die Struktur *jeder möglichen Sprache* erscheinen ließe.“[68] Und wenn sie doch noch eine „allen Sprachen gemeinsamen Raum“ definiert, dann „nur in dem Maße, in dem sie eine jeder einzelnen [Sprache] innere Dimension eröffnet.“[69]

---

66 OD: 130/MC: 106.

67 Man muss sich an dieser Stelle an Foucaults spätere Unterscheidung zwischen einer allgemeinen und einer globalen Historie erinnern: „Eine globale Beschreibung faßt alle Phänomene um ein einziges Zentrum zusammen – Prinzip, Bedeutung, Geist, Weltsicht, Gesamtform; eine allgemeine Geschichte würde im Gegenteil den Raum einer Streuung entfalten.“ [AW: 20] Genauso wie eine allgemeine Historie ist die Allgemeine Grammatik kein organizistisch um das Objekt der Sprache zentriertes Wissen, sondern ein taxonomisches Wissen, in dem ein fundamentales und allgemeines Ordnungsverhältnis zwischen jeder einzelnen Sprache und der universellen Figur der Repräsentation freigelegt wird. Wobei man freilich auf einer anderen Ebene zwischen der metaphysischen Taxonomie der klasssischen Epoche und der seriellen Taxonomie Foucaults unterscheiden muss – was beispielsweise bei Manfred Frank (1984) unterlassen wird. [Siehe Anm. 7 dieses Kapitels.] Wir können diesen Unterschied hier nur knapp artikulieren: das Tableau einer „seriellen Taxonomie“ (vielleicht keine sehr glückliche Wendung, die aber an dieser Stelle genügen muss) ist eine Ordnung – „Raum einer Streuung“ oder „Serie von Serien“ [vgl. AW: 20] – deren Elemente keineswegs Repräsentationen eines transzendenten und in sich ruhenden Seins sind, sondern: Ereignisse, die, genau aufgrund ihrer Reihung im Tableau, sich gegenseitig und in ihrer jeweiligen absoluten und chaotischen Freiheit einschränken.

68 OD: 130/MC: 106. (Hervorh. v. Verf.)

69 „Einleitung“ in Foucault (1969), *Schriften I*, Nr. 60: 939/DE I: 738 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Andererseits aber unterscheidet die Archäologie zwischen der Allgemeinen Grammatik und der Semio-Linguistik des zwanzigsten Jahrhunderts. Denn die Allgemeinheit, die ihr eigen ist, ist keinesfalls diejenige der „langue" im Allgemeinen, sondern „eher der *Gründe*, die in irgendeiner Sprache am Werk sind. Gründe, die von der Ordnung des Denkens, der Repräsentation, des Ausdrucks […] sind"[70]. Zwar bedingen diese Gründe den Einsatz verschiedener linguistischer Elemente, doch sind sie selbst an sich und in ihrer Allgemeinheit keineswegs linguistischer Natur. „Sie gestatten keinesfalls zu fassen, was gemäß seiner eigenen Natur und seiner internen Gesetze ‚die' langue sein könnte. Im Unterschied zur Linguistik ist die Allgemeine Grammatik die Weise, eine [bestimmte] langue ins Auge zu fassen, eher als die Analyse eines spezifischen *Objektes*, das die langue im Allgemeinen wäre."[71]

Das bedeutet, dass für die Allgemeine Grammatik die Sprache kein in sich geschlossenes Objekt ist, im Sinne weder einer philologischen Verwandtschaft aller Sprachen, noch eines allgemeinen linguistischen Systems. Diese Grammatik ist allgemein, ohne global zu sein, d.h. ohne sich auf die Totalität einer historischen Verwandtschaft oder eines gleichzeitigen Systems zu beziehen. Ihr Gegenstand ist vielmehr – wie bereits gesagt – die Sprache als ein besonderer Typ von reflektierter Repräsentation. Und der faktische Unterschied der Sprachen unter einander, die trotz des gemeinsamen und universellen Grundes allen Sprechens vorkommt, ist eher dem Zufall zuzuschreiben. Die faktische Vielfalt und Streuung der Sprachen befindet sich im Raum der bereits erwähnten tropologischen Abweichung von einer Universalsprache, in der sich eine optimale[72] Ökonomie der Doppelung und Analyse der Repräsentation realisiert. Gerade ihre Allgemeinheit und Deduktivität bezieht die klassische Grammatik notwendigerweise auf die Aufgabe einer nicht existierenden aber denkbaren Universalsprache. Eine solche Universalsprache ist gleichsam die abwesende Mitte des objektiven Feldes dieser Grammatik. Und jedes faktische Sprechen manifestiert sich von seinen historischen, genetischen oder poetischen Koordinaten her als eine (tropologische) Abweichung von dieser Mitte.

16.4 Logik und Grammatik

Dass diese Grammatik als *allgemeine* Wissenschaft nicht so sehr die empirischen Elemente der Sprache als die Reflexion (der Repräsentation) zum Objekt hat, rückt sie in die Nähe zur Logik. Dass sie aber zugleich eine *deduktive* Wissen-

70 *Ibid.*: 940/738 (m)

71 *Ibid.*: 940/739 (m). (Hervorh. v. Verf.)

72 In der Weise dieses ökonomischen Optimums der Universalsprache manifestiert sich auch in der Allgemeinen Grammatik jener klassische „Optimismus", der in Leibniz' Theodizee einen gewissen Höhepunkt erreicht. Siehe dazu die begriffsgeschichtliche Studie von Wolfgang Hübener „Sinn und Grenzen des Leibnizschen Optimismus". [Hübener (1985): 133-152.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schaft ist, unterscheidet sie von der Logik, und es wäre falsch, sie „durch eine hastige Angleichung an die Logik zu charakterisieren[73]. Denn sie behandelt die Reflexion nicht um ihrer selbst willen, wie die Logik, sondern als Grund des Sprechens. Es ist bereits ausgeführt worden, dass im klassischen Zeitalter das Sprechen dem Denken ontologisch nachgeordnet ist, und dass infolgedessen der Sprache ein abgeleiteter Status zukommt. Diese Reihenordnung zwischen Denken und Sprechen wiederholt sich in dem Verhältnis zwischen der Logik und der Grammatik von Port-Royal. Die Grammatik, die das Funktionieren des Diskurses aus allgemeinen Gründen deduziert, ist ihrerseits von der Logik abhängig.

Die Deduktivität der Grammatik und die Nachordnung ihrer Wissenschaftlichkeit gegenüber der Logik – wie auch im Allgemeinen überhaupt der abgeleitete Status der Sprache – lassen sich auf eine Mutation in der sprachpädagogischen Praxis zurückführen, die mit dem Epochenbruch insgesamt – der allgemeinen epistemischen Verabschiedung der Ähnlichkeiten an der Schwelle zur klassischen Epoche – zusammenfällt.[74] Die *Grammaire Générale*[75] von Antoine Arnauld und Claude Lancelot (1660) trägt die Spur dieser Mutation gerade in ihrem deduktiven und raisonierenden Verfahren.

In der Praxis des vorklassischen Sprachunterrichts befanden sich die Formulierung von grammatischen Regeln und ihre Veranschaulichung durch Beispiele auf derselben Ebene. Im Lateinunterricht beispielsweise wurden die Regeln der lateinischen Grammatik auf Latein formuliert, und es waren wiederum diese Formulierungen selbst, die Beispiele für die Anwendung der formulierten Regeln abgeben sollten. Grund und Gebrauch, Regel und Beispiel, unterrichtende Sprache und unterrichtete Sprache waren durch keine Niveau-Unterscheidung von einander getrennt.

Spätestens aber seit 1660 erscheint zwischen ihnen ein fundamentaler und irreduzibler Niveau-Unterschied. Um eine Sprache wirklich zu beherrschen, genügt es nicht, sie spontan und nur zufällig richtig zu gebrauchen. Man muss zudem ihre Regeln erlernen, sogar *zuerst* erlernen, gemäß dem kartesischen Postulat, mit den einfachsten Dingen anzufangen und schrittweise zu den komplexeren überzugehen. Das geht aber nur, wenn die zu erlernenden Regeln in einer bereits bekannten Sprache formuliert sind. Die Beispiele dagegen müssen weiterhin in der fremden Sprache, deren Gebrauch sie veranschaulichen sollen, vorliegen. Zwischen dem Grund der Sprache in den grammatischen Regeln und ihrem Gebrauch in den alltäglichen Sätzen klafft derselbe Niveau-Unterschied, der im Allgemeinen das Repräsentierende vom Repräsentierten trennt. Deshalb werden fortan die Regeln der unterrichteten Sprache nur noch in der Muttersprache formuliert, und die Beispiele in der unbekannten und unterrichteten Sprache.

Diese Unterscheidungen zeugen von einer grundlegenden Mutation in der

73 „Einleitung“ in Foucault (1969), *Schriften I*, Nr. 60: 943/DE I: 741.
74 *Ibid.*: 934-937/734-736.
75 Arnauld/Lancelot (1676).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Seinsweise der Sprache. Sie erscheint nunmehr als „ein Bau mit zwei Stockwerken: dem manifesten Stockwerk der Phrasen, der Wörter und des Diskurses, der Verwendungen, der Wendungen, die alle an sich den sichtbaren Körper der Sprache konstituieren; und dem nichtmanifesten Stockwerk der Prinzipien, die mit einer vollkommenen Klarheit von den [Sprach-]Fakten, die man beobachten kann, Rechenschaft ablegen müssen“[76]. Insgesamt also ist das Bauwerk der Sprache eine Reihen- bzw. Stufenordnung zwischen ihren zwei Stöcken, und das deduktive Verfahren der Allgemeinen Grammatik führt am Leitfaden des „natürlichen Lichtes“ vom einen dieser Stockwerke zum anderen, um die sichtbaren Sprachfakten mit ihren unsichtbaren Gründen zu verbinden. Der Sprachunterricht, der sich dieser Grammatik bedient, geht schrittweise von der Einfachheit der grammatikalischen Regeln zur Komplexität ihrer konkreten Anwendungen über.

Indem aber diese Grammatik die Regeln des Diskurses hergibt, muss man sie eine „Kunst des Sprechens“ nennen, so wie die Logik von Port-Royal eine „Kunst des Denkens“ heißt. Denn die Aufgabe einer Kunst besteht wesentlich darin, Regeln zu geben, wobei unter Regel keinesfalls eine bloße äußere Vorschrift zu verstehen ist, sondern „eine *Bedingung der Existenz*[77], die zur gleichen Zeit Garantie der Wahrheit ist“.[78] Diese Auffassung der Regel ist gleichermaßen auf Denken wie auf Sprechen anwendbar: „Das Prinzip, dass falsches Denken überhaupt nicht Denken sei, muss in der Tat aufs Gesprochene angewandt werden; Sprechen außerhalb aller Regeln kommt also einem Nicht-Sprechen überhaupt gleich: Die Existenz eines effektiv Gesprochenen geschieht nach dem Maß seiner Richtigkeit.“[79]

Als „Kunst des Denkens“ ist die Logik die reine Reflexion der Regeln bzw. Bedingungen, die für die Existenz des Denkens als solchen konstitutiv sind. Sobald überhaupt gedacht wird, sind diese Regeln am Werk, auch wenn der Denkende sie niemals ausdrücklich gelernt hat. Und indem die Logik diese Regeln denkt, *denkt* sich in ihr das Denken selbst: Sie ist die Anwendung der Regeln des Denkens auf sich selbst, womit sich aber ihre Bedeutung verdoppelt.[80] Einerseits hat sie die Bedeutung einer „Logik des Denkens“, d.h. der ontologischen Einfassung bzw. der Bedingungen der Existenz des Denkens. Andererseits aber ist sie

76 „Einleitung“ in Foucault (1969), *Schriften I*, Nr. 60: 936-937/DE I: 736 (m).

77 Die Regel ist, in anderen Worten, nicht nur Bedingung der Möglichkeit, sondern auch Bedingung der Existenz. Man kann die Tragweite dieser wesentlich kartesischen Auffassung von Regel daran ermessen, dass in ihr die gleiche Rangordnung zwischen Wesen und Existenz vorkommt, die von dem ontologischen Gottesbeweis vorausgesetzt wird. Es ist deshalb durchaus folgerichtig, dass in der Fortsetzung des zitierten Satzes die Regel als ein ontologisches Fundament bestimmt wird: als „das Fundament, das demjenigen, was existiert, und der wahren Erkenntnis, die man davon hat, gemeinsam ist“. [*Ibid.*: 941/739 (m).]

78 „Introduction“, Foucault (1969), DE I, no. 60: 736. (Hervorh. v. Verf.) Dieser Satz fehlt aus unerfindlichen Gründen in der deutschen Übersetzung.

79 „Einleitung“ in Foucault (1969), *Schriften I*, Nr. 60: 941/DE I: 740 (m).

80 Vgl. hierzu die Ausführungen in „Doppelung der Methode“, Kapitel 4, Abschnitt 12.3 dieser Arbeit.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Theorie dieser Bedingungen selbst und damit ihrerseits *Denken*. Diese zwei Bedeutungen der Logik – als bedingende Regel und bedingtes Denken zugleich – gehören zu einander und zur gleichen Ebene. Die Logik ist daher – als Denken der Bedingungen des Denkens gemäß diesen Bedingungen selbst – reine Reflexion und nichts anders sonst. Sie ist jedenfalls keine deduktive Wissenschaft. Sie denkt das Denken, so, wie es vorkommt, erklärt die Entstehung der Irrtümer des Denkens, erklärt aber nicht, „warum wir denken, wie wir denken“[81], d.h.: Sie deduziert nicht das Denken von einer anderen dem Denken äußerlichen Ebene her.

Bei der Grammatik verhält es sich anders. Insofern erstens auch ihre Bedeutung in sich verdoppelt ist, steht sie der Logik nah und ist von daher eine *allgemeine* Grammatik. Insofern aber zweitens ihre Reflexionsstruktur von jenem Rangunterschied überlagert ist, der die unterrichtende Sprache von der unterrichteten trennt, ist sie zugleich von der Logik unterschieden und damit eine *deduktive* Grammatik.

Erstens also verdoppelt sich die Bedeutung des Wortes „Grammatik“, insofern sich in der Grammatik die ontologischen Bedingungen der Sprache manifestieren. Einerseits ist sie als Satz von Regeln zu verstehen, und damit selbst Bedingung der Existenz von Sprache, d.h.: „die jedem ausgesprochenen Wort immanente Ordnung“[82]. Andererseits aber ist sie die beschreibende, analysierende und erklärende *Theorie* dieser Ordnung, eine Disziplin also, „die die Regeln formuliert, nach denen sich eine Sprache ordnen muss, um existieren zu können.“[83] Die Grammatik ist also zugleich die faktische Ordnung der Sprache und die sprechende Theorie dieser Ordnung.

Zweitens aber gehören die tätige Ordnung des Sprachgebrauchs und die Formulierung seiner Prinzipien verschiedenen Ebenen an. Das heißt: Die gedoppelte Bedeutung der Grammatik als Ordnung des Diskurses und Diskurs über diese diskursive Ordnung ist von diesem Unterschied der Ebenen überlagert. Aus den zwei Stockwerken der Sprache und der Reihenordnung zwischen ihnen – anders gesprochen: aus dem abgeleiteten Status der Sprache – ergibt sich also eine gewisse ‚Linearisierung‘ der grammatikalischen Reflexion.

Insofern sich also die Sprache von der Repräsentation herleitet, ist die *grammatikalische* Reflexion (der Sprache) von der *reinen* logischen Reflexion (der Repräsentation) abhängig. Das heißt: Die reine Reflexion des Diskurses wird in der Grammatik von einer explikativen Funktion ergänzt, so dass unter den einander reflektierenden Ebenen des funktionierenden Diskurses und ihrer Regeln die zweite aus den transzendenten Prinzipien der Repräsentation und ihrer Doppelung deduziert werden muss. Aus der differenziellen Figur der Repräsentation geht der Niveau-Unterschied zwischen dem Diskurs (im Doppelsinn des Gebrauchs und der Regeln) und ihren Prinzipien hervor. Aus diesem Unterschied

81 *Ibid.*: 943/ 741 (m).
82 *Ibid.*: 942/740 (m).
83 *Ibid.*: 941/740 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aber ergibt sich, dass die Grammatik nicht nur allgemein und reflexiv ist, sondern dass sie zudem noch raisoniert. Allerdings wird dieser raisonierende Zug der Grammatik seinerseits nicht mehr in der Grammatik reflektiert. Er kommt in der Logik als eine der vier Aktionen des Denkens – *concevoir*, *juger*, *raisonner*, *ordonner* – zum Vorschein. Das heißt: In der raisonierenden Grammatik ist das Denken in *bestimmter* Weise am Werk, doch das Denken als solches reflektiert sich nicht in dieser Grammatik, sondern erst in der Logik. Die Grammatik, die raisonierend die Abhängigkeit der Sprache von der Repräsentation herausstellt, ist ihrerseits von der reinen Reflexion des Denkens in der Logik abhängig.

16.5 Die Deduktion des Diskurses

Die Allgemeine Grammatik ist in der Logik fundiert, und darin bekundet sich das Abgeleitetsein der Sprache, d.h. die Abhängigkeit des Sprechens vom Denken. Diese Abhängigkeit ist auch daran abzulesen, dass einerseits (a) in der Grammatik von Port-Royal die Wörter als *Zeichen* abgehandelt werden: „Sprechen heißt seine Gedanken durch Zeichen explizieren, die die Menschen zu diesem Zweck erfunden haben“[84], dass aber andererseits (b) die *Theorie des Zeichens* nicht in der Grammatik, sondern in der Logik vorkommt.

(a) Insofern die Sprache als binäres Zeichen behandelt wird, besteht die Grammatik aus zwei Teilen. Der erste handelt von den Lauten, d.h. „der Materie, die zur Konstituierung der Zeichen gewählt worden ist“[85]. Diese besteht aus Elementen, die teils in sich variabel, teils zu Silben kombinierbar sind. Der zweite handelt von den verschiedenen Wortarten, d.h. „den vielfältigen Weisen, auf die es den Menschen gelingt, ihre Gedanken zu bezeichnen“[86]. „In anderen Worten, die ersten Kapitel der *Grammaire* handeln von der materiellen Natur des Zeichens, die anderen von den verschiedenen ‚Weisen des Bezeichnens‘.“[87] Die zwei Teile der Grammatik von Port-Royal entsprechen den zwei Momenten des binären Zeichens: der lautlichen Materie und der repräsentativen bzw. ordnenden Funktion. Das deduktive Verfahren wird also, streng genommen, erst im zweiten Teil des Buches angewandt, worin die Bezeichnungsweise der Wortarten – im Rückgang auf ihren Grund im Denken – freigelegt wird. Was aber in dieser Grammatik fehlt, was gleichsam „mit Stillschweigen übergangen wird“[88], ist eine allgemeine Theorie der Bezeichnung und des Wortes als Träger der Bezeichnung.

(b) Es ist die *Logik* von Port-Royal (1662), die diese in der Grammatik fehlende Theorie liefert. Bemerkenswert ist allerdings die Position, die von der Zeichentheorie in der allgemeinen Ökonomie dieser Logik eingenommen wird: Sie kommt erst im vierten Kapitel des Buches vor. Dieses Kapitel ist eingebettet zwi-

84 Arnauld/Lancelot (1676): 5.
85 „Einleitung“ in Foucault (1969), *Schriften I*, Nr. 60: 944/DE I: 741-742 (m).
86 *Ibid.*: 944/742 (m).
87 *Ibid.* (m)
88 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen einerseits drei Kapiteln, die ihm alle vorausgehen: über die Natur/den Ursprung der Ideen, ihre unterschiedlichen Objektbezüge, die aristotelischen Kategorien und die Notwendigkeit ihrer kritischen Zurückweisung; und andererseits einem Kapitel über die Einfachheit und Zusammensetzung der Ideen, das unmittelbar auf das Kapitel über das Zeichen folgt. Warum setzt die Reflexion über die Zeichen inmitten der Überlegungen zu den Ideen ein? Warum wird die Reflexion über die Zeichen, die ja gerade als epistemisch unentbehrliche Verbindungen den Gesamtbereich der Ideen umfassen, nicht an den Anfang oder ans Ende dieser logischen „Ideologie" gesetzt?[89]

Die Antwort liegt auf der Hand, wenn man bedenkt, dass in der Einleitung zum ersten Teil der Logik fünf unterschiedliche Dimensionen der Idee als Ausgangspunkte der ideologischen Analyse angekündigt werden: 1) ihre Natur/ihr Ursprung, 2) ihr Objekt, 3) ihre Einfachheit oder Zusammensetzung, 4) ihre Ausdehnung, 5) ihre Klarheit/Deutlichkeit oder Dunkelheit/Verworrenheit. Die Theorie der Zeichen – ebenso wie die Kritik an den aristotelischen Kategorien – gehört in den Bereich der zweiten Dimension. Sie gehört zur allgemeinen Analyse des Objektbezuges der Ideen. Eines der drei Kapitel also, in denen der Objektbezug der Ideen analysiert wird, ist der Theorie des Zeichens gewidmet.

Das impliziert aber, dass das Zeichenverhältnis, das *zwei* Ideen in sich schließt, als ein besonderer Fall des allgemeinen Objektbezuges der Ideen zu betrachten ist. Denn: Das Objekt einer *bezeichnenden* Idee ist nicht ein *Ding*, d.h. eine Substanz oder ein Attribut[90], sondern wiederum eine *Idee*, die ihrerseits ein anderes Objekt repräsentiert.[91] Das erweist das Zeichenverhältnis – wird es „in seiner größten Dimension auseinandergefaltet"[92] – als ein „System aus vier Termen"[93], das man in folgender Weise schematisieren kann:

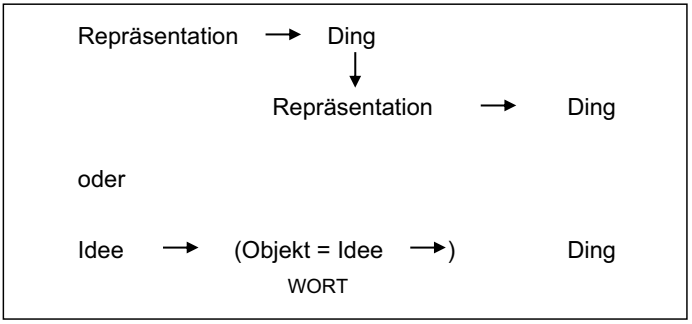

Abbildung 2: Zeichen als Doppelung der Repräsentation[94]

89 *Ibid.*: 945/742-743.
90 Vgl. Arnauld/Nicole (1662): 40.
91 „Einleitung" in Foucault (1969), *Schriften I*, Nr. 60: 945/DE I: 743 (m).
92 *Ibid.*: 946/743 (m).
93 *Ibid.* (m)
94 *Ibid.* [Modifizierung des Schemas.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In diesem Schema wird das Zeichenverhältnis als eine Spezifizierung des allgemeinen Objektbezuges der Idee sichtbar, genauer: als „eine Doppelung des Verhältnisses der Idee zu ihrem Objekt“[95]. Man hat im vertikalen Pfeil bzw. im Gleichheitszeichen ein Bild jener „unvermeidliche(n) Verlagerung“,[96] mit der die Doppelung der Repräsentation gekennzeichnet wird: als eine „Figur aus zwei Termen, die in Beziehung zu sich selbst zurückweicht und sich völlig im Innern des bezeichnenden Elements ansiedelt“[97]. Jedenfalls liegt es am Grundzug des klassischen Zeichens als Doppelung der *Repräsentation*, dass die Theorie des Zeichens (a) ihren Ort in der Logik findet, die ja ihrerseits eine Theorie der *Repräsentation* im Allgemeinen ist und (b) darin als Teil einer ideologischen Analyse des Objektbezuges der Idee vorkommt.[98]

Es ist bemerkenswert, dass die Theorie des Zeichens in der grammatikalischen Analyse der diskursiven Zeichen nicht vorkommt. Doch ist es genau das *Fehlen* dieser Theorie, diese „lacune centrale“[99], die die Allgemeine Grammatik in ihrer Gliederung und Vorgehensweise organisiert. Die Abhängigkeit der Zeichenrelation von dem Objektbezug der Idee – oder des Zeichens von der Repräsentation im Allgemeinen – wird in der Grammatik nicht eigens thematisiert, sondern als ihr deduktives Verfahren operationalisiert. Denn das vierfältige Gerüst des Zeichenverhältnisses erweist sich beim näheren Hinsehen als ein Netz

95 *Ibid.* (m)

96 OD: 99/MC: 78.

97 *Ibid.* (m)

98 Man sieht: Der Grundzug des klassischen Zeichens als Doppelung der Repräsentation ergibt sich u.a. als Resultat einer Analyse und Erklärung der Position der Zeichentheorie in der allgemeinen Ökonomie der Logik von Port-Royal. Dieser Grundzug des klassischen Zeichens wird aber nirgends in der Logik oder der Grammatik direkt angesprochen oder gar thematisiert, und man würde umsonst nach einem „Beleg“ dafür suchen, etwa in der Weise ausdrücklicher Formulierungen, wie dies Hendrik Birus in gut literaturwissenschaftlicher Manier verlangt: „Foucault [gibt] keinerlei stichhaltigen Beleg für seine (eher hegelianisierende denn ‚klassische’) These einer der Repräsentation eigenen Kraft, sich selbst zu repräsentieren […].“ [Birus (Hg., 1982): 28, zit. in Frank (1984): 164, die eckigen Klammern hier sind ausnahmsweise nicht von mir, sondern entstammen dem Frankschen Zitat.] Die Archäologie interessiert sich nicht in erster Linie für die wörtlichen Vorkommnisse von Aussagen, sondern für das Wissensfeld, das diese Aussagen allererst möglich macht. Ihr Blick gilt diesem Feld, diesem Zwischen der historischen Aussagen, genauer: dem Boden der Aussagen in der epistemisch spezifischen Seinsweise der Sprache. Deshalb kann sie bestimmte Kohärenz- bzw. Dispositionsfiguren auftauchen lassen, die sonst unter dem Gewicht der isolierten und wörtlich genommenen Aussagen unsichtbar geblieben wären. Erst als Frucht dieser spezifisch archäologischen Aufmerksamkeit, als Resultat dieser Art der „Aussagen-Analyse“ – der Unterscheidung der Aussagen im Sinne der Hervorhebung und Wiederschreibung ihres Zwischens – zeigt sich die Doppelung der Repräsentation als eine Figur, die für das Wissensfeld des gesamten klassisch-taxonomischen Diskurses konstitutiv ist. Es wäre daher widersinnig, nach einem „Beleg“ für etwas zu verlangen, was eher als Korrelat eines spezifischen Analyse-Verfahrens in Erscheinung tritt.

99 „Einleitung“ in Foucault (1969), *Schriften I*, Nr. 60: 947/DE I: 744.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Beziehungen, von denen ausgehend die je spezifischen Bezeichnungsweisen der grammatikalischen Wortarten bestimmt werden können: „[…] die unterschiedlichen Wortarten sind soviele Weisen des Bezeichnens, d.h. […] jede [einzelne von ihnen] nimmt im Innern dieses gedoppelten Objektbezuges, der die Bezeichnung ist, eine spezifische Position ein. Alle die großen Kategorien der Grammatik lassen sich in einer absolut kontinuierlichen Weise deduzieren, unter der Bedingung, dass sie in ihr Element [in das vierfältige Doppelungsschema des Zeichens] zurückgestellt werden.“[100]

Die Details dieser grammatikalischen Deduktion treten deutlicher zutage, wenn man die vier Terme des Doppelungsschemas folgendermaßen markiert[101]:

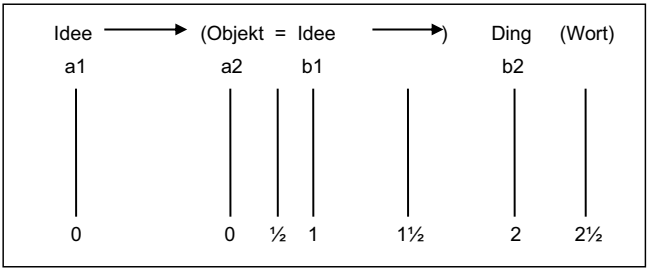

Abbildung 3: Deduktion der grammatikalischen Niveaus aus der Doppelung der Repräsentation

Das Wort als Objekt (a2) wird einerseits von der Idee (a1) im Geist repräsentiert. Andererseits funktioniert es selbst als Idee (b1) des Objekts (b2). Damit ergibt sich ein ganzes Bündel von Relationen, von denen ausgehend „sich die verschiedenen Weisen des Bezeichnens entfalten“[102].

Wenn man die Objekt-Hälfte, d.h. die b-Hälfte, des Zeichenschemas betrachtet, dann findet man darin zwei Niveaus vor: das Niveau des Objekts (b2) und dasjenige der Idee (b1). Das Objekt (b2) kann entweder eine Substanz sein, oder eine Akzidenz. Deshalb ist das Wort (a2), das es bezeichnet, entweder ein Substantiv oder ein Adjektiv. Aber auch die Idee (b1) nimmt zwei unterschiedliche Positionen ein: Sie kann entweder ein Objekt repräsentieren – dann sind die sie bezeichnenden Wörter (a2) Nomina und in der eben genannten Weise in Substantive und Adjektive einzuteilen – oder überhaupt kein Objekt, sondern eine Aktion des Geistes, nämlich die Affirmation. In diesem zweiten Fall ist das Wort (a2), das die Idee (b1) bezeichnet, als Verb (sein) zu identifizieren. Auf der Ebene der Idee (b1) also, die man Niveau 1 nennen kann, findet die fundamentale Distinktion zwischen Nomen und Verb statt, während die Ebene des Objektes (b2) –

100 *Ibid.*: 950/747 (m).
101 *Ibid.* [Modifizierung des Schemas.]
102 *Ibid.*: 747/950 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Niveau 2 – die Distinktion zwischen Substantiv und Adjektiv ermöglicht. Es gibt aber weitere Differenzierungen, und damit auch weitere Niveaus, aus denen die anderen Kategorien der Grammatik hervorgehen. Denn selbst unter jenen Ideen (b1), die keine Affirmation sondern ein Objekt repräsentieren, gibt es unterschiedliche Weisen, ein Objekt zu repräsentieren, je nachdem, ob sie ein einziges (singuläres) Objekt oder mehrere Objekte repräsentieren. Demnach haben wir für die Wörter (a2), die diese Ideen (b1) bezeichnen, die Einteilung in Eigenname und Gattungsname. Diese Einteilung gehört aber zwischen die Ebenen 1 und 2, d.h. zum Niveau 1½. Aber auch vor dem Niveau 1, d.h. auf dem Niveau ½ ist es ein Unterschied, ob das Objekt (a2), d.h. das Wort, eine einzige oder mehrere Ideen (b1) vom selben Typ bezeichnet, womit sich die Opposition Singular-Plural ergibt. Ebenfalls ergibt sich auf demselben Niveau (½) der Unterschied zwischen der Bestimmtheit der vom Wort (a2) bezeichneten Idee (b1) und ihrer Unbestimmtheit, insofern irgendeine unter mehreren Ideen desselben Typs bezeichnet wird. Damit ergeben sich auf diesem Niveau (½) der bestimmte bzw. unbestimmte Artikel. Schließlich gibt es, jenseits von (b2), die verschiedenen Relationen unter den Objekten (b2). Diese werden von den Präpositionen bezeichnet, die folglich auf Niveau 2½ anzusiedeln sind. Diese distinktiven Herleitungen lassen sich alle in einem einzigen Bild bzw. einer Tabelle zusammenfassen: dem Tableau[103] der Deduktion der Grammatik aus der Logik, wie auch der grammatikalischen Deduktion des Diskurses aus der Natur des Zeichens als Doppelung der Repräsentation:

	Niveau	Differenzierung durch	Grammatikalische Kategorien
Logik			***Grammatik***
Idee (a1)	0		
Objekt (a2) *(Wort)*	0		
	½	Zeichen-Zahl Zeichen-Ausdehnung	*Singular/Plural* *Artikel:bestimmt/unbestimmt*
Idee (b1)	1	Ideen-Natur	*Nomen/Verb*
	1½	Ideen-Ausdehnung	*Eigenname/Gattungsname*
Objekt (b2)	2	Objekt-Natur	*Substantiv/Adjektiv*
	2½	Objekt-Relationen	*Präpositionen*

Abbildung 4: Tableau der grammatikalischen Deduktion des Diskurses aus der Doppelung der Repräsentation

Die Richtung der Abhängigkeit zwischen der Logik und der Grammatik, zwischen dem gedoppelten Objektbezug der Idee und den grammatikalischen Kategorien, in anderen Worten: Die Richtung der Deduktion des Diskurses verläuft in

103 *Ibid.*: 748. [Modifizierung der Tabelle.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diesem Tableau von links nach rechts. Dagegen verteilen sich die Elemente des auseinandergefalteten Zeichenverhältnisses, das ein in sich gedoppeltes Repräsentationsverhältnis ist, auf der vertikalen Achse von oben nach unten. Diesen Elementen und ihren Relationen sind die grammatikalischen Kategorien der rechten Spalte zugeordnet. Wenn man also diese Tabelle entlang der mittleren Querlinie, der Linie des Niveaus ½, knicken und wieder zusammenfalten würde, dann hätte man ein Bild der Doppelung der Repräsentation und, in eins damit, der *grammatikalisch deduzierbaren*[104] Seinsweise der klassischen Sprache.

Dieses Deduktions-*Bild* – das ja auch eine Deduktions-*Tabelle* ist – soll also nichts anderes sein, als „ein Tableau[105], auf dem sich die Beziehungen zwischen der Logik und der Grammatik lesen lassen“[106], das heißt: als die lesbare Ordnung zwischen der „Artikulation des Bezeichnungsverhältnisses innerhalb des Objektbezuges“[107] – d.h. der logischen Hälfte dieser Beziehungen – und den „unterschiedlichen Kategorien der Wörter in den Positionen, die sie auf der [vertikalen] Achse einnehmen, die von dem Zeichen zum Objekt verläuft“[108] – d.h. der grammatikalischen Hälfte dieser Beziehungen. Dieses Tableau artikuliert also im Element der Gleichzeitigkeit das grammatikalische Wesen der Seinsweise der klassischen Sprache als die Ordnung ihrer Abhängigkeit von der Repräsentation. Es ist jedenfalls Ziel und Endpunkt der bereits erwähnten Wegstrecke, die für das taxonomische Wissen im Allgemeinen kennzeichnend ist: des Weges, der von der Gleichzeitigkeit der Repräsentation über die Sukzessivität des Diskurses bis hin zur erneuten Gleichzeitigkeit des Tableaus führt.[109] Nur manifestiert der Wissensweg mit dem Tableau als *telos* in diesem Falle nicht die naturgeschichtliche – botanische, zoologische usw. – Ordnung der Wesen, auch nicht die ökonomische Ordnung der Reichtümer, sondern die archäologisch grundlegendste unter diesen Ordnungen: die Ordnung des Diskurses selbst. Es ist das innerste Anliegen der Allgemeinen Grammatik, entlang der genannten Wegstrecke, diese Ordnung freizulegen. Und die Archäologie vermag zu zeigen, dass es genau das oben angegebene Tableau ist, von dem diese Grammatik – im bereits erwähnten Doppelsinn als Regel und Gebrauch von Sprache – organisiert wird. Oder genauer: Das Tableau „organisiert ihn [den grammatikalischen Bereich] *zumindest wesentlich*.“[110]

---

104 Diese Einschränkung bezieht sich auf die inhärente Rhetorizität der Allgemeinen Grammatik, auf die am Ende des Abschnittes näher eingegangen wird.

105 Im klassischen Tableau-Begriff sind die Begriffe Bild und Tabelle fast bis zur Ununterscheidbarkeit zusammengezogen. Deshalb kommt die Wiedergabe von Tableau durch Tabelle, so wie es in der deutschen Fassung von *Les mots et les choses* mehrfach vorkommt, gewissermaßen einer Halbierung dieses Begriffes gleich.

106 *Ibid.*: 951/ 748 (m)

107 *Ibid.* (m)

108 *Ibid. (m)*

109 Siehe oben, Abschnitt 2: „Kritik und Deduktion“.

110 *Ibid.*: 952/748 (m) (Hervorh. v. Verf.)

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Denn es gibt eine ganze Reihe von Wortarten bzw. eher peripheren Kategorien der grammatikalischen Randerscheinungen, die darin nicht deduziert sind. Diese im Tableau ausgelassenen bzw. nicht erklärten Fakten der Grammatik ergeben sich, „ausgehend von dieser ersten Deduktion“[111], aus vier unterschiedlichen Modifikationen: (a) die *Analogie*, genauer, die analogisierende Übertragung einer der Distinktionen aus dem Tableau auf eine der darin nicht erklärten grammatikalischen Relationen: Z.B. findet sich die Distinktion zwischen Substantiv und Adjektiv, die auf dem Niveau 2 vorkommt, in der vom Tableau ausgelassenen Unterscheidung zwischen dem Verb *sein* und den anderen Verben wieder; (b) die *Klärung* bzw. Vereindeutigung, z.B.: die Genus-Endungen der Adjektive als klärende Markierungen, die anzeigen, auf welche Substantive (männlich? weiblich?) sich diese beziehen; (c) die *Abkürzung*, z.B. ein Pronomen zum Zweck der Vermeidung der Wiederholung eines Namens; (d) die *Umkehrung* der Wortfolge, um eine neue Bezeichnungsweise zu erlangen, z.B. die Verwandlung eines Behauptungssatzes in einen Fragesatz.

Bemerkenswert aber ist die Entsprechung zwischen diesen Modifikationen des Deduktions-Tableaus und den vier rhetorischen Figuren, von denen am Ende der Grammatik von Lancelot und Arnauld die Rede ist[112]: die *Syllepsis* („il est six heures“, in dem das Singular des „il est“ auf das Plural des „six heures“ bezogen[113] und damit die „tournure“[114] einer Proposition auf eine andere übertragen wird) entspricht der *Analogie*; der *Pleonasmus* (Verstärkung durch Wiederholung) entspricht der *Klärung*; die *Ellipse* (Auslassung, um Wiederholung zu vermeiden) entspricht der *Abkürzung*; das *Hyperbaton* (Invertierung der „natürlichen Ordnung des Diskurses“[115]) entspricht der *Umkehrung*. Alle vier Modifikationen also, „die sich [dem Tableau] der fundamentalen Deduktion der Kategorien der Grammatik überlagern“[116], und die jene eher peripheren grammatikalischen Fakten ergeben, erscheinen gewissermaßen als *Figuren* im Verhältnis zur *Deduktion* der zentralen grammatikalischen Kategorien.

Grammatik als Deduktion und Figur zugleich: Darin meldet sich eine Präzisierung der oben erwähnten Wesensverschränkung zwischen Grammatik und Rhetorik im klassischen Zeitalter.[117] Man erkennt jetzt in dieser Verschränkung ein Spiel und das Auskosten eines (tropologischen) Freiraumes, der die Deduzierbarkeit dieser Grammatik umgibt. Durch dieses Spiel erst gerät die Grammatik in Bewegung: eine Bewegung des Überbordens, in der die Grenzen der Logik durchlässig werden. Genauer: die Grenzen jener Gestalt, die so etwas wie einen Wesenskern der Grammatik ausmacht und aus der Logik deduzierbar ist. Die

111 *Ibid.* (m)
112 Arnauld/Lancelot (1676): 158-160
113 *Ibid.*: 158-159.
114 „Einleitung“ in Foucault (1969), *Schriften I*, Nr. 60: 953/DE I: 749.
115 Arnauld/Lancelot (1676): 160.
116 „Einleitung“ in Foucault (1969), *Schriften I*, Nr. 60: 953/DE I: 749 (m).
117 Siehe oben im Abschnitt 1 über den abgeleiteten Status der Sprache.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Grenzen dieser Wesensgestalt der klassischen Grammatik müssen im vierfachen Spiel der Analogie, Vereindeutigung, Verdichtung und Umkehrung überschritten werden, damit die Sprache lebendig werden und *mehr* sein darf als eine Ordnung aus nur elementaren Behauptungssätzen. Das Überborden der Grammatik bekundet sich in der Dimension einer ihr eigentümlichen Figuralität und schlägt sich in den eher peripheren Kategorien wie Genus, Personal- bzw. Relativpronomen, Adverb usw. nieder. Die Allgemeine Grammatik ist, mit anderen Worten, durchaus eine Art „Transformationsgrammatik", deren Transformationsgesetze allerdings aus der Rhetorik geborgt sind. Der Übergang von den deduzierbaren Fundamentalformen zu den nicht mehr deduzierbaren peripheren Formen wird von den *Figuren* her gesteuert, die als *Transformationsregeln* in diese Grammatik hineinragen.

17. Die Einheit des Diskurses: das Sprachviereck

„[…] man kann drei Schichten unterscheiden, die sich überlagern und deren Zusammenhang [erst] das gesamte Bauwerk der Grammatik konstituiert."[118] Zwei dieser Schichten haben die Funktion, all die Niveaus, deren Reihung das grammatikalische Deduktions-Tableau konstituiert, untereinander zu gliedern. Die dritte Schicht umfasst die quasi-figuralen Modifikationen dieses Tableaus.

Schicht I besteht aus den Niveaus 1 und 2, auf denen im Wesentlichen die Kategorien Verb (genauer: das Verb *sein*), Substantiv und Adjektiv unterschieden werden. Dieses grammatikalische Material ist erst einmal durchaus hinreichend für die Bildung eines Satzes. Auf der Ebene dieser Schicht besteht eine exakte Entsprechung zwischen Logik und Grammatik: In der ersten Spalte erscheint das logische Urteil, in der letzten der grammatikalische Satz.

Schicht II umfasst die Niveaus ½, 1½, 2½, auf denen Numerus, Artikel, Eigen/Gattungsname, Präposition auseinander- und in Erscheinung treten. Diese Kategorien gestatten eine *faktische* Formulierung des grammatikalischen Satzes. Auf dieser Ebene also ist die Entsprechung zwischen Logik und Grammatik weiterhin gegeben, doch sind sie einander nicht mehr völlig adäquat: als Ausgangspunkt auf der logischen Seite dienen nicht die Natur der Idee (b1) oder des Objektes (b2), sondern ihre Eigenschaften bzw. Relationen; dagegen findet auf der grammatikalischen Seite die Unterscheidung und Verdeutlichung eigenständiger Kategorien statt.

Schicht III gestattet weitere Verfeinerungen, d.h. aber auch Flexibilität bzw. Anpassungsfähigkeit der Sprache. Diese Schicht ist, wie gesagt, eher als ein „Spiel [zu fassen], im Ausgang von den Elementen der ersten beiden"[119]. Sie

118 *Ibid.*: 954/749 (m).
119 *Ibid.*: 954/750 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„unterhält keine Beziehungen mehr zur Logik“[120] und befindet sich überhaupt außerhalb des Deduktions-Tableaus (das aus den ersten beiden Schichten besteht), besser: Sie umspielt dieses Tableau und ergibt damit die Kategorien Genus, Personal/Relativpronomen, Adverb, Verb (mit Ausnahme des Verbs *sein*).

Erst am Gesamtverhältnis zwischen den logisch-grammatikalischen Schichten (I und II) und der figural-tropologischen Schicht (III) erkennt man die eigentümliche Fluktuation der Allgemeinen Grammatik zwischen Logik und Rhetorik.

Diesen drei Schichten entsprechen nun vier Theorien, genauer, theoretische „Segmente“, der *einen* klassischen Sprachtheorie. Die Theorie des *Verbs ‚sein‘* (die als solche zugleich eine Theorie des *Satzes* bzw. der *Proposition* ist) entspricht Schicht I. Die Theorie der *Artikulation* (d.h. der benennenden Wortarten) entspricht Schicht I und einem Teil von Schicht II. Die Theorie der *Bezeichnung* ergänzt die Theorie der *Artikulation* mit einer Erklärung des Ursprungs der Funktion der Benennung. Die Theorie der rhetorischen *Derivation* (im Sinne der zufälligen Abweichungen von dem grammatikalischen Tableau bzw. den „ursprünglichen“ Namen der Dinge) entspricht Schicht III. Diese vier Theorien bzw. „Segmente“ hängen wesentlich miteinander zusammen, und die Figur ihres Zusammenhanges ist das *Sprachviereck* (*le quadrilatère du langage*). Insofern die Archäologie eine historische Ontologie der Sprache ist, vermag sie diese Figur freizulegen. Das Sprachviereck weitet den historiographischen Blick auf die klassische Sprache wesentlich aus. Es löst den Blick von dem Bild des ersten und elementarsten Schrittes der Sprachreflexion: von der Fixierung auf das Deduktions-Tableau als ‚Wesenskern‘ der Grammatik (im Doppelsinne des Wortes). Anders gesprochen: Im Sprachviereck erscheint ein Gesamt-Tableau der Seinsweise der klassischen Sprache.

17.1 Verb und Proposition

Es liegt an der Natur des Wortes *sein*, dass die Theorie des Verbs zugleich als Theorie der Proposition oder des Satzes[121] funktioniert. Daher ist diese Theorie ein deutlicher Ausdruck der Seinsweise der Sprache im klassischen Zeitalter. Denn: Das, was das Wort aufrichtet und über das bloße Geräusch oder auch den vereinzelten Ausdruck erhebt, ist der „in ihm verborgene Satz“[122]. Und es ist erst mit dem Satz, dass die Sprache, wie mit einem Schlag, in ihrer Seinsweise auf-

120 *Ibid.*

121 Die Autoren der Logik und Grammatik von Port-Royal vermögen noch nicht, zwischen der logischen Proposition und dem grammatikalischen Satz zu unterscheiden. Denn, insofern der Diskurs kontinuierlich aus der Repräsentation hervorgeht, bildet die spezifische Grammatikalität der Sprache keinen eigenständigen Gegenstand der Allgemeinen Grammatik. Erst gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts, in den Grammatiken von Abbé Sicard und Sylvestre de Saci, tritt der Unterschied zwischen Proposition und Satz deutlich zutage. [Siehe OD: 141, siehe auch den nächsten Abschnitt der vorliegenden Arbeit.]

122 OD: 132.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

taucht. „Für die Sprache ist der Satz […] das, was die Repräsentation für das Denken ist, ihre zugleich allgemeinste und elementarste Form […]“[123] Und wenn man den Satz zerlegt und vom Verb *sein* absieht, dann trifft man unterhalb dieser Elementarform der Sprache nicht mehr auf Sprache – d.h. auf das, was als Diskurs funktioniert –, sondern auf ihre bloßen Bestandteile: auf Wörter „als völlig verstreutes Material“, die von sich aus außerstande sind, einen Diskurs zu bilden. Deshalb kann man im ursprünglichen Schrei, im Heulen des Primitiven oder gar der Tiere, zwar eine Abfolge von Lauten – wie es ja auch die Wörter sind – vorfinden, die mehr als bloßes Geräusch oder gar Ausdruck sein können: etwa von Schmerz oder dem Eindruck einer Schale Milch. Doch können solche Laute niemals von sich aus eine Aussage bilden, wie „ich leide“ oder „die Milch ist warm“. Dazu bedarf es des Verbs *sein*, und „das gesamte Wesen der Sprache sammelt sich in diesem einzigartigen Wort. Ohne es wäre alles still geblieben, und die Menschen hätten wie bestimmte Tiere zwar von ihrer Stimme Gebrauch machen können, aber keiner jener im Wald ausgestoßenen Schreie hätte je die große Kette der Sprache geknüpft.“[124]

Deshalb muss man das Verb *sein* als eine Schwelle zum Sein der Sprache überhaupt – im Sinne einer als Diskurs funktionierenden Ordnung der Laute – betrachten. „Das Verb ist die unerläßliche Bedingung für jeden Diskurs: und dort, wo es nicht existiert, nicht einmal auf virtuelle Weise, ist es nicht möglich zu sagen, dass es Sprache gibt.“[125]

Doch beruht der Diskurs mit seinen drei Schichten (I, II, III) auf einem Boden, der seinerseits aus Schichten besteht. Und zum geschichteten Boden des klassischen Diskurses gehört gleichsam als Oberfläche das Verb *sein*. Auf der tiefsten Schicht dieses Bodens betätigt sich die Figur der Repräsentation als Analyse der Ähnlichkeit. Diese Tätigkeit wird in der logischen Ideologie reflektiert. Zur nächsten, mittleren Schicht gehört die Doppelung der Repräsentation bzw. der gedoppelte Objektbezug der Idee, woraus das Zeichen im Allgemeinen hervorgeht. Auch die allgemeine Reflexion über das Zeichen findet in der Logik statt, während sie in der Grammatik als abwesendes Medium einer Deduktion dient. Zur dritten und oberflächlichsten Schicht gehören die zwei Grund-Niveaus (1 und 2) jenes Wesenskerns von Grammatik, der aus der Doppelung der Repräsentation hervorgeht. Da aber auf dieser Schicht die fundamentale Kategorie des Verbs und damit, schlagartig, der Satz als solcher auftaucht, ist sie nicht nur die Oberfläche des Grundes, sondern zugleich die tiefste Schicht des Diskurses. Die fünf Niveaus der Grammatik, die drei Schichten des Diskurses und die Stellung der Grammatik zwischen Logik und Rhetorik fügen sich somit zum Bild eines dreifach geschichteten Diskurses auf einem dreifach geschichteten Grund:

123 OD: 131.
124 OD: 134/MC: 109 (m).
125 OD: 132/MC: 108 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

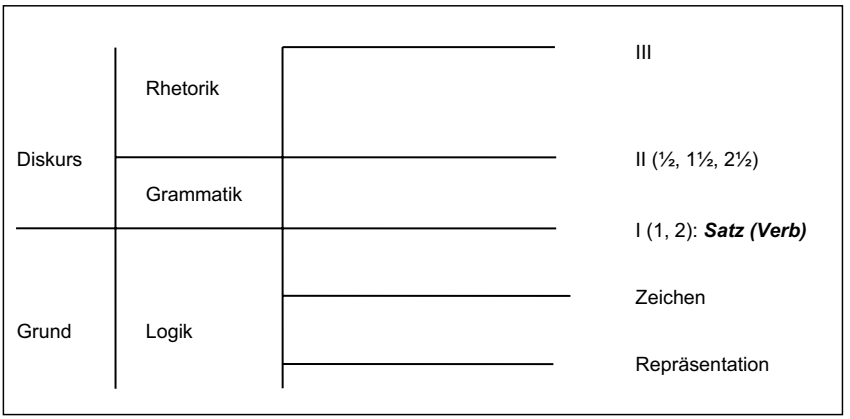

Abbildung 5: Der Diskurs und sein Grund

Die Oberfläche des Grundes ist diejenige Schicht, die der Diskurs mit seinem Grund teilt und auf der er als Satz überhaupt erst einsetzt und seine fundamentale Grammatikalität manifestiert. Diese Nahtstelle, an der sich der Doppelfaden des Verbs (siehe unten) in sich selbst windet, manifestiert von neuem die wesentliche Verwobenheit von Denken und Sprechen im klassischen Zeitalter: „Die klassische Sprache ist dem Denken, das zu offenbaren sie beauftragt ist, viel näher, als man glaubt, sie ist ihm aber nicht parallel, sondern in seinem Netz eingefangen und in das Gewebe verwoben, das sie entrollt. Sie ist keine äußere Wirkung des Denkens, sondern das Denken selbst.“[126]

Als fundamentalste Kategorie der Grammatik gehört das Verb *sein* zur Nahtstelle zwischen dem Diskurs und seinem Grund im Denken. Da aber die Grammatik der deduzierbare Wesenskern des Diskurses ist, ist das Verb der Kern des Kerns bzw. die Keimform des Satzes und Adam Smith meint sogar, „dass unter ihrer primitiven Form die Sprache nur aus unpersönlichen Verben zusammengesetzt war (vom Typ ‚es regnet‘ oder ‚es donnert’) und dass von diesem Verbkern aus alle anderen Teile des Diskurses sich als abgeleitete und sekundäre Präzisierungen abgelöst haben. Die Schwelle der Sprache ist dort, wo das Verb auftaucht.“[127]

Insofern nun das Verb zu dieser mittleren Schicht gehört, die als einzige dem Diskurs und seinem Grund gemeinsam ist, hat es einen eigentümlich gedoppelten Status inne. Einerseits ist es als Wortart die fundamentalste der grammatikalischen Kategorien. Andererseits aber geht gerade aus dieser Fundamentalität hervor, dass sich das Verb „im Rück*zug* (*en retrait*) […] [aller Wörter] in einem Gebiet [befindet], das nicht das des Gesprochenen ist, sondern das, von wo aus

126 OD: 114-115/MC: 92-93 (m).
127 OD: 133/MC: 108 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

man spricht“[128]. Das Verb ist zugleich Wort unter Wörtern und – diesseits aller Wörter – Bedingung der Existenz von Sprache. „Es liegt am Rande des Diskurses, an der Naht dessen, was gesagt wird [d.h. der Wörter], und dessen, was sich sagt [d.h. des sich im Diskurs analysierenden Denkens], genau dort, wo die Zeichen im *Zuge* (*en train*) sind, Sprache zu werden.“[129] An der Schwelle zum Sein der Sprache manifestiert sich also ein gegenstrebiger Doppel-*Zug*: der Rück*zug* der Wörter und der *Zug* zum Werden von Sprache überhaupt. In diesem gedoppelten Zug errichtet sich der Doppelstatus des Verbs *sein*. Die Doppelung des Verbs, als Wortart und zugleich als Bedingung des Sprechenkönnens überhaupt, bildet mit der Doppelung der Grammatik (als Regel und Gebrauch der Sprache zugleich) und der Doppelung der Repräsentation (als allgemeiner Seinsweise der Zeichen) eine für den klassischen Diskurs charakteristische Doppelungs-Reihe.

Diese Konzeption des Verbs entspricht einer gegenüber den Sprachtheorien der Renaissance veränderten Stellung der Sprache gegenüber dem Sein und der Zeit. Wir haben bereits ausgeführt, dass an der Schwelle zwischen der Renaissance und der Klassik das Verhältnis zwischen der Sprache und der Zeit sich umkehrt. Die Zeit ist nicht mehr der Sprache äußerlich, sie ist nicht mehr jene heilsgeschichtliche Reihe, in der die Wörter als Signaturen der Welt niedergelegt worden sind. Sie ist vielmehr der Sprache innerlich geworden: als die spezifische Serialität der *Abfolge*, deren Ordnungsraum der Sprache als solcher den Ort bietet, an dem sie die Repräsentationen analysieren und neu verbinden kann. Aber auch mit dem Sein hat „die Sprache […] neue Beziehungen geknüpft, die noch viel schwieriger zu erfassen sind“[130]: Es handelt sich jetzt nicht mehr um das rohe Sein der Signaturen, sondern um dasjenige, was „die Sprache […] durch ein [einziges] Wort aussagt und [womit sie sich] […] erneut verbindet (*le rejoint*)“[131]. In dieser Fähigkeit der Sprache, das Sein auszusagen und sich mit dem Sein zu verbinden, offenbart sich die klassische Funktion des Verbs, wie überhaupt die spezifische Anti-Aristotelik der Allgemeinen Grammatik. Denn die wesentliche Verbindung zwischen dem Verb und der Zeit, wie diese von der aristotelischen Grammatik angenommen wird[132], muss gemäß den Regeln des klassischen Wissenssystems durchtrennt werden. Zusammenfassend: Die Zeit ist der Sprache innerlich geworden und das Sein wird von der Sprache nicht mehr als ein ‚eigenes‘ Sein (etwa der Signaturen) ‚besessen‘, sondern über die Repräsentation durch das Verb wieder eingeholt, weshalb wiederum das Verb selbst kein Zeitwort sein kann[133]. Als Wort unter Wörtern, das sich dennoch diesseits aller

128 *Ibid.* (m). (Hervorh. v. Verf.)
129 *Ibid.* (m). (Hervorh. v. Verf.)
130 OD: 134.
131 OD: 134/MC: 109 (m).
132 „Verbum ist ein Wort, das die Zeit mit anzeigt, dessen Teile nie etwas für sich bedeuten und das immer etwas zu verstehen gibt, was von einem anderen gilt.“ [Lehre vom Satz (Peri Hermeneias), Aristoteles (1974): 96.]
133 Arnauld/Lancelot (1676): 98-99.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wörter errichtet, zeigt das Verb nicht die der Sprache innerliche Zeit an. Vielmehr lässt es mit einem Schlag die Sprache selbst in Erscheinung treten, indem es das der Sprache vorgängige Sein repräsentiert.

Denn: *Jedes beliebige Zeichenmaterial wird erst dann zur Sprache, wenn es dazu befähigt ist, die Bejahung, d.h. die Affirmation des Seins zu repräsentieren*. In dieser Befähigung liegt das eigentümliche Sein der Sprache im klassischen Zeitalter. Dazu aber bedarf es des Verbs *sein*, dessen eigentümliche Kraft die Bedingung der Existenz von Sprache abgibt: „Die Sprache ist von Grund auf *Diskurs* durch dieses einzigartige Vermögen eines Wortes, das mit einem Schritt das System der Zeichen auf das Sein des Bezeichneten hin überquert."[134] Da aber das Verb in seiner Doppelung nicht nur Bedingung, sondern zugleich auch Element der Sprache ist, erweist sich umgekehrt die Sprache als Bedingung der Existenz des Verbs. Aus der Doppelung des Verbs ergibt sich ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis zwischen Sprache und Verb: „Ohne eine Bezeichnungsweise des Seins [d.h.: das Verb] gäbe es keine Sprache, aber ohne Sprache gibt es kein Verb *sein*, das davon nur ein Teil ist."[135] Indem wiederum das Verb das Sein bezeichnet, manifestiert es an sich selbst, als ein Wort innerhalb der Sprache, die Bedingung von Sprache überhaupt und trägt in seiner bloßen Präsenz das Sein der Sprache: „Dieses einfache Wort ist das innerhalb der Sprache repräsentierte Sein. Es ist aber auch das repräsentative Sein der Sprache [d.h. das *repräsentierende* Sein der Sprache: das Sein der Sprache erschöpft sich darin, dass sie das Sein repräsentiert]."[136] Damit ergibt sich eine unendliche Spiegelung. Ebenso wie der Spiegel aus der Tiefe des Velasquez-Bildes heraus zeigt, was nicht mehr zum Bild-Raum gehört und was diesen dennoch bedingt[137], affirmiert das Verb aus der grammatikalischen Tiefe des Diskurses – siehe unser Schichtungs-Schema oben –, was nicht zum Raum des Diskurses gehört und was die Sprache dennoch – um überhaupt Sprache zu sein – affirmieren *muss*: das Sein des Bezeichneten. So wie der Spiegel aus der *letzten* Tiefe des Bildes heraus die Souveränität des königlichen Paares sichtbar macht, so meldet das Verb aus der *tiefsten* Schicht des Diskurses heraus die Souveränität des Seins und bekundet in der Weise dieser Meldung die Bedingung der Existenz des Diskurses – und damit auch des Verbs selbst. Diese geheime Homologie zwischen der logisch-grammatikalischen Stellung des Verbs und der Position des Spiegels im Velasquez-Bild gehört zweifellos zu den architektonischen Schönheiten von *Die Ordnung der Dinge*. Sie beruht auf der dem Sagbaren und Sichtbaren gemeinsamen Grundlage der Doppelung der Repräsentation als allgemeiner Seinsweise des klassischen Zeichens.

Es gibt weitere Indizien für das Gewicht des Bildes in der klassischen Diskurstheorie, allgemeiner: für den Vorrang der Sichtbarkeit im Bereich der Sagbarkeit. Dazu gehört etwa, dass das Endstadium des *diskursiven* Wissensweges

134 OD: 134/MC: 110 (m).
135 OD: 134/MC: 109.
136 *Ibid.* (m).
137 Erstes Kapitel von *Ordnung der Dinge*.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das *Tableau-Bild* ist, oder „dass das erste Beispiel eines Zeichens, das die *Logik von Port-Royal* angibt, weder das Wort noch der Schrei noch das Symbol ist, sondern die räumliche und graphische Repräsentation – die Zeichnung: Karte oder Bild.“[138] Der treffendste Vergleich zwischen Wort und Bild ergibt sich aber, wenn man bedenkt, dass das Verb als Keimform des Satzes die Fundamentalschicht (Schicht I) und damit eine Art „Leinwand“ des Diskurses bildet: „Ein Grammatiker vom Ende des achtzehnten Jahrhunderts vergleicht die Sprache mit einem Tableau und definiert die Nomen als Formen, die Adjektive als Farben und das Verb als die Leinwand selbst, auf der sie erscheinen. Es ist eine unsichtbare Leinwand, gänzlich zugedeckt von der [adjektivischen] Leuchtkraft und [nominalen] Zeichnung der Wörter, die jedoch der Sprache den Ort gibt, an dem sich ihre Malerei geltend macht.“[139]

Wie ein Spiegel oder eine Leinwand lässt das Verb immer nur Anderes hervorscheinen und bleibt dabei selbst beinahe unsichtbar, weil sie etwas so Grundlegendes wie das Sein repräsentiert und damit ihrerseits für den Diskurs grundlegend wird: als eine „schmale, fast unwahrnehmbare und zentrale Figur“[140], die „die erste und fundamentalste Invariante des Satzes“[141] bildet. Links und rechts von dieser Figur, in der sukzessiven Reihenordnung des Satzes, befinden sich die zwei weiteren Komponenten des Satzes: das Subjekt und das Attribut. Diese sind von gleicher Natur, können unter gewissen Bedingungen sogar ihre Funktionen austauschen, sind aber vom Verb *sein* grundlegend verschieden. Denn das Verb hat die einzigartige Funktion, Subjekt und Attribut im Gefüge des Satzes zusammenzuziehen und in ihrer Zusammengehörigkeit zu affirmieren.

Subjekt und Attribut bestehen aus Wortarten, die irgendwelche Ideen des Verstandes oder Relationen zwischen ihnen bezeichnen. Das Verb *sein* dagegen bezeichnet keine Idee vom Ding und benennt kein Objekt, ja *benennt* im Grunde überhaupt nicht. Diese Sonderstellung des Verbs steht im unmittelbaren Zusammenhang mit seiner Doppelung und leitet sich von dem eigentümlichen Status dessen her, was von ihm bezeichnet wird. Das Verb ist zwar eine Wortart unter anderen. Doch geht es allen Wortarten insofern voraus, als es nicht eine Idee bezeichnet, sondern eine besondere Aktion des Geistes namens *Affirmation*, mit der der Geist die in Ideen repräsentierten Inhalte als existierend hervorhebt bzw. miteinander verbindet. Vom Innern der Sprache aus bezeichnet das Wort *sein* die Affirmation des Geistes und repräsentiert damit, was der Sprache vorausgeht: das Sein.

Damit ist der Satz in drei Felder eingeteilt: ein Subjekt-Feld, ein Attribut-Feld und eine vom Verb *sein* besetzte Mitte. Sobald das Verb als Bezeichnung der Affirmation einsetzt, wird die allgemeinste und dünnste Forderung für das Vorhandensein eines Satzes erfüllt. Mit einem Schlag werden Subjekt- und Attribut-Felder eröffnet, wie zwei Flügel um die Verbmitte. Doch muss zugleich be-

138 OD: 99.
139 OD: 135/MC: 110 (m).
140 OD: 136/MC: 111 (m).
141 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

achtet werden, dass es sich bei der Bezeichnung der Affirmation um nicht mehr und nicht weniger als das bloße Wesen des Verbs handelt. Denn es gibt einerseits Verben, die mehr enthalten als das Verbwesen *sein*. Und es gibt andererseits Wörter, die, wie das Verb, keine Objekte bezeichnen, und dennoch keine Verben sind. Deshalb muss man die Verbtheorie in zwei Richtungen differenzieren: nach Innen und nach Außen.

Nach Innen: Es gibt außer dem Verb *sein* die vielen anderen Verben, deren Formen allem Anschein nach nichts mit dem Wort *sein* zu tun haben. Doch zeigt die allgemeine Theorie des Verbs, dass alle diese anderen Verbformen vom Verb *sein* herzuleiten sind, anhand der Transformationsregel der Abkürzung (siehe oben). In jeder Verbform ist das Verb *sein* enthalten und alle Spezifizierungen von Person, Numerus, Tempus, werden anhand abkürzender Markierungen (Transformationen) realisiert, die sich dem Verbwesen überlagern.[142] „Die Gesamtspezies des Verbs führt auf das einzige Verb zurück, das *Sein* bezeichnet. Alle anderen bedienen sich insgeheim dieser einzigartigen Funktion, haben sie aber mit Determinationen zugedeckt, die sie verbergen: Man hat Attribute hinzugefügt, und statt zu sagen ‚ich bin singend', sagt man ‚ich singe'; man hat Indikationen der Zeit hinzugefügt, und statt zu sagen ‚einst, ich bin singend', sagt man ‚ich sang'; schließlich haben gewisse Sprachen das Subjekt selbst mit den Verben integriert, und so sagen die Römer nicht ‚ego vivit', sondern ‚vivo'. All das ist nur Ablagerung und Sedimentierung um und über eine sprachliche Funktion, die absolut dünn, aber wesentlich ist: ‚Es gibt nur das Verb *sein* […], das in dieser Einfachheit geblieben ist.' Das gesamte Wesen der Sprache sammelt sich in diesem einzigartigen Wort."[143]

Es liegt auf der Hand, worauf sich die absolut dünne und wesentliche Funktion dieses Wortes bezieht. Es handelt sich um das schrankenlos allgemeine Sein, das jeder Einschränkung durch Person, Zahl, Zeit vorausgeht, „so wie tatsächlich in den Sätzen, die von den Philosophen die ewigen Wahrheiten geheißen werden, wie *Gott ist unendlich*; *jeder Körper ist teilbar*; *das Ganze ist größer als sein Teil*: das Wort *ist* nur die einfache Affirmation bezeichnet, ohne irgendeinen Zeitbezug; denn dies ist zu jeder Zeit wahr, und ohne dass unser Geist vor irgendeiner Verschiedenheit der Person stehen bleibt."[144]

Man muss die Verbtheorie aber auch nach Außen differenzieren. Das Verb *sein* bezeichnet eine Tätigkeit des Geistes namens Affirmation. Es gibt aber außer dem Verb noch andere Wortarten, die nicht irgendwelche Inhalte, sondern eine eigene Aktion bzw. Form des Denkens bezeichnen. Die eben genannte Af-

142 Auf das Subjekt-Feld bezogen (Beispiel: „ich bin"), ist das Verb „un mot qui signifie l'affirmation avec designation de la personne, du nombre & du temps". [Arnauld/Lancelot (1676): 102.] Auf das Attribut-Feld bezogen (Bespiel: „Ich singe"), ist das Verb „un mot qui marque l'affirmation de quelque attribut, avec designation de la personne, du nombre, & du temps". [*Ibid.*: 103.]

143 OD: 133-134/MC: 109 (m).

144 Arnauld/Lancelot (1676): 102.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

firmation ist zwar die wichtigste, und dennoch nur eine unter allen diesen Spontanitäten des Geistes: „[…] es ist also die größte Unterscheidung dessen, was in unserem Geiste geschieht, zu sagen, dass man darin das Objekt unseres Gedankens betrachten kann; und die Form oder die Weise [manière] unseres Gedankens, wovon die hauptsächliche das Urteil ist. Doch muss man noch die Konjunktionen, Disjunktionen und andere ähnliche Operationen unseres Geistes hinzufügen und alle die anderen Bewegungen unserer Seele wie Begehren, Befehl, Frage usw.“[145] Diese anderen Bewegungen der Seele werden mit Hilfe der *Konjunktionen* und *Interjektionen* markiert.[146]

Diesen Angaben lässt sich eine erste Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Wortes *sein* entnehmen. Das, worauf sich dieses Wort bezieht, ist nicht ein Objekt, das sich außerhalb des Denkens befindet, sondern die Affirmation. Worin besteht genau die Natur dieser Affirmation? Die Antwort des klassischen Wissens auf diese Frage gerät in ein Schwanken, das genau dem Doppelstatus des Verbs entspricht. Die Grammatiker von Port-Royal sehen in der Affirmation eine Tätigkeit des Denkens, die darin besteht, Subjekt und Attribut miteinander zu verbinden.[147] Demnach ist die Affirmation eine Form oder Handlungsweise des Denkens selbst. Aber ein anderer Grammatiker der klassischen Epoche, Beauzée, betrachtet die Affirmation einer Idee als die Aussage der Existenz des darin repräsentierten Objekts. Er findet „darin einen Grund dafür […], dass das Verb in seiner Form die Variationen der Zeit versammelt: Denn das Wesen der Dinge verändert sich nicht, nur ihre Existenz erscheint und verschwindet, sie allein hat eine Vergangenheit und eine Zukunft.“[148] Doch gerade diese Zeitlichkeit lässt die Existenz für das unveränderliche Wesen der Dinge entbehrlich erscheinen. Daher gilt die Existenz, nach der Ansicht eines anderen klassischen Diskurstheoretikers, Condillac, als ein *Attribut* unter anderen, und folglich nicht als das vom Verb Ausgesagte. Das heißt: Das Verb *sein* bezeichnet nicht etwa eine objektive Existenz jenseits des Denkens, und damit auch jenseits des Diskurses bzw. der diesem innerlichen Zeit. Es bezeichnet vielmehr die für die Repräsentation bzw. das Denken konstitutive *Koexistenz* von Subjekt und Attribut. Damit sagt das Verb also doch noch eine Form/Handlungsweise des Denkens. „Das Sein, in dessen Richtung [das Verb] […] die Zeichen überschreitet, ist nicht mehr und nicht weniger als das Sein des Denkens.“[149] Das Verb, dessen Status sich an der Schwelle des Diskurses verdoppelt, bezeichnet ein Sein, das sich an der Schwelle des Denkens zwischen dem Denken selbst und seinem Objekt aufteilt. Deshalb bezeich-

145 *Ibid.*: 29.

146 „La seconde sorte des mots qui signifient la forme de nos pensées, & non pas proprement les objets de nos pensées, sont les Conjonctions […].“ [*Ibid.*: 150.] Ferner: „Les interjections sont des mots qui ne signifient aussi rien hors de nous: mais ce sont seulement des voix plus naturelles qu'artificielles, qui marquent les mouvement de nostre ame […].“ [*Ibid.*: 153.]

147 *Ibid.*: 28-29.

148 OD: 135/MC: 110 (m).

149 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

net das Verb einerseits die *Affirmation* der Existenz. Deshalb gewährleistet das Verb andererseits, nach der Formulierung Destutt de Tracys, die Funktion der *Attribution*, d.h. „die Stütze und Form aller Attribute: ‚Das Verb *sein* findet sich in allen Sätzen, weil man nicht sagen kann, dass eine Sache so ist, ohne ebensosehr zu sagen, dass sie ist […]. Aber dieses Wort *ist*, das in allen Sätzen steckt, ist darin stets Teil des Attributs, es ist stets dessen Anfang und Basis, es ist das allgemeine und gemeinsame Attribut.'„[150] Mit seinem Doppelstatus an der Schwelle des Diskurses ist das Verb *sein* ein „Gemisch aus Attribution und Affirmation"[151] und damit Wesen nicht nur des Verbs im Allgemeinen, sondern des Diskurses selbst: Es stellt „die erste und radikale Möglichkeit zu sprechen"[152] dar.

17.2 Die Artikulation

Die Theorie des Verbs zeigt, wie das Wort *sein* den Raum des Satzes mit seinen zwei Feldern des Subjekts und des Attributs aller erst eröffnet. Im Unterschied dazu erklärt die Theorie der Artikulation, wie diese zwei Felder des Satz-Raumes besetzt werden. Sie zeigt erstens, wie die repräsentierte Sache mittels der *Namen*, die ihre Teile bezeichnen und voneinander isolieren, aufgelöst wird. Sie zeigt zweitens, wie die genannten Satz-Felder mit diesen Namen besetzt werden. Das geschieht, indem die Namen mit Hilfe des Verbs zu einem Urteil zusammengezogen werden, womit die repräsentierte Sache selbst als die existierende und diskursivierte Ordnung ihrer Teile in Erscheinung tritt.

Unübersehbar ist die Entsprechung zwischen der Artikulation und der Analyse auf der einen und dem Verb und der Synthese auf der anderen Seite. Das, was die Benennung leistet, ist nichts anderes als die Zergliederung der repräsentierten Sache mit Hilfe der Namenswörter. Das, was das Verb *sein* leistet, ist die erneute Zusammensetzung der analysierten Sache, entlang den Achsen der Attribution (Subjekt *und* Attribut) und der Bezeichnung der Affirmation (Denken des Seins *und* Sein des Denkens). Erst das Zusammenspiel aus artikulatorischer Analyse und verbaler Synthese vermag es, eine verworrene Repräsentation in die diskursivierte Reihenordnung ihrer Glieder überzuführen.

Aber selbst im Bereich der Benennungen wiederholt sich das Spiel zwischen Analyse und Synthese. Die nominale Analyse der Repräsentation findet ihren Schluss in den *Eigennamen*, die die einzelnen Repräsentationen in ihrer Einzigartigkeit hervorheben. Da es aber ebenso viele Namen wie zu benennende Dinge geben muss, gäbe es ohne ein Verfahren der Bündelung und Verallgemeinerung viel zu viele Namen. Das Gedächtnis wäre bald von ihnen überlastet, und die wachsende Zahl der Eigennamen würde am Ende jeglichen Diskurs überfluten

150 Destutt de Tracy, Elémens d'ideologie (1801-1815), zitiert in OD: 136/MC: 111 (m).
151 *Ibid.*
152 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und auflösen. Wären Subjekt und Attribut nichts als unterschiedliche Eigennamen, so käme nicht einmal der Satz als minimale Einheit des Diskurses zustande. Wäre nichts Gemeinsames zwischen ihnen, als Medium ihres gegenseitigen Bezugs, so käme das Verb gar nicht erst zum Einsatz, da es die Funktion der Attribution nicht ausüben könnte. Deshalb müssen Eigennamen zu einem *Gattungsnamen* zusammengezogen werden können: einem Namen, der „irgendein mehreren Repräsentationen gemeinsames Element bezeichnet“[153]. Ist zumindest das Attribut-Feld von einem Gattungsnamen besetzt, so kann die Verbindung der Attribution allererst erfolgen. Während also der Eigenname die artikulatorische Analyse vorantreibt, leistet der Gattungsname die notwendige Synthese oder Zusammenziehung der Eigennamen. Die Synthese der Gattungsnamen, die das Ergebnis der tropologischen Grundbewegung der einfachen Repräsentationen und ihrer Doppelung (der Wörter) ist, die also auf der irreduziblen Anziehungskraft der rhetorischen Figuren und überhaupt der Ähnlichkeit am Rande des Wissens beruht, ist eine unumgängliche Bedingung des Diskurses: „Die Allgemeinheit des Namens ist ebenso notwendig für die Wortarten wie die Bezeichnung des Seins für die Form des Satzes“[154].

Damit ergeben sich zwei unterschiedliche Bedingungen für das Zustandekommen von Sprache überhaupt: die Allgemeinheit des Gattungsnamens und die affirmativ-attributive Funktion des Verbs *sein*. Gewiss ist die Allgemeinheit des Seins etwas anderes als die Allgemeinheit der Gattungsbegriffe. Doch ist beiden Verallgemeinerungen – der Affirmation des Seins und der Zusammensetzung der Repräsentationen zu Gattungsbegriffen – gemeinsam, dass sie zwei Schwellen zum Sein des Diskurses abgeben. Ohne diese Verallgemeinerungen und die Möglichkeit zu ihrer Bezeichnung gäbe es keine Attribution, keine Proposition und folglich keinen Diskurs. Der Diskurs aber ist im klassischen Zeitalter jenes Vermögen der doppelten Repräsentation, womit das Wesen des Menschen geradezu definiert wird.[155] Deshalb ist mit der Fähigkeit der zwei Verallgemeinerungen, wie auch ihrer Bezeichnung durch das Verb und den Gattungsnamen, nichts Geringeres als die menschliche Natur selbst gegeben.

Doch bewegt sich die Artikulation nicht nur im Rahmen dieser Unterscheidung von Eigennamen und Gattungsnamen. Sie kann insgesamt in zwei unter-

153 OD: 137/MC: 112 (m).

154 *Ibid.*

155 „[…] denn es ist ganz auffällig, dass es keinen so stumpfsinnigen und dummen Menschen gibt, nicht einmal einen Verrückten ausgenommen, der nicht fähig wäre, verschiedene Worte zusammenzuordnen und daraus eine Rede [discours] aufzubauen [composer], mit der er seine Gedanken verständlich macht; und dass es im Gegenteil kein anderes Tier gibt, so vollkommen und glücklich veranlagt es sein mag, das ähnliches leistet. Dies liegt nicht daran, dass den Tieren Organe dazu fehlten; denn man kann beobachten, dass Spechte und Papageien ebenso wie wir Worte hervorbringen können und dass sie dennoch nicht reden, d.h. zu erkennen geben können, dass sie denken, was sie sagen, wie wir.“ [Descartes (1960): 93/95.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schiedlichen Analyse-Richtungen vorgenommen werden. In der ersten Richtung zerlegt sie die Repräsentation als *Ganzes* in ihre *Teile*, und unterscheidet somit das Allgemeine vom Besonderen. Daraus resultiert die genannte Aufteilung der Namen in Eigennamen und Gattungsnamen. In der zweiten Richtung aber spaltet sie die Repräsentation in einen *selbständigen* und einen *unselbständigen* Teil. Der selbständige Teil entspricht der Substanz der repräsentierten Sache, der unselbständige hingegen ihrer Beschaffenheit. Die Wortart, die die Substanz bezeichnet, heißt Substantiv, das Gattungsnamen und Eigennamen umfasst. Die Wortart, die die Beschaffenheit bezeichnet, heißt Adjektiv. Somit verläuft die Bewegung der Artikulation einerseits auf der Horizontalen zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen; und andererseits auf der Vertikalen zwischen der Tiefe der Substanz und der Oberfläche der Beschaffenheiten. An der Kreuzung dieser zwei Achsen taucht der Gattungsname auf, und es lässt sich der Raum der Artikulation folgendermaßen darstellen:

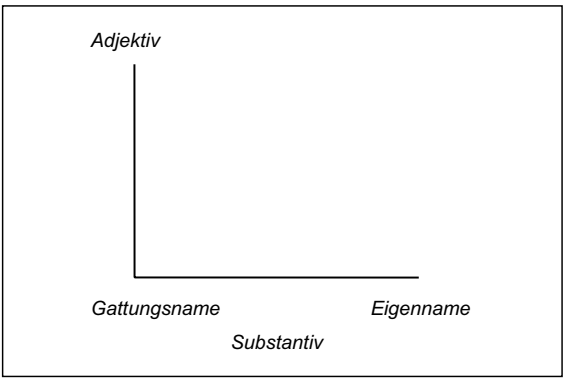

Abbildung 6: Der Raum der Artikulation

Die Theorie der Artikulation zeigt also, dass die verschiedenen Wortarten verschiedenen Repräsentationstypen entsprechen. Die Eigennamen repräsentieren die Repräsentationen der Individuen, die Gattungsnamen diejenigen der Gattungen, die Substantive diejenigen der Substanzen, die Adjektive diejenigen der Modi. Doch ist diese Zuordnung nicht ausnahmslos gültig. Es gibt Verschiebungen, denn die Sprache spielt mit sich selbst gemäß jener bereits erwähnten tropologischen Freiheit, die in das Gebiet der Grammatik hineinragt. Deshalb gibt es durchaus den Fall, dass eine Eigenschaft nicht durch ein Adjektiv, sondern durch ein Substantiv bezeichnet wird, wie etwa „Weiße"; oder dass Individuen nicht durch Eigennamen, sondern durch ein Adjektiv bezeichnet werden, wie etwa „die Irdischen". Solche Verschiebungen verweisen auf Beziehungen innerhalb der Sprache, die keinem anderen Gesetz gehorchen, als demjenigen der Repräsentation. Es handelt sich um das Selbstverhältnis der Sprache in ihrer Eigenmächtigkeit.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Welche Form hat dieses Verhältnis der Sprache zu sich selbst? Da der Gesamtraum des klassischen Wissens nie aus der Reichweite der Repräsentation herausfällt – gerade darin sind Einheit und Universalität dieses Wissens begründet –, und da dieses Wissen keine andere Form als diejenige der Repräsentation zulässt, ist das Selbstverhältnis der Sprache in sich ein Verhältnis der Repräsentation. „Die Elemente des Satzes haben untereinander Beziehungen, die mit denen der Repräsentation identisch sind.“[156] Denn es kann zwar sein, dass ein Wort wie „Weiße“ ein Akzidentelles repräsentiert. Dennoch ist es als Substantiv zu betrachten, da es innerhalb eines Satzes selbständig besteht. Umgekehrt kann es sein, dass ein Ausdruck wie „die Irdischen“ gewisse Individuen repräsentiert. Dennoch ist das Wort „irdisch“ ein Adjektiv, da es unselbständig ist und notwendigerweise mit dem Namen „Erde“ verbunden ist.

Das impliziert eine Analogie zwischen dem Selbstverhältnis der Sprache und dem Verhältnis der Repräsentationen untereinander. Die Teile des Satzes verhalten sich zu einander wie die Teile der Repräsentation. Der Satz ist eine Repräsentation, die gemäß dem von ihm repräsentierten Inhalt gegliedert ist. Dabei ist der Inhalt seinerseits eine Repräsentation, die der Satz gemäß der tropologischen Beweglichkeit der Sprache auf unterschiedliche Weisen gliedern kann, womit die faktische Vielzahl der Sprachen erklärbar wird. Der Satz „ist in sich selbst eine Repräsentation, die eine andere artikuliert, mit der Möglichkeit einer Verschiebung, die gleichzeitig die Freiheit des Diskurses und den Unterschied der Sprachen konstituiert.“[157]

Doch besteht, außer der Teilung der Repräsentation in Substanz und Akzidenz oder Individuum und Allgemeines, eine feinere Gliederung der „Elemente der Repräsentation gemäß einem Netz komplexer Beziehungen (Sukzession, Subordination, Konsequenz)“[158]. Um diese Beziehungen zu bezeichnen, „bedarf [es] der Präpositionen und Konjunktionen […] der syntaktischen Zeichen […] Merkmale des Plurals und des Geschlechts […] [der] Fälle der Deklinationen, schließlich […] [jener] Artikel oder Demonstrativa, die Lemercier ‚concrétiseurs‘ oder ‚désabstracteurs‘ nannte.“[159] Diese Wortarten setzen unterhalb der Oberflächengliederung aus Substantiv und Adjektiv die Artikulation fort. Sie besitzen aber nicht, wie die Nomen und Verben, eine selbständige Bedeutung. Insofern sie die Beziehungen, d.h. die Zwischenräume der Ideen bezeichnen, haben sie einen Misch-Status inne: Ihre Gliederung ist „gleichzeitig repräsentativ und grammatikalisch“[160], d.h. sie können als bedeutungstragende wie auch bedeutungslose Elemente der nominalen Einheit betrachtet werden. Wie in der Theorie des Verbs meldet sich hier ein erneutes Schwanken, eine epistemisch bedingte Gabelung oder ein „Punkt der Häresie“ des klassischen Sprachwissens.

156 OD: 139/MC: 114 (m).
157 *Ibid.* (m).
158 *Ibid.* (m).
159 OD: 139-140/MC: 114 (m).
160 OD: 140.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

An diesem häretischen Punkt aber meldet sich die grundlegende Offenheit nicht irgendeiner Einzelfrage, sondern der allgemeinen Seinsweise der klassischen Sprache. Denn: Er offenbart die zweideutige Natur nicht nur der eben genannten Wortarten, sondern sämtlicher Elemente unterhalb der Einheit des Wortes: der Partikel, Silben und sogar der Buchstaben, kurz, des gesamten subnominalen Sprachmaterials. Dieses Material erscheint an der Grenze der Reichweite der Repräsentation. Man sieht in ihm entweder dieselbe repräsentierende Kraft wie beim Nomen, kleinere bedeutungstragende Einheiten als die nominale, womit „jede Bedeutung, wie der Körper, in eine Unendlichkeit ihrerseits unendlich teilbarer anderer Bedeutungen teilbar ist“[161] und alle Wörter „sich […] öffnen und den Flug aller Namen freisetzen [können], die sich in ihnen niedergelegt hatten“[162]. Oder: Man sieht in ihnen nichts mehr als eine bedeutungslose Materie unterhalb des Nomens, deren „Mechanik“ die Sprachmaschine in Gang bringt.[163]

Entlang dem einen Zweig dieser Gabelung ergibt sich gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts aus der Mechanik des subnominalen Materials die Autonomie der Syntax als einer von der Repräsentation unabhängigen Sphäre der reinen Grammatikalität. Um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts identifiziert die Grammatik von Port-Royal die Syntax mit Konstruktion und Wortstellung, d.h. mit dem Gesamtvorgang der Repräsentation in seinem synthetisch-zusammensetzenden Aspekt. Bis zum Ende des achtzehnten Jahrhundert befreit sich die Syntax von der Repräsentation, als ein „Ort des Arbiträren […], in dem sich die Gewohnheiten eines jeden Volkes in ihrer Phantasie entfalteten“.[164] Am Ende des klassischen Zeitalters unterscheiden Abbé Sicard und Sylvestre de Saci die logisch-repräsentative *Proposition* von dem grammatikalischen *Satz* – womit die nominalen und die subnominalen Ebenen auseinandergetreten sind.

Entlang dem anderen Zweig der genannten Gabelung dagegen beginnt die fieberhafte Suche nach einer „dunkle(n) Nominalfunktion, die man in jenen Wörtern, Silben, Flexionen und Buchstaben eingekleidet und verborgen glaubte, die die zu schlaffe Analyse der Proposition durch ihren Raster durchgehen ließ. Wie die Autoren der Grammatik von Port-Royal bemerkten, haben schließlich alle Verbindungspartikel doch einen bestimmten Inhalt, da sie die Weise repräsentieren, wie die Objekte verbunden sind, und die Art, wie sie sich in unseren Repräsentationen verketten. Kann man aber nicht annehmen, dass sie Namen wie alle anderen gewesen sind?“[165] Sämtliche Elemente des Diskurses, bis hinunter zu den Silben und Buchstaben, sind schlafende Benennungen.

---

161 James Harris, *Hermes oder philosophische Untersuchung über die allgemeine Grammatik* (deutsche Übers.), Halle 1788: 19, zit. in OD: 140/MC: 115 (m).

162 OD: 143/MC: 117.

163 „Es gibt eine den Konkordanzen, der Rektion, den Flexionen, Silben und Lauten eigene „Mechanik“, und von dieser Mechanik kann kein repräsentativer Wert Rechenschaft ablegen. Man muss die Sprache wie jene Maschinen behandeln, die sich allmählich vervollkommnen.“ [OD: 141/MC: 115 (m).]

164 OD: 142.

165 OD: 142/MC: 117 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Ganzen also beschreibt die Theorie der Artikulation sowohl die *Natur* als auch die *Grenze* der diskursiven Artikulierung der Repräsentation.

Die *Natur* der artikulatorischen Bewegung beruht auf der fundamentalen Übereinstimmung der Operationen des Bedeutens, Repräsentierens und Analysierens. Die Bedeutung der Wörter rührt daher, dass sie repräsentieren. Indem aber die Wörter repräsentieren, leisten sie eine artikulatorische Analyse auf zwei Ebenen: der Ebene der bedeuteten Repräsentationen und derjenigen der Wörter. Indem also der Satz die Welt repräsentiert, werden gleichermaßen Welt und Satz in ihre jeweiligen Glieder zerlegt: das Allgemeine, das Individuelle, die Substanz und die Akzidenz auf der einen und die entsprechenden Namen auf der anderen Seite.

Die *Grenze* der Artikulation ist auch die Grenze der Bedeutung und, in einem damit, die Grenze der Repräsentation. In der Frage nach dem artikulatorischen Vermögen der subnominalen Einheiten, die sich an der Grenze der Repräsentationskraft der diskursiven Zeichen befinden, gabelt sich die Theorie der Artikulation. Wir sahen, wie die Theorie des Verbs in der Frage nach dem grammatikalischen Status des Verbs sich ebenfalls spaltet: Das Wort „sein" erscheint zugleich als bedingte Wortart und als Bedingung des Diskurses. Während also das Verb sich an der Grenze des Diskurses befindet, markiert das subnominale Sprachmaterial die Grenze der Repräsentation selbst. Die durch diese Grenzen bedingten Gabelungspunkte zeichnen eine polemische Spaltlinie, die sich durch das gesamte klassische Sprachwissen zieht.

Jedenfalls ist die artikulatorische Bewegung jene Grundbewegung, in der sich der Diskurs als Analyse der Repräsentation betätigt. Als ihr Hauptmittel und zentrales Element erscheint der *Name*. Das Wesen der artikulatorischen Bewegung ist die *Benennung*. Daher ist die Theorie der Artikulation als eine Theorie der „verallgemeinerten Benennung"[166] zu charakterisieren.

17.3 Die Bezeichnung

Wir haben bis jetzt festgestellt, dass das Verb und der Name für die synthetische bzw. die analytische Leistung des Diskurses stehen. Das Verb *sein* setzt einerseits den Diskurs und das Sein und andererseits die Elemente des Diskurses zum Satz zusammen. Der Name ist das Medium oder Instrument diskursiver Artikulation, wodurch gleichzeitig Welt und Diskurs in sich zergliedert werden.

Wird aber das Instrument der Artikulation – der Name selbst – seinerseits zergliedert, so führt der analytische Rückgang auf jenen Anfang zurück, an dem das Sprachzeichen und die bezeichnete Repräsentation einander unmittelbar gegenüberstehen. Die etymologisch anfängliche Gestalt der Namen besteht aus einer endlichen Zahl primitiver Wurzeln, die den meisten bekannten Sprachen gemeinsam sind. Geht man einen Schritt weiter, indem man die Wurzel ihrerseits

166 „Nomination généralisée", OD: 145/MC: 119.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

analysiert, dann offenbart sie sich als eine Ansammlung von Schreien. Der etymologische Rückgang führt zuletzt auf den animalischen Schrei.

Worin aber besteht die Verbindung zwischen dem Schrei und dem Sprachlaut? Die Theorie der Bezeichnung antwortet auf diese Frage anhand einer Beschreibung des Übergangs von dem animalischen Ausdruck zur zeichenartigen Sichtbarkeit der Repräsentation. Während aber der animalische Ausdruck zur sogenannten „Gebärdensprache" gehört, fällt das anfängliche Zeichen der Repräsentation in den Bereich der primitiven und universellen Wurzeln. Deshalb besteht die Theorie der Bezeichnung aus zwei Teiltheorien: einer Theorie der „Gebärdensprache" und einer Theorie der Wurzeln. Insgesamt wirft diese Theorie die alte platonische Frage nach dem Ursprung der Sprache auf. Mit ihrem Doppelblick auf die naturwüchsigen Gebärden und die konventionellen Wurzeln aber betrachtet sie den Ursprung der Sprache als eine eigentümliche Symbiose aus Natur und Konvention, die in der platonischen Theorie eher als Alternativen figurieren.

Was die „Gebärdensprache" betrifft, so ist der ursprüngliche Schrei als Lautgebärde zwar eine Veräußerung der Repräsentation und eine „einfache Verlängerung des Körpers"[167], dafür aber noch keineswegs Sprache. Die der Natur entspringenden Gebärden unterscheiden sich von den ihnen zugrundeliegenden Repräsentationen: Sie haben „zumeist keine inhaltliche Identität mit dem, was sie bezeichnen, sondern vor allem Beziehungen der Gleichzeitigkeit oder der Aufeinanderfolge. Der Schrei ähnelt nicht der Angst und die ausgestreckte Hand nicht dem Hungergefühl."[168]

Diese Gebärden können erst aufgrund künstlicher Festlegungen zu Zeichen werden. Das Objekt solcher semiopoetischer Festlegungen ist die Relation zwischen der Lautgebärde und der ihr zuzuordnenden Repräsentation. Die Festlegung dieser Relation besteht in der Feststellung von Analogien: Man bezieht zwei ähnliche Schreie von zwei unterschiedlichen Personen auf dieselbe Repräsentation. Nach ihrer Festlegung kann diese Relation ferner als zeitliches bzw. kausales Verhältnis umgedreht werden: Der Schrei, der nicht mehr bloßer Ausdruck ist, kann der ihm zugeordneten Repräsentation vorausgehen, bzw. sie bei den Zuhörern erst evozieren. Damit beruht die Sprache „nicht auf einer natürlichen Bewegung des Verstehens oder des Ausdrucks, sondern auf den reversiblen und analysierbaren Beziehungen der Zeichen und der Repräsentationen. Es ist nicht Sprache, wenn die Repräsentation sich [bloß] veräußert [s'extériorise], sondern wenn sie ein vereinbartes Zeichen von sich löst und sich von ihm repräsentieren lässt."[169]

Aus dem Bestand der spontanen und urtümlichen Lautgebärden werden also bestimmte Elemente durch die besagten Festlegungen als Zeichen ausgewählt.

167 OD: 147.
168 Ibid.
169 Ibid.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Zeichen bilden den generativen Boden für weitere aus ihnen kombinierbare Zeichen, die neue Repräsentationen bezeichnen. Die Festlegungen, die der Wahl der ersten Zeichen vorausgehen, beruhen auf Feststellungen von Ähnlichkeiten: Zwei einander ähnliche Schreie werden auf dieselbe zu bezeichnende Repräsentation bezogen. Aber auch die aus den anfänglichen Zeichen zusammengesetzten späteren Zeichen setzen die Feststellung von Ähnlichkeiten voraus: Ein unbekannter Schrei wird insofern als Zeichen erkannt, als er einer Kombination bereits bekannter Zeichen ähnelt. Natur und Konvention sind hier nicht, wie im platonischen Kratylos, Gegensätze. Sie ergänzen einander vielmehr: Die Natur liefert das Gebärdenmaterial, die Konvention selektiert und kombiniert aus ihnen die Zeichen. Unter Umkehrung der platonischen Zuordnungen beruht die Natur auf Differenz, die Konvention hingegen auf Ähnlichkeiten. Dabei handelt es sich nicht mehr um die dinghaften und in der Welt verstreuten Ähnlichkeiten der Renaissance. Es handelt sich im Allgemeinen um die Ähnlichkeit entweder als Produkt der „verkehrt verbindenden Einbildungskraft“[170]: verkehrt im Sinne einer bloßen Konventionalität ohne intuitive Evidenz; oder als eine Kraft der spontanen Attraktion, die in der Natur vorkommt.[171] Im Rahmen einer Theorie des Sprachursprungs handelt es sich allerdings um Ähnlichkeit im erstgenannten Sinne, als Produkt der Einbildungskraft.

Die in Zeichen übergegangenen Schreie der Gebärdensprache manifestieren sich als die ursprünglichen Wurzeln, die man in einer Vielzahl von Sprachen, vielleicht sogar in allen Sprachen vorfinden kann. Sie sind rudimentäre Namen, die man durch einen analytisch-etymologischen Rückgang von der Ebene der zusammengesetzten Namen der aktuellen Sprachen auf diejenige der anfänglichen Zeichen isolieren kann. In diesen wurzelhaft-rudimentären Namen stehen eine Bedeutung (repräsentierte Repräsentation) und ihr Zeichen (als Zeichen isolierter Laut oder Buchstabe: repräsentierende Repräsentation) einander gegenüber. Somit wurden im klassischen Zeitalter die Wurzeln „durch ein doppeltes System von Konstanten ausgemacht: Die alphabetischen Konstanten betrafen eine arbiträre Zahl von Buchstaben (gegebenenfalls nur einen), und die Bedeutungskonstanten gruppierten unter einem allgemeinen Thema eine unbegrenzt ausdehnbare Menge benachbarter Bedeutungen. Bei der Kreuzung dieser beiden Konstanten, dort, wo ein gleicher Sinn durch einen gleichen Buchstaben oder eine gleiche Silbe zutage trat, vereinzelte man eine Wurzel. Die Wurzel ist ein Ausdruckskern, der, von einem ursprünglichen Laut ausgehend, unendlich transformierbar ist.“[172]

170 Regel 3.5, Descartes (1972): 10.

171 Das klassische Wissen reflektiert seine eigene Genese im Ausgang von der zweifachen Herkunft der Ähnlichkeit, der Einbildungskraft und der Natur, in zwei entgegengesetzten Theorien: einer Analytik der Einbildungskraft und einer Analyse der Natur. [Siehe OD: 105.]

172 OD: 351/MC: 300 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die ursprüngliche Auswahl der Wurzeln, die in der Festlegung der Schreie zu Zeichen besteht, beruht auf der Ähnlichkeit: Ähnlichkeit zwischen dem Klang des Lautzeichens und dem Geräusch der damit benannten Repräsentation (Onomatopöie); Ähnlichkeit der Eindrücke des Lautzeichens und der benannten Repräsentation (der roten Farbe einerseits und des Lauts R andererseits[173]); Ähnlichkeit der Stimmbewegung mit der damit bezeichneten Bewegung („die Kehle kratzt, um das Reiben zweier Körper aneinander zu bezeichnen“[174]); Ähnlichkeit zwischen einem Laut, der ein Organ bezeichnet und dem von diesem Organ produzierten Laut („[…] man bedient sich der Dentale (d und t), um die Zähne zu bezeichnen“[175]). „Die Ähnlichkeit der Wurzel mit dem, was sie benennt, erhält ihren Wert als verbales Zeichen nur durch die Vereinbarung, die die Menschen geeint hat und in einer Sprache ihre Gebärdensprache geregelt hat. So kehren die Zeichen vom Innern der Repräsentation aus zur Natur dessen zurück, was sie bezeichnen, und so erlegt sich der primitive Vokabelschatz auf identische Weise allen Sprachen auf.“[176] Die Möglichkeit solcher Feststellung von Ähnlichkeiten beruht auf der Funktion des genannten Hilfsmittels der *mathesis universalis*: der menschlichen Einbildungskraft, aus der die archaische Universalität der Wurzeln hervorgeht.

Im Ausgang von einer endlichen Zahl dieser primitiven Wurzeln „gelangt jede Sprache in ihrer Besonderheit dazu, sich zu formen: ‚Ihre Entwicklung ist wunderbar. Solch ein Ulmenkorn produziert einen großen Baum, der neue Keimlinge aus jeder Wurzel wirft und auf die Dauer einen wirklichen Wald produziert‘.“[177] Diese Genealogie der Sprachen im Ausgang von den Wurzeln entfaltet sich in einem Raum, der von de Brosse als der *universelle Archäologe* bezeichnet wurde. Oben in diesem Raum ist die vollständige Reihe der universellen Wur-

173 OD: 150/MC: 123.

174 Ibid.

175 Ibid.

176 OD: 149/MC: 123 (m).

177 OD: 150/MC: 124 (m). Die Wurzeln sind die ursprünglichen Keime, aus denen die etymologischen Reihenordnungen und mit ihnen die aktuellen Sprachen hervorgehen. Die Regulæ von Descartes entwerfen ein ähnliches Bild für den Hervorgang der Reihenordnungen der Wissenschaft aus den Gewißheitskeimen der evidenten Intuitionen: „Es besitzt nämlich der menschliche Geist etwas irgendwie Gotterfülltes, worein die ersten Samen nützlicher Gedanken so gestreut sind, dass sie oft, so sehr sie auch vernachlässigt und durch in die Quere geschossene Studien erstickt sein mögen, eine wildwachsende Frucht hervorbringen […] Tatsächlich sind […] [Algebra und Geometrie] nichts anderes als wildgewachsene Früchte, aus den angeborenen Grundtrieben dieser Methode entsprossen, die sich, was Wunder, bei den so einfachen Gegenständen dieser Wissenschaften bisher ergiebiger entwickelt haben, als in den anderen, wo größere Hindernisse sie zu ersticken pflegen, wo sie jedoch zweifellos auch, wenn man sie nur mit größter Sorgfalt pflegt, ihre vollkommene Reife werden erreichen können.“ [Regel 4.3., Descartes (1972): 14-15.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeln. Aus jeder dieser Wurzeln geht eine etymologische Reihenordnung der Wörter abwärts. Damit stellt die vertikale Reihe dieses spracharchäologischen Raumes die Derivationsbewegung der Wörter der aktuellen Sprachen aus den Wurzeln dar, während die transversale Reihe alle Wörter einer gegebenen Sprache – der zu einer bestimmter Zeit koexistierender Sprachen – nebeneinander stellt. „Je weiter man sich von den primitiven Wurzeln entfernte, um so komplizierter und wahrscheinlich um so jünger wären die durch eine transversale Linie definierten Sprachen, aber gleichzeitig hätten die Wörter mehr Wirksamkeit und mehr Feinheit für die Analyse der Repräsentationen. So wären der historische Raum und der Raster des Denkens exakt übereinandergelegen.“[178]

Allerdings impliziert die Suche nach den Wurzeln keine Rückkehr zur Geschichte im Sinne der anthropologistischen Moderne. Es wurde oben bereits darauf hingewiesen, dass im klassischen Zeitalter die Zeit dem Diskurs innerlich ist, als die Serialität der Glieder der darin bezeichneten und analysierten Repräsentationen. Die Abfolge der Sprachen folgt nicht dem Gesetz einer der Sprache immanenten Geschichte, sondern dem Zufall äußerer Begebenheiten wie Klima, Geographie, Krieg usw. Deshalb orientiert sich die Suche nach Wurzeln nicht etwa an den immanent-historischen Transformationen der Wörter, sondern der Beständigkeit der Urbedeutungen. Unter der Oberfläche jedes existierenden Wortes entdeckt man die schlummernden, ungedachten und konstanten Tiefenbedeutungen. Damit enthält jedes Wort in der Tiefe seine ganze wurzelhafte Vergangenheit, und die gesamte etymologische Wissenschaft zielt auf den Bedeutungsgehalt der Wurzeln, d.h.: auf die darin repräsentierten Repräsentationen. Diese Wissenschaft setzt die wurzelhaften Zeichen als die Doppelung der Repräsentation voraus.

Damit erläutert die Theorie der Bezeichnung insgesamt den Übergang von der Lautgebärde zum wurzelhaften Zeichen als den Übergang von der einfachen Repräsentation und seiner Veräußerung als Gebärde in die Doppelung der Repräsentation. Diese Doppelung tritt ursprünglich in der Gestalt der primitiven Wurzel-Zeichen in Erscheinung.

17.4 Die Derivation

Der gemeinsame Ursprung aller Sprachen ist das eine Problem. Die Vielheit der faktisch vorliegenden Sprachen ist das andere Problem. Die Theorie der Bezeichnung befasst sich mit der Konstanz der ursprünglichen Bedeutungen, die sich in der Gestalt der Wurzeln durch den Unterschied der Sprachen hindurch aufrechterhalten. Demgegenüber erklärt die Theorie der Derivation die faktische Beweglichkeit der Bedeutung. Es war bisher mehrfach von der tropologischen Freiheit der Namen die Rede, sowie von der Dimension des Rhetorischen, das in den Wesensbereich der Grammatikalität hineinragt. Jetzt können wir, am Leitfaden der Theorie der Derivation, diese Freiheit präzisieren.

178 OD: 151.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Während die etymologische Wissenschaft den analytischen Rückgang auf die Urwurzeln der Bedeutung sichert, meint umgekehrt die Derivation die wesentliche Ableitbarkeit der aktuellen Bedeutungen einer Gegenwartssprache von der ursprünglichen Bedeutung der Wurzeln. Diese Ableitbarkeit beruht auf einer eigentümlich gleitenden Bewegung der Bedeutung: auf ihren zufälligen Abweichungen von der Urbedeutung. Diese derivationelle Beweglichkeit oder Freiheit der Sprache ist nicht unbegrenzt, sondern geschieht in einem Raum, der beherrscht und begrenzt ist durch die universellen Urbedeutungen der Wurzeln.

Diese Wurzeln sind der Ausgangspunkt von Modifizierungen sowohl der Lautgestalt als auch der Bedeutungen der Wörter. Die Veränderungen der Lautgestalt gehorchen keinem immanenten historischen Gesetz: „Ihre Ursachen sind alle äußerer Natur: Leichtigkeit der Aussprache, Moden, Gewohnheiten, Klima – die Kälte favorisiert das ‚labiale Zischen', die Hitze die ‚gutturalen Behauchungen'.[179] Die Bewegung der Bedeutung dagegen hat den Charakter einer fortgesetzten und *regelgeleiteten* Abrückung von der Wurzelbedeutung. Deshalb kann es so etwas wie eine etymologische Wissenschaft geben, auch wenn es darin nicht um Notwendigkeiten, sondern eher um Wahrscheinlichkeiten geht. Die Prinzipien dieser regelgeleiteten Bedeutungs-Bewegung sind im wesentlichen die drei rhetorischen Figuren der Synechdoche, der Metonymie, der Katachrese. Durch den eher zufälligen und erratischen Lautformenwandel, sowie den rhetorisch gelenkten Bedeutungswandel gelangt man von der undifferenzierten Ursprache der universellen Wurzeln zur Vielfalt der gegenwärtigen Sprachen.

Lässt solche Bedeutungsverschiebung auf eine immanente Historizität der Sprache schließen, so wie dies von der vergleichenden Philologie des neunzehnten Jahrhunderts angenommen wird? Betrachtet man diese Verschiebungen archäologisch, d.h. auf dem Hintergrund der epistemischen Verfasstheit des klassischen Wissens, dann ergibt sich, dass ihre spezifische Zeitlichkeit nicht ursprünglich historisch sein kann, da sie von einer Räumlichkeit gestützt ist, die noch fundamentaler ist als die Zeit der Geschichte. Wir werden am Ende dieses Abschnitts auf diesen Wesenszug der Seinsweise der klassischen Sprache eingehen.

Vorerst fällt auf, dass die Bewegung der Bedeutung auf zwei distinkten Ebenen stattfindet, da die Seinsweise des Diskurses zwei unterschiedliche Bezeichnungsebenen beinhaltet: die Ebene der Lautgestalt und diejenige der Schrift.[180]

---

179 OD: 152-153.

180 Auch die aristotelische Zeichenkonzeption beinhaltet zwei unterschiedliche Bezeichnungen: „Es sind also die Laute, zu denen die Stimme gebildet wird, Zeichen der in der Seele hervorgerufenen Vorstellungen, und die Schrift ist wieder ein Zeichen der Laute. Und wie nicht alle dieselbe Schrift haben, so sind auch die Laute nicht bei allen dieselben. Was aber durch beide an erster Stelle angezeigt wird, die einfachen seelischen Vorstellungen sind bei allen Menschen dieselben, und ebenso sind es die Dinge, deren Abbilder die Vorstellungen sind." [„Peri Hermeneias" in Aristoteles (1974): 95.] Aber anstelle der vier aristotelischen Terme – der Dinge, ihrer Eindrücke auf die Seele, der Laut- und der Schriftzei-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Lautzeichen analysieren die Räumlichkeit der Repräsentation und übertragen deren Elemente auf die zeitliche Reihung der Lautfolgen des Diskurses. Die Schriftzeichen analysieren entweder direkt die Räumlichkeit der Repräsentation oder die Zeitlichkeit der Lautfolgen und übertragen jeweils deren Elemente auf die der Schrift eigene Räumlichkeit. Im ersten Falle handelt es sich um eine Bild-Schrift, im zweiten um die uns vertraute alphabetische. Die rhetorisch gelenkte Verschiebung der Bedeutung findet auf beiden Ebenen der Lautzeichen wie auch der Schriftzeichen statt.

Auch bei der Theorie der Derivation kommt also die Bezeichnung vor, aber nicht als ein statischer Akt der Auswahl und Fixierung der Wurzelbedeutung, sondern als dynamischer Vorgang, als ein stetes Gleiten im tropologischen Raum: weg von der bezeichneten Repräsentation hin zur bezeichnenden Repräsentation, die als ein wurzelhaftes Laut- oder Schriftzeichen figuriert. Erst das tropologische Gleiten generiert also jene Differenz zwischen dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten, die für das binäre Zeichen konstitutiv ist. Die Theorie der Derivation beschreibt aber auch das Gleiten der Zeichen weg von ihrer jeweils ursprünglichen Wurzelgestalt.

Diese zweifache Bedeutungsbewegung auf den genannten Ebenen orientiert sich an den rhetorischen Figuren. Am dynamischen Ursprung der gesprochenen Sprache ist „ein der Aufmerksamkeit, den Zeichen und Wörtern gemeinsames Gleiten. In einer Repräsentation kann der Geist sich und ein verbales Zeichen an ein dazugehöriges Element, einen Begleitumstand, ein anderes, abwesendes Ding heften, das ihm ähnlich ist und seinetwegen ins Gedächtnis zurückkehrt.“[181] Am Anfang ist das Wort „Baum“ der Eigenname für einen bestimmten Baum, z.B. Eiche. Dann gleitet dieser Name über zu allem, was dasselbe dazugehörige Element besitzt: nämlich Stamm und Äste. Dieses Gleiten folgt der rhetorischen Figur der Synekdoche, in der ein Ganzes durch ein konstitutives Element vertreten wird. Dagegen gleitet ein Name wie „Nacht“, der ursprünglich Eigenname für diesen bestimmten Abschnitt der Dunkelheit zwischen Abend- und Morgendämmerung war, zu allem über, was mit dem gleichen Begleitumstand verbunden ist: eingebettet zwischen den Nachbarschaften des Sonnenuntergangs und des Sonnenaufgangs. Dieses Gleiten folgt der rhetorischen Figur der Metonymie, in der ein Ding durch ein benachbartes Element vertreten wird. Schließlich kann der Eigenname „Blatt“ des Baumblattes hinübergleiten zu allem, was dünn und glatt und damit diesem analog ist. Dieses Gleiten folgt der Figur der Katachrese (bzw. Metapher), in der ein Ding durch ein ihm analoges vertreten wird.

Das gleiche dreifache Gleiten lässt sich auf der Ebene der Schrift entdecken. Man hat überhaupt Zugang zur derivationellen Bewegung und „Geschichte“ der Sprache anhand der Form der Bewahrung von Sprache, die im wesentlichen Schrift

chen – treten im Falle des klassischen Diskurses zwei distinkte und in sich gedoppelte Repräsentationen in Erscheinung: die Lautbezeichnung mit ihrer Sukzessivität und die Bild(Schrift)bezeichnung mit ihrer Simultanität.

181 OD: 156-157/MC: 129 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist. Deshalb muss man die Bewegung der Bedeutung und den ihr zugrundeliegenden tropologischen Raum sogar vornehmlich auf der Ebene der Schrift freilegen.

Die Bild-Schrift analysiert die Repräsentation direkt, indem sie die Gleichzeitigkeit des Repräsentationsraumes zergliedert und stückweise auf die Gleichzeitigkeit des Bild-Raumes überträgt. Handelt es sich um eine exakte malerische Wiedergabe der Repräsentation, wie es Warburton den Mexikanern unterstellt[182], so kann kaum von Schrift die Rede sein, denn das Bild als solches kann eine Erzählung nicht wiedergeben. Zur Entfaltung ihres diskursiven Potentials muss diese Bild-Schrift Verschiebungen vornehmen, gemäß den genannten rhetorischen Figuren. Die priesterliche Schrift der Ägypter ersetzt ein Ganzes durch ein für sein Wesen konstitutives Element, etwa eine Schlacht durch einen Bogen oder eine Belagerung durch eine Leiter (Synekdoche). Die „tropischen" Hieroglyphen bedienen sich eines bemerkenswerten Umstandes, d.h. eines dem Wesen benachbarten Elementes, etwa ein Auge für die panoptische Allmacht Gottes (Metonymie). Die Symbolschrift im engeren Sinne bedient sich verborgener Ähnlichkeiten: Die aufgehende Sonne wird durch einen Krokodilskopf mit ihren gerade aus dem Wasser auftauchenden Augen dargestellt (Katachrese/Metapher). Doch verleiten diese bildhaften Schriftarten leicht zum Aberglauben, und die rhetorischen Verschiebungen werden leicht auf Identitäten reduziert, so dass die Sonne für ein Krokodil und Gott für ein panoptisches Auge gehalten wird. Außerdem, und darin liegt ein gewichtigerer Vorbehalt, ist die Bild-Schrift für den Fortschritt des Wissens ungünstig. Denn das Bild bezeichnet nicht das Wort, sondern die Repräsentation. Deshalb können die lebendigen Diskurse, die die Repräsentationen analysieren und in Zeitreihen überführen und daher für die neuen Entdeckungen konstitutiv sind, nicht im Bild gespeichert sein. Das Wort leistet eine eindeutige Benennung des Neuen durch Analyse und Kombination. Das Bild dagegen kann zugleich verschiedenen Wörtern entsprechen und das Bildlose des Begriffes nicht wirklich wiedergeben: Es begünstigt die Einbildungskraft der Völker stärker als ihre Reflexion. Die dem Fortschritt wesentliche Differenz kann somit nicht mit Genauigkeit verzeichnet werden und fällt gleichsam durch die zu weiten Maschen des Bildes hindurch. An die Stelle einer Geschichte des Fortschrittes tritt ein konservierender und abergläubischer Respekt für die Erkenntnisse und Institutionen der Vergangenheit. „Wenn ein Volk nur eine Bild-Schrift besitzt, muss seine Politik die Geschichte ausschließen, oder wenigstens jede Geschichte, die nicht schlicht und einfach Konservierung ist. […] Es ist in diesem Knoten aus der Repräsentation, den Wörtern und dem Raum […], dass sich schweigend das Schicksal der Völker bildet."[183]

Die alphabetische Schrift hingegen ist wesentlich Analyse der Wörter als Lautzeichen, die ihrerseits die Repräsentation analysieren. Deshalb verbinden sich die Buchstaben „untereinander wie die Ideen, und die Ideen verknüpfen sich

182 Warburton (1980): 3-7.
183 OD: 155/MC: 128 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und entknüpfen sich wie die Buchstaben des Alphabets.“[184] Mit archäologischer Folgerichtigkeit führt die klassische Zurückweisung der Ähnlichkeit zur Abwertung der Bild-Schrift gegenüber der alphabetischen Schrift. Die Bild-Schrift erscheint als Überhang des Renaissance-Diskurses und als rückständig, da sie dem konfusen Gesetz der Ähnlichkeit folgt. Dagegen richtet sich die alphabetische Schrift nach den Regeln der *mathesis* ein: Wie die universelle menschliche Vernunft verfährt sie trennend, verbindend und ordnend, und wiederholt in ihrer räumlichen Abfolge die Ordnung der Repräsentationen. Sie ermöglicht ein erschöpfendes Verzeichnis des Wissensfortschritts und gehört deshalb wesentlich zum Fortschritt selbst. Damit entsteht „im Innern der Sprache und ganz genau in jenem Falz der Wörter, in dem die Analyse und der Raum sich begegnen, die erste aber undefinierte Möglichkeit des Fortschritts. In seiner Wurzel ist der Fortschritt, so wie er im achtzehnten Jahrhundert definiert wird, keine der Geschichte innere Bewegung, sondern das Resultat einer fundamentalen Beziehung zwischen Raum und Sprache […] Die Sprache gibt dem ständigen Bruch der Zeit die Kontinuität des Raumes, und insoweit sie die Repräsentation analysiert, artikuliert und zerlegt, vermag sie durch die Zeit hindurch, die Erkenntnis der Dinge zu verbinden.“[185] In ihrer analytischen Potenz und grundlegenden Bindung an Vernunft und Fortschritt bricht die alphabetische Schrift jede Verbindung mit der Ähnlichkeit. Sie beherrscht die tropologische Bewegung der Erkenntnisse, verzeichnet und fixiert sie und vermag ihrerseits, sich dieser Bewegung, die aus dem peripheren Drang der Ähnlichkeit entspringt, zu entziehen.

Der grundlegendste Zusammenhang, der von der Theorie der Derivation freigelegt wird, ist die spezifisch diskursive Abhängigkeit von Raum und Zeit. Auch bei Kant sind Raum und Zeit aufeinander verwiesen, als die zwei Formen der reinen Anschauung. Doch ist hier ihre Rangfolge eine andere als beim klassischen Diskurs. Bei Kant ist die Zeit die Tiefe und das Wesen der transzendentalen Anschauung: die Form der inneren Anschauung, auf die der Raum als Form der äußeren Anschauung verweist. Der transzendentale Vorrang der Zeit gehört wesentlich zum anthropologistischen Wissen und steht in engem Zusammenhang mit dessen wichtigstem Merkmal: der Fundamentalität der Geschichte. Dagegen ist die Raumzeitlichkeit des klassischen Diskurses die umgekehrte. Die Zeit ist die spezifische Serialität der analysierenden Benennungen der Repräsentation, die daher dem Diskurs innerlich und auf die Räumlichkeit der analysierten Repräsentation angewiesen ist. Die zeitliche Reihung der Elemente der Repräsentation im Zusammenspiel von Artikulation (Analyse) und Attribution (Synthese) orientiert sich am ursprünglich *räumlichen* Verhältnis dieser Elemente: an der grundlegenden und für die Repräsentation konstitutiven Gleichzeitigkeit. Die Zeit des Diskurses beruht also auf dem Raum der Repräsentation, weshalb von einer Deduktion des Diskurses aus der Repräsentation die Rede war. Diese fun-

184 *Ibid.* (m).
185 OD: 156/MC: 129 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

damentale Räumlichkeit, die von den Relationen der Analogie, der Nachbarschaft und der Totalität (Teil und Ganzes) konstituiert wird, ist eine rhetorische Räumlichkeit, die jeder diskursiven Bewegung zugrunde liegt. „Auf dem Grund der gesprochenen Sprache wie auf dem der Schrift entdeckt […] [die Theorie der Derivation] also den rhetorischen Raum der Wörter; jene Freiheit des Zeichens, sich gemäß der Analyse der Repräsentation auf einem inneren Element, einem Punkt ihrer Nachbarschaft oder einer analogen Figur abzulagern.“[186]

186 OD: 158.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

18. Schluss: Die Seinsweise der klassischen Sprache

Abschließend sollen die Ausführungen dieses Kapitels kurz wiederholt und zu einem Bild der klassischen Seinsweise der Sprache verdichtet werden.

In der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts reißt der Faden der Ähnlichkeit, und der Riss gerinnt seinerseits zur Figur eines Wissens, das sich wesentlich als Herstellung von Ordnung betätigt. Anstelle der ähnlichen Elemente tritt ein identisches Element als Substitut eines anderen von ihm differenten in Erscheinung: Das neue Wissen beruht auf der Figur der Repräsentation. Doch verlangt die Aufgabe des Ordnens nicht nur die Sichtbarkeit des Seins in der Repräsentation, sondern auch der Repräsentation selbst in einer zweiten Repräsentation. Deshalb benötigt das neue Wissen das Medium des Zeichens, das aus zwei distinkten Repräsentationen besteht, von denen die eine durch die andere hindurchscheint, d.h. von dieser repräsentiert wird. Das klassische Zeichen zeigt nicht nur, *was* repräsentiert wird, sondern zugleich: *dass* überhaupt repräsentiert wird.

Die Seinsweise der Sprache ist nur eine Modifikation dieser allgemeinen Seinsweise der Zeichen. Daher muss man das Sprachzeichen im Allgemeinen als eine in sich gedoppelte Repräsentation betrachten. In der klassischen Epoche gilt die Sprache als das Doppelvermögen der Repräsentation, erstens mit Hilfe der *Namen* sich selbst Glied für Glied zu artikulieren; und zweitens mit Hilfe des *Verbs* (*sein*) sich in die zeitliche Reihung der Wörter einer Proposition zu bringen. In der klassischen Epoche *existiert* die Sprache nicht als Ding und Schrift zugleich, sie *funktioniert* vielmehr als Diskurs. Der Diskurs analysiert und ordnet die Repräsentation nur, insofern das Zeichen nichts anderes als der analytische Selbstbezug oder die Doppelung der Repräsentation ist.

Der so konzipierte Diskurs erscheint als eine Art roher und anfänglicher Wissenschaft, die die Anfangsbedingung jeder möglichen Wissenschaft darstellt. Ihre allgemeinste Gestalt findet die Wissenschaft in der Ideologie, d.h. der Wissenschaft der Ideen. Diese „stellt alles Wissen in den Raum der Repräsentation und formuliert beim Durchlaufen dieses Raumes das Wissen der ihn organisierenden Gesetze. Sie ist in einem bestimmten Sinne das Wissen allen Wissens“[1]. Als wiederholende Doppelung des wissenschaftlichen Wissens, hat die Ideologie einen eigentümlichen Doppelstatus zwischen Philosophie und Wissenschaft inne. Als *Wissenschaft* der Ideen ist sie eine wissenschaftliche Beschäftigung mit der Repräsentation im Allgemeinen, und damit die einzige wissenschaftliche Philosophie. Als Wissenschaft der *Ideen*, deren Diskursivierung und Einsatz ja für jede Wissenschaft konstitutiv ist, ist sie die philosophische Grundlage aller Wissenschaften. Die Ideologie ist eine wissenschaftliche Philosophie und eine philosophische Wissenschaft in einem. Somit erscheint der Weg von der Repräsentation bis zur ideologischen Wissenschaft als eine Reihe von Doppelungen: Die

1 OD: 297/MC: 253 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Doppelung der Repräsentation ergibt das Zeichen im Allgemeinen und das Wort im Besonderen; die Doppelung des Verbs als Element und Bedingung des Diskurses zugleich bildet die Schwelle des Diskurses; die Doppelung der Wissenschaft konstituiert die Ideologie. Die Reihe *Repräsentation-Verb-Wissenschaft* verdoppelt sich in der Reihe *Zeichen-Diskurs-Ideologie*.

Führt man den Diskurs auf das Zeichen im Allgemeinen, d.h. die Figur der Doppelung der Repräsentation zurück, so lassen sich daraus die vier Segmente der allgemeinen Diskurstheorie deduzieren. Denn, als Doppelung der Repräsentation repräsentiert der Diskurs (1) die Repräsentationen und (2) sein eigenes Repräsentieren.

(1) Insofern der Diskurs die Repräsentationen repräsentieren soll, steht er vor einer Doppelaufgabe: Er muss die Repräsentationen in ihrer analytischen Einteilung, wie auch ihren Verbindungen repräsentieren. Die zwei ersten theoretischen Segmente deduzieren diese diskursiven Aufgaben: (a) Die Theorie der *Artikulation* zeigt, wie die Repräsentationen von den verschiedenen Worttypen zerschnitten und unterschieden werden; (b) die Theorie der *Proposition* und insbesondere des *Verbs* zeigt, wie das affirmative und attributive Band der Wörter in jedem Satz die fundamentalen Verbindungen der Repräsentationen repräsentiert.

(2) Insofern aber der Diskurs als Doppelung der Repräsentation sein eigenes Repräsentieren repräsentiert, muss gezeigt werden: (c) wie die Namen in der Gestalt der primitiven Wurzeln am Ursprung der Sprache das bezeichnen, was sie bezeichnen (Theorie der *Bezeichnung*); (d) wie sie mit einer wesentlichen Notwendigkeit stets die richtige Bezeichnung verfehlen und damit in eine Art der „Geschichte" ihrer zufälligen Abweichungen von den ursprünglichen Wurzeln gelangen (Theorie der *Derivation*).[2]

Die Theorien der Artikulation und der Proposition gehen aus jener „größten Unterscheidung" – *la plus grand distinction*[3] – zwischen Nomen und Verb hervor, die für die Grammatik von Port-Royal grundlegend war. Die Theorien der Bezeichnung und Derivation sind, im Ausgang von dieser Unterscheidung, nicht mehr als Spezifizierungen des Ursprungs bzw. der Beweglichkeit der Nomina in ihrer Funktion als Repräsentation. Insgesamt lassen sich diese vier Theorien als die Ecken eines Vierecks darstellen[4]:

2 Siehe OD: 131.
3 Arnauld/Lancelot (1676): 29.
4 Siehe OD: 159 ff.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

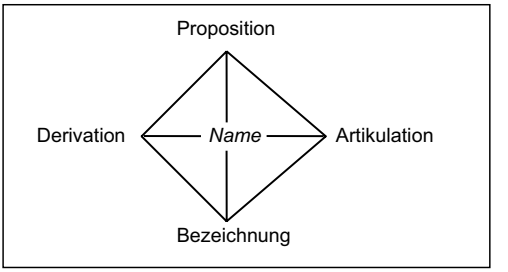

Abbildung 7: Das Sprachviereck

Die vier Ecken dieses Vierecks stehen zueinander in einer Beziehung der Ergänzung und der Entgegensetzung zugleich:

(1) Proposition-Artikulation

Ergänzung: Die Proposition eröffnet einen Raum, den die Artikulation mit Inhalt füllt.

Entgegensetzung: Die Artikulation ist eine Analyse der Repräsentation, die propositionale Attribution dagegen eine Synthese.

(2) Artikulation-Bezeichnung

Ergänzung: Das Hauptmittel der Artikulation sind die Nominalformen, deren Ansatzpunkt als die ursprüngliche Bezeichnung in Erscheinung tritt.

Entgegensetzung: Die Bezeichnung ist eine augenblickliche Geste, durch die eine einzelne Repräsentation als Ganzes sichtbar gemacht wird; während die Artikulation eine Unterscheidung ist, durch die eine Allgemeinheit als Ganzes in seine Teile zerlegt wird.

(3) Bezeichnung-Derivation

Ergänzung: Die ursprüngliche Bezeichnung stellt den Ausgangspunkt der derivationellen Bewegung dar.

Entgegensetzung: Die Dynamik der Derivations-Bewegung widersetzt sich der Statik der ursprünglichen Wurzeln.

(4) Derivation-Proposition

Ergänzung: Die derivationelle Bewegung ermöglicht es, dass die ursprünglichen Wurzeln aus ihrer Isolierung heraustreten und die Verbindung der Attribution stattfindet.

Entgegensetzung: Die Derivationsbewegung vollzieht sich gemäß einer räumlichen Figur, die Proposition dagegen gemäß einer zeitlichen Serie.

Das Viereck besitzt zwei Diagonalen:

(1) Artikulation-Derivation

Auf dieser Achse „ist der Zustand einer Sprache fixiert. Ihr Artikulationsvermögen wird durch den Punkt der Derivation vorgeschrieben, bis zu dem sie

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gekommen ist. Dort bestimmen sich gleichzeitig ihre historische Lage und ihre Unterscheidungsmacht."[5]

(2) Proposition-Bezeichnung:

Diese Achse verbindet die jedem Urteil innewohnende Affirmation mit der in jeder Benennung enthaltenen ursprünglichen Bezeichnung. Sie macht damit sichtbar, dass „die Wörter nie etwas anderes sagen, als das Sein der Repräsentation, dass sie aber stets etwas Repräsentiertes nennen."[6]

In der Mitte des Sprachvierecks, an der Kreuzung der Diagonale, gibt es den *Namen*. Die klassische Sprache existiert wesentlich als Name und Benennung. Und das Verb *sein*, das den Raum der Proposition eröffnet und damit erst die Sprache als Diskurs ermöglicht, wäre ohne den Namen als Punkt seiner affirmativen und attributiven Anwendung in sich nichts. „Deshalb erscheint der Name in der Mitte des Sprachvierecks gleichzeitig als der Punkt, zu dem alle Sprachstrukturen konvergieren (er ist die intimste, bestgeschützte Gestalt der Sprache, reines inneres Resultat all ihrer Konventionen, all ihrer Regeln, ihrer ganzen Geschichte), und als der Punkt, von dem aus die ganze Sprache in eine Beziehung zur Wahrheit treten kann, von wo aus sie beurteilt wird."[7]

Um diese Wesensmitte des Namens herum errichten sich die vier Segmente der Theorie der Sprache. Diese definieren, jede für sich, eine je eigene Schwelle zum Sein der Sprache: das attributive Band, die Allgemeinheit des Namens, die analogisierende Festlegung des Schreis zum Zeichen, die Derivationslinie zwischen Wurzel und Wort. Der Zusammenhang dieser Schwellen ergibt die Figur des Vierecks, das zugleich die Bedingungen der Existenz von Sprache (als Diskurs) und diejenigen der Konstitution der Allgemeinen Grammatik (als Gesetz und Theorie der Sprache zugleich) in sich fasst: als die Bedingungen, „unter denen die Sprache Objekt eines Wissens werden konnte, und […] [als] die […] Grenzen, zwischen denen sich jenes epistemologische Gebiet entfaltete."[8] Das Viereck bildet also eine Peripherie aus Bedingungen, innerhalb derer die Sprache als Diskurs existieren kann. Zugleich entsprechen seine vier Theorien, wie wir bereits ausgeführt haben, den zwei Ebenen der allgemeinen Zeichengestalt als Doppelung der Repräsentation. Das heißt zweierlei: (1) dass die Seinsweise der Sprache im klassischen Zeitalter ihre Sammlung und Einheit in der Figur dieses Vierecks erhält; (2) dass diese ontologische Einheit der Sprache ihren Ort im Raum der Doppelung der Repräsentation findet. Sollte sich aber das Band zwischen der Repräsentation und dem Sein unterbrochen werden, sollte also die Doppelung der Repräsentation im Zeichen und im Diskurs ihre Transparenz verliert, müsste sich dieser Raum auflösen, und die Sprache sich zerstreuen.

5 OD: 159-160/MC: 132 (m).
6 OD: 160/MC: 132 (m).
7 OD: 160-161/MC: 133 (m).
8 OD: 163/MC: 135 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

An der Peripherie des klassischen Wissens im Allgemeinen treibt die Ähnlichkeit ihr Unwesen: als Einfassung des Wissens und als Grenze, an der die ihr zugeordneten Gestalten des Irren und des Dichters auftauchen können. „Die Ähnlichkeit, die seit dem Anfang des siebzehnten Jahrhunderts aus dem Wissen ausgeschlossen ist, konstituiert stets den äußeren Rand der Sprache: den Ring, der das Gebiet dessen umgibt, was man analysieren, ordnen und erkennen kann. Das ist das Gemurmel, das der Diskurs zerstreut, ohne das er aber nicht sprechen könnte."[9] Zwischen dem peripheren Sein der Ähnlichkeit und dem Sprachviereck als Peripherie des Sprachwissens besteht ein unübersehbarer Zusammenhang. Es ist deshalb nicht zufällig, dass man in den vier Sprachtheorien des Vierecks die entsprechenden Abwandlungen der Formen der vier Ähnlichkeiten der Renaissance erkennen kann: Kette (convenientia), Spiegel (aemulatio), die Analogie als Überlagerung beider, das Paar Sympathie/Antipathie als fundamentale Raumzeitlichkeit und Kombination aller drei ihr vorangehenden Ähnlichkeitsformen. Erstens tritt an die Stelle der convenientia der Renaissance die Reihung im Allgemeinen. Statt der weltumspannenden Kette der Ähnlichkeiten hat man jetzt Reihenordnungen der Differenzen: die *Artikulation* lässt die Repräsentation als die Kette/Reihe ihrer Glieder zutage treten. Zweitens entspricht das *Verb*, das den Raum der Proposition eröffnet, dem Spiegel: Im Verb *sein* spiegelt sich die Seinsweise der Sprache als Diskurs. Drittens beruht die ursprüngliche *Bezeichnung* auf der Analogie: Sie besteht in der Festlegung von Analogien zwischen Lautgebärden, womit diese erst zu Zeichen werden. Viertens enthält die Beweglichkeit der Bedeutung in sich die Möglichkeit zugleich der artikulatorischen Trennung, der propositionalen Verbindung und der bezeichnenden Unterscheidung zwischen Signifikat und Signifikant. Ebenso wie das Paar Sympathie/Antipathie die ihnen vorausgehenden Formen kombiniert, umfasst die *Derivation*, die sich nach den drei rhetorischen Figuren richtet, die Bedingungen der Proposition, der Artikulation und der Bezeichnung. An die Stelle der genannten Zwillings-Kräfte der Renaissance tritt die diskursive Raumzeitlichkeit, die konstituiert wird durch Verlagerungen von dem zu bezeichnenden Element auf (a) ein Element der *Nachbarschaft* (Metonymie), (b) ein inneres Element, in dem sich das Ganze *spiegelt* (Synekdoche), (c) ein *analoges* Element (Katachrese/Metapher). In diesen rhetorischen Figuren kehren Kette, Spiegel und Analogie wieder.

Somit bildet das Sprachviereck die entscheidende Grenze, an der sich die vier Ähnlichkeiten in die vier theoretischen Segmente der Allgemeinen Grammatik verwandeln, und die Welt der Ähnlichkeiten – unter dem Messer der Analyse – in den klassischen Diskurs übergeht. Das epistemische Gewicht des Sprachvierecks, das die Seinsweise des klassischen Diskurses definiert, bekundet sich darin, dass seine Auflösung gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts eine Verabschiedung der klassischen Wissensdisposition insgesamt anzeigt. Davon handelt der folgende Abschnitt.

9 OD: 164/MC: 135 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Teil III
Die Sprache zerstreut sich (die Epoche des Menschen)

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

19. Einleitung

Wir haben im letzten Kapitel das Sprachviereck als Bild der klassischen Seinsweise der Sprache vorgestellt. Die Mitte des Bildes stellt das Wesen der klassischen Sprache dar: den Namen, als Medium/Instrument der Analyse der Repräsentationen. Dagegen stellt die Gestalt des Bildes – das Viereck selbst – eine Vierheit aus jenen Schwellen dar, an denen sich Sprache überhaupt in ihrer Seinsweise als Diskurs ereignen kann. Die Theorie des Verbs „sein" markiert die Schwelle, an der die Sprache mit einem Schlag in ihrer kleinsten diskursiven Einheit als Satz oder Proposition auftaucht. Doch bedingt das Verb „sein" die Sprache nicht bereits in ihrer Wirklichkeit. Es eröffnet zwar die Felder des Subjekts und des Attributs – und damit auch überhaupt die *Möglichkeit* des Diskurses –, kann aber ihre wirkliche Besetzung ohne Zuhilfenahme der Artikulation nicht gewährleisten. Die Artikulation bedient sich der Namenswörter, die, als Anwendungspunkte der synthetischen Leistung des Verbs, die Repräsentation rastern. Die wirkliche Besetzung der Subjekt-Attribut-Felder leisten diese Namenswörter als Gattungsnamen, die anhand weiterer Benennungen zerlegbar sind. Daher markiert die Theorie der Artikulation die zweite Schwelle zum Sein der Sprache. Denn erst die artikulatorische Unterscheidung zwischen der Allgemeinheit und ihren Besonderungen, wie auch zwischen Substanz und Modus ermöglicht den *wirklichen* Einsatz des Verbs in einem *wirklichen* Diskurs. Erst im Raum dieser Unterscheidung können überhaupt erst Attributionsbeziehungen errichtet werden. Aber die Namen, die die Artikulation der Allgemeinheiten leisten, enthalten Zeichen und damit Spuren der archaischen Handlung der Bezeichnung: der ursprünglichen Festlegung von bestimmten zufälligen lautlichen Anzeigen von Repräsentationen (dem animalischen Schrei) zu wiederholbaren Lautzeichen. Diese Spuren der ursprünglichen Bezeichnung sind Wurzeln oder Keime jeder wirklichen Sprache: aus ihnen geht die *Möglichkeit* der Namen in ihrer artikulatorischen Funktion hervor. In diesem Sinne bestimmt die Theorie der Bezeichnung die dritte Schwelle, an der die Geburt der Sprache als Zeichen und als archaischer Bestand aus Urwurzeln stattfinden kann. Schließlich definiert die Theorie der Derivation die vierte Schwelle zur Seinsweise der klassischen Sprache. Sie erläutert die Bedingungen der Seinsweise einer nichtarchaischen und aktuellen Sprache. Das tut sie, indem sie diese gegenwärtige Sprache als den *wirklichen* und aktuellen Endpunkt der Bahn ihres Abgleitens von ihrem Ausgangspunkt her beschreibt, der von jener archaischen Sprache aus Urwurzeln gebildet wird. An dieser Grenze erst taucht eine Sprache in ihrer gegenwärtigen Wirklichkeit auf. Die Theorien des Verbs und der Wurzeln liefern somit die Bedingungen der *Möglichkeit*, die Theorien der Artikulation und Derivation dagegen die Bedingungen der *Wirklichkeit* der Existenz von Sprache.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die vier Ecken des Sprachvierecks und die ihnen zugeordneten Schwellen der Sprach-Existenz entsprechen den zwei Ebenen der allgemeinen Zeichengestalt als Doppelung der Repräsentation: den Ebenen der *repräsentierten* Repräsentation einerseits und der *repräsentierenden* Repräsentation andererseits in ihrer jeweiligen Einheit bzw. Differenz. Die Theorie der Proposition entspricht der Ebene der *repräsentierten* Repräsentationen in ihrer synthetischen Einheit. Die Theorie der Namen entspricht derselben Ebene in ihrer artikulatorischen Differenz. Die Theorie der Bezeichnung entspricht der Ebene des Signifikanten, d.h. der *repräsentierenden* Repräsentationen, in ihrer ursprünglichen und wurzelhaften Bedeutungseinheit. Die Theorie der Derivation entspricht derselben Ebene in ihrer tropologischen Differenz.

In dieser Figur aus Bedingungen, die miteinander kohärieren und sich ineinander fügen, findet die klassische Sprache ihre ontologische Einheit und Sammlung. Daraus ergibt sich die das gesamte klassische Wissen tragende Einheit des Diskurses. Die Einheit des Sprachvierecks ist untrennbar von der einheitlichen Zeichengestalt, d.h.: der Figur der in sich gedoppelten Repräsentation. Und da diese Zeichengestalt den Raum abgibt, in dem die Repräsentationen sich verdoppeln, analysieren und zu einer Ordnung verknüpfen können, verweist die Einheit des Sprachvierecks auf die grundlegende Kontinuität des Ordnungsraumes. Die Einheitlichkeit der Zeichengestalt als Doppelung der Repräsentation beruht aber auf der wesentlichen Transparenz der Repräsentation. Diese Transparenz ist zweifach gerichtet. Sie gibt einerseits den Blick auf das Sein des Objekts frei. Darin ist sie *ein wesentliches Vermögen der einfachen Repräsentation*. Andererseits gibt sie den Blick auf die Repräsentation selbst als die Figur der Offenbarung des Objekts frei. Darin ist sie *ein wesentliches Vermögen des Zeichens*, d.h. der in sich gedoppelten Repräsentation. Die wesentliche Transparenz der Repräsentation bedingt die Transparenz des Zeichens und damit auch die prinzipielle Transparenz des Diskurses.

Sobald aber die Repräsentation diese ihre klassische Transparenz verliert, sobald damit die Bewegung ihrer Selbstbezüglichkeit oder Doppelung unterbrochen wird, zerbricht die einheitliche Gestalt des Zeichens. Damit bricht der Ordnungsraum auseinander, aber nur um auf ein anderes Fundament zu verweisen: dasjenige der *Geschichte* und ihrer zeitlichen Abfolge. An die Stelle der ontologischen Einheit des Diskurses – der zwischen einem einheitlichen Ursprung und einer derivierbaren Vielheit wirklicher Sprachen zu verorten ist[1] – tritt eine Vielzahl sprachlicher Organisationen mit unterschiedlichen Verwandtschaftsgraden untereinander. Das Sprachviereck, in dem sich die Bedingungen der Existenz der klassischen Sprache zu einer einzigen Figur vereinigten, bricht in zwei Vierheiten auseinander. Eine dieser Vierheiten manifestiert sich als die vier theoretischen Glieder der vergleichenden Philologie, die andere dagegen als die vier Doppelungen des Menschen, der nun das gespaltene Fundament eines neuen

1 Siehe OD: 288.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Denkens abgibt. Die sprachontologischen Bedingungen lösen sich von ihrer Fügung im Viereck, und die Sprache verliert ihre Einheit als Diskurs. In vier unterschiedlichen Seinsweisen taucht die Sprache zwischen der philologischen Vierheit auf der einen und der anthropologistischen auf der anderen Seite auf. Sie ist erstens Objekt der vierheitlichen und vergleichenden Philologie; zweitens formalisierbares Erkenntnismittel; drittens interpretierbarer Ausdruck eines wie auch gearteten Bewußtseins; und viertens die souveräne und selbstbezügliche Sprache der Literatur. In den ersten drei dieser Bereiche ist die Sprache zum *Objekt* unterschiedlicher diskursiver Handlungen geworden: Objekt einer vergleichenden Beschreibung (Philologie), einer Formalisierung (Logik) und einer Interpretation (Hermeneutik), wobei zu beachten ist, dass der Ausdruck „Objekt" eine andere Bedeutung angenommen hat. Denn unter Objekt versteht man jetzt nicht mehr Objekt einer Repräsentation, sondern ein nichtrepräsentierbares Jenseits der Repräsentation, so dass der Prozess der Objektivierung, der historisch-philologischen Beschreibung, der Formalisierung, der Interpretation jeweils einen unendlichen und unbeendbaren Prozess darstellt. In dem letzten der vier Bereiche, in denen Sprache vorkommt, ist die Sprache kein Objekt mehr, sondern vielmehr das Ereignis der reinen symbolistischen Selbstaussage (Literatur). Jeder Versuch, die *Seinsweise* der Sprache in der anthropologistischen Moderne zu bestimmen, führt unweigerlich auf das genannte Ereignis: den Verlust der ontologischen Einheit der Sprache.

Und dieser Verlust ereignet sich, sobald die kartesischen Wahrheitskriterien der Klarheit und Deutlichkeit fragwürdig geworden sind und, in einem damit, die Repräsentation als Grundfigur des klassischen Wissens ihre Transparenz verloren hat. Im Augenblick der sprachontologischen Transformation an der Schwelle der anthropologistischen Moderne manifestiert sich dieser Verlust der Transparenz als eine radikale *Kritik* der Repräsentation. Sobald die Repräsentation einer Kritik unterzogen, sobald also ihre epistemische Fundamentalität transzendentalphilosophisch bzw. positivistisch eingeschränkt wird, verliert die Sprache jene ontologische Einheit, die ihr in der Klassik zueigen war.

Sobald die Repräsentation ihre prinzipielle klassische Transparenz verliert, taucht die Möglichkeit eines nicht erschöpfend repräsentierbaren und transzendenten Objekts auf. Im Rahmen dieser neuartigen Objekt-Disposition darf die Sprache zum Objekt einer neuartigen Philologie werden, die an die Stelle der Allgemeinen Grammatik tritt. Die neue Philologie untersucht also die Sprache nicht mehr als Analyse der Repräsentation und als Diskursivität des Denkens, wie dies ehemals von der Allgemeinen Grammatik unternommen wurde. Sie untersucht die Sprache vielmehr als ein historisches und empirisches Objekt, das heißt: als den historischen und empirischen Grund der philologischen Erscheinungen. Mit dem Objektwerden der Sprache aber zerfällt die Einheit des klassischen Diskurses. Dieser Zusammenhang zwischen dem Objektwerden der Sprache im Zeitalter des Menschen und der Zerstreuung der ontologischen Einheit der Sprache wird in den folgenden Kapiteln dargestellt.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Geburt dieser neuen Philologie geht aus vier archäologisch feststellbaren Schritten hervor: (1) Die Repräsentation verliert ihre Transparenz (2) Das Sein und das Denken treten auseinander und der Raum der allgemeinen und universellen Ordnung zerbricht (3) Die allgemeine Ordnung des Diskurses zerfällt in die distinkten und verwandtschaftlich bezogenen Organisationen der Einzelsprachen (4) Die Vereinzelung dieser Sprachen wird durch die reine Grammatikalität der Flexion gewährleistet. Diesen vier Schritten wird zunächst im Einzelnen nachzugehen sein.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kapitel 6: Die Trübung der Repräsentation als Krise der Synthesis

> „Welche Zwangsläufigkeiten des Denkens und Wissens haben Kant möglich und die Herausbildung des modernen Denkens notwendig gemacht?“
>
> Michel Foucault[1]

20. *Exkurs. Die Spaltung des Urteils*

Die klassische Transparenz der Repräsentation bestand in der vollständigen Sichtbarkeit zugleich des Seins des Objekts (Klarheit) und der Ordnung der notwendigen Relationen der Repräsentationen untereinander (Deutlichkeit). Diese zweifach gerichtete Transparenz (Klarheit und Deutlichkeit) bildete das Kriterium der Wahrheit einer Repräsentation, dessen Erfüllung aber ohne den Einsatz der Zeichen unmöglich war. Das heißt: Das Postulat der Transparenz beinhaltete die epistemische Notwendigkeit der Zeichenexistenz, darunter der besonderen Seinsweise des klassischen Diskurses.[2]

Da aber der Diskurs seinerseits nichts anderes war, als eine bestimmte Art der Repräsentation – Repräsentation der Repräsentation gemäß der Ordnung der Zeit –, hatte er an der wesentlichen, vollständigen und doppelten Transparenz der Repräsentation Anteil. Die zwei Grund-Elemente des Diskurses, Verb und Nomen, sicherten die zwei Richtungen der Transparenz: die Richtung des Seins einerseits und der notwendigen Relationen der Repräsentationen untereinander andererseits. Während das Verb die Sichtbarkeit des Seins sicherte, legte die nominale Artikulation die notwendigen Relationen unter den Repräsentationen frei[3], und jedes Urteil kombinierte die zwei Transparenzen miteinander: die affirmativ-attributive Synthese mit der artikulatorischen Analyse. Das heißt: Jedes Urteil manifestierte die Beziehung einer Repräsentation sowohl zum Sein als auch zu den anderen Repräsentationen.

---

1 „Eine Geschichte, die stumm geblieben ist“, Foucault (1966), *Schriften I*, Nr. 40: 705.

2 Siehe Kapitel 5, Abschnitt 15.1.

3 Siehe Kapitel 4, Abschnitt 13.2.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Am Ende des achtzehnten Jahrhunderts verschwindet diese grundlegende und doppelte Transparenz. Der archäologische Abschluss der klassischen Epoche besteht in einer doppelten Tendenz zur Abschließung des Denkens (verstanden als Repräsentation): Abschließung des Denkens gegenüber dem Sein, Abschließung des Denkens gegenüber sich selbst. „Künftig werden die Dinge nur noch aus der Tiefe jener in sich zurückgezogenen Dicke, vielleicht unklar und durch deren Dunkelheit verfinstert, aber stark mit sich selbst verknüpft, gesammelt oder aufgeteilt, durch die Strenge, die sich da unten in dieser Tiefe verbirgt, hilflos gruppiert, zur Repräsentation gelangen.“[4] Wir werden später sehen, dass die doppelte Abschließung des klassischen Denkens zur Abdichtung der vier Schwellen des Diskurses führt, die den jeweiligen Gegenstand der vier Theorien der Allgemeinen Grammatik bildeten: der Theorien des *Verbs*, der *Artikulation*, der *Bezeichnung*, der *Derivation*. Die Abdichtung der vier Schwellen des klassischen Diskurses führt zur Konstitution der Sprache als *Objekt* und damit zu einer neuen Epoche in der Seinsgeschichte der Sprache.

Mit dem tendenziellen Verlust der doppelten Transparenz verschwindet auch die Einheit des Urteils. Das klassische Urteil, das den einheitlichen Ort einer universellen Wahrheit bildete, zerfällt in zwei unvereinbare Typen: das analytische und das synthetische Urteil. Diese Urteilstypen entsprechen den zwei Richtungen der klassischen Transparenz. In den analytischen Urteilen offenbaren sich die notwendigen Beziehungen der Repräsentationen untereinander. In den synthetischen Urteilen offenbaren sich die notwendigen Beziehungen zwischen den Repräsentationen und dem Sein. Eine solche Unterscheidung der Urteile wäre unter den Bedingungen der klassischen Episteme unmöglich gewesen, da dort die zwei Richtungen der Transparenz sich in jeder einzelnen Repräsentation kreuzten und damit in jedem einzelnen Urteil manifest wurden. In seinen Prolegomena gesteht Kant allenfalls Locke unter den Philosophen der klassischen Epoche eine gewisse Einsicht in eine solche Unterscheidung zu. Aber auch da kommt nach Kant die Eigenart der synthetischen Urteile nur ungenügend ans Licht. Lockes Konzeption dieses Urteilstyps weist „so wenig Bestimmtes und auf Regeln Gebrachtes [auf], dass man sich nicht wundern darf, wenn niemand, sonderlich nicht einmal Hume, Anlaß daher genommen hat, über Sätze dieser Art Betrachtungen anzustellen.“[5] Das Bestimmen und auf Regeln Bringen der synthetischen Urteile, das Kant hier postuliert, offenbart die Eigenart eines Urteilstyps, der nicht mehr „erläutert“, sondern „erweitert“. Die Erläuterungsurteile beruhen auf der durch die Transparenz gewährleisteten Identität der zu verbindenden Repräsentationen. Die Erweiterungsurteile dagegen verbinden zwei Repräsentationen, die den Blick auf differente Fragmente des Seins freigeben und füreinander nicht transparent sind: Die eine kommt zur anderen hinzu, und ihre Verbindung erweitert die Sichtbarkeit eines bestimmten Seinsfragments um die Sichtbarkeit eines anderen. In den syn-

4 OD: 308-309.
5 Kant (1783): 130 [A 32].

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

thetischen Urteilen verbinden sich zwei fragmentarische und miteinander unvereinbare Transparenzen des Seins. Somit gehört die vollständige und grundlegende Transparenz nicht mehr wesentlich zur Repräsentation. Sie ist nicht mehr für jedes Urteil konstitutiv, sondern wird nur noch und in einem veränderten Sinn für den Bereich der analytisch-erläuternden Urteile vorausgesetzt.[6]

Die Transzendentalphilosophie kritisiert die Abwesenheit der synthetischen Urteile a priori im Denken des klassischen Zeitalters als eine vorkritische Naivität des klassischen Wissens. Sie stellt damit die Evidenz der Repräsentation als tragender Figur des Wissens in Frage.[7] Die Archäologie dagegen vermag, die Abwesenheit der synthetischen Urteile a priori im klassischen Zeitalter aus der doppelten Transparenz (Klarheit und Deutlichkeit) der Repräsentation und der daraus folgenden epistemischen Notwendigkeit der Zeichen herzuleiten.

Das Prinzip der klassischen Transparenz lautete: Was existiert, ist repräsentierbar; was repräsentierbar ist, existiert.[8] Das klassische Urteil setzte diese vollkommene Transparenz voraus und brachte eine notwendige Verbindung der Repräsentationen, die gleichermaßen im Sein und in der Identität der Repräsentationen begründet war, zur Sichtbarkeit. In unserem Exkurs über die kartesischen Regulæ[9] wurde die intuitive Analyse als eine Freilegung der notwendigen Beziehungen der Repräsentationen mit Hilfe des Zeichens dargelegt. Ebenfalls zeigt sich der klassische Diskurs als Analyse der Repräsentationen und Freilegung ihrer notwendigen Beziehungen. Alle Sätze dieses Diskurses repräsentieren diese Beziehungen mit Hilfe einer nominalen Analyse und einer verbalen Synthese. Das Urteil bzw. der Satz[10] entfaltet lediglich die in einer einzelnen komplexen Repräsentation eingefaltete Ordnung dieser Beziehungen. Deshalb sind die klassischen Urteile ausnahmslos analytische Urteile, d.h.: Analyse und Neukombinierung der Repräsentationen.

6 Zur archäologischen Herkunft der kantischen Unterscheidung der zwei Urteile siehe weiter unten in Kap. 15 Abschnitt 50.1.

7 Allerdings findet diese Infragestellung vor dem Hintergrund der bereits schwankenden gewordenen Evidenz der Repräsentation statt.

8 Der Diskurs ist, als das Wesen der klassischen Sprache, das Element, in dem sich das Repräsentation und das Sein verknüpften. „Der Übergang vom ‚Ich denke' zum ‚Ich bin' vollzog sich im Licht der Evidenz innerhalb eines Diskurses, dessen ganzes Gebiet und ganzes Funktionieren darin bestanden, dass man das, was man sich repräsentiert, und das, was ist, nacheinander gliedert." [OD: 376-377.]

9 Kapitel 4, Abschnitt 13.1.

10 Es wurde bereits im Kapitel 5, Anm. 121 ausgeführt, dass die Logik von Port-Royal zwischen der logischen Proposition und dem grammatikalischen Satz nicht zu unterscheiden vermag.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

21. Der gespaltene Grund der Repräsentation

Die genannte Spaltung des Urteils ist aber nicht die fundamentalste Konsequenz der Trübung der Transparenz der Repräsentation. Diese besteht darin, dass die Repräsentation nicht mehr den gemeinsamen Ort[11] von Erkenntnis und Sein – der notwendigen Ordnungsrelationen einerseits und der ontologischen Wahrheit andererseits – abgibt. Die fundamentalste Konsequenz der Trübung der Repräsentation ist also jene „Verschiebung des Seins im Verhältnis zur Repräsentation, deren erste philosophische Bestandsaufnahme der Kantianismus ist.“[12] Demgegenüber war es im klassischen Zeitalter evident, dass sich das Sein in der einfachen Repräsentation sichtbar werden konnte. Da die Erkenntnis genau in dieser Repräsentation des Seins bestand, implizierte ihr eigenes Erscheinen die „Repräsentativität der Repräsentation“[13], das heißt, die *Doppelung der Repräsentation*, in der die Wesensbestimmung des klassischen Zeichens lag. Deshalb musste die Sichtbarkeit der Erkenntnis den Einsatz des Zeichens bzw. des Diskurses beinhalten. Das Sein wurde in der Erkenntnis sichtbar, und die Erkenntnis wurde ihrerseits im Diskurs manifest. Der Diskurs sichtete und ordnete die Erkenntnis, die ihrerseits die Sichtbarkeit, das heißt die Repräsentation des Seins war. Damit barg die Repräsentation in ihrer Faltung bzw. zeichenartigen Doppelung die Sichtbarkeit sowohl des Seins als auch der Erkenntnis. Deshalb impliziert die Trübung der Repräsentation am Ende des achtzehnten Jahrhunderts einen fundamentalen epistemologischen Verlust: den Verlust des gemeinsamen Ortes von Sein und Erkenntnis, und damit eine radikale Veränderung der Seinsweise des Zeichens und den Verlust der ontologischen Einheit des Diskurses. Das Sein des Objekts wird nicht mehr ohne weiteres mit der Repräsentation des Objekts manifest[14], und die Ordnung der Repräsentationen lässt sich nicht mehr durch die diskursive Analyse der Repräsentationen bruchlos und vollständig entfalten. Die zwei Pole der Repräsentation, das repräsentierte Objekt und die repräsentierende Idee, verweisen jeweils auf etwas, was die Bedingung der Möglichkeit der Repräsentation abgibt, was dennoch in keiner Repräsentation manifest werden kann: das jenseits des

11 Man muss die einzelne komplexe Repräsentation als eine eingewickelte Ordnung betrachten, die sich anhand der diskursiven Analyse zu einem Tableau entfalten lässt. Deshalb gilt nicht nur die Repräsentation, sondern in ebensolchem Maße die Ordnung selbst, die aus der Doppelung und Selbstanalyse der Repräsentation hervorgeht, als „*gemeinsamer Ort* für die Repräsentation und die Dinge, für die empirische Sichtbarkeit und die essentiellen Regeln […]“. [OD: 295/MC: 252 (m).]

12 OD: 302.

13 „Vom klassischen Zeitalter an ist das Zeichen die *Repräsentativität* der Repräsentation, insoweit sie *repräsentierbar* ist.“ [OD: 99.]

14 So kann Stephan Körner feststellen: „Für Berkley bedeutet die Annahme eines nicht wahrgenommenen Seienden einen Widerspruch in sich. Nicht so für Kant. Für ihn ist ein Widerspruch in sich lediglich die Annahme, *ein Seiendes könne so wahrgenommen werden, wie es ist*.“ [Körner (1955): 29. (Hervorh. v. Verf.)]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Objekts ruhende empirische Sein einerseits, und die transzendental-subjektiven Bedingungen der Erkenntnis andererseits.

Jenseits des Objekts und diesseits der repräsentierenden Idee taucht jeweils ein *Außen* der Repräsentation auf. Dieses neue und in sich gedoppelte Außen, von dem aus die Repräsentation zugleich getragen und relativiert wird, gehört wesentlich zum Ereignis der Trübung der Repräsentation gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts. Denn es manifestiert sich als ein Ort außerhalb der Repräsentation, der alles das beherbergt, was an den zu repräsentierenden Dingen künftig nicht mehr repräsentiert werden kann, was aber wesentlich zu den Dingen gehört, genauer, sogar das Wesen der Dinge selbst ausmacht. In diesem Sinne signalisiert das erstmalige Auftauchen der „objektiven Synthesen" – „Arbeit", „Leben" und „Sprache" – bei Smith, Jussieu und Jones[15] keineswegs bereits das Herausfallen des Wesens der Dinge aus dem Raum der Repräsentation, sondern das erste Aufscheinen eines *Orts*, der sich dem Raum der Repräsentation überlagert. Es ging bei der Einführung der Begriffe Arbeit, Leben, Sprache anfangs „lediglich darum, eine Form der Verbindung einzuführen, die gleichzeitig analysierbar, konstant und begründet ist. Es handelte sich immer noch um das Auffinden der allgemeinen Ordnung von Identitäten und Unterschieden. Der große Umweg, der auf der anderen Seite der Repräsentation das eigentliche Sein dessen, was repräsentiert wird, sucht, ist noch nicht vollzogen. Allein der Ort ist bereits gegründet, von dem aus er möglich sein wird."[16]

Das Auftauchen dieses neuen Ortes außerhalb der Repräsentation ist zurückzuführen auf den Verlust der Evidenz der Transparenz der Repräsentation, und die *Krise der Synthesis*, die daraus folgt. Diese Krise meldet sich in zwei unterschiedlichen Theorien gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts: der kritischen Philosophie im Sinne Kants und der Theorie der Ideen oder „Ideologie" im Sinne von Destutt de Tracy. In beiden diskursiven Bereichen handelt sich um die Frage nach Quelle und Rechtmäßigkeit des Verhältnisses der Repräsenationen untereinander. Bei Kant führt diese Frage bekanntlich dazu, dass vom Raum der Repräsentation im Allgemeinen sich ein eigener Raum der Synthese der Repräsentationen abspaltet. Bei Destutt entfaltet sich eine Analyse, die die klassische Episteme nicht überschreitet. Denn die Repräsentationen finden bei ihm bereits im Element der Empfindung verknüpft, die somit, als der minimale Stand der Repräsentationen und Sitz ihrer Synthesen, innerhalb des Raumes der Repräsentation anzusiedeln ist.

Im Falle der kantischen Kritik werden die Repräsentationen nicht länger anhand der fortgesetzten Analyse und Synthese im Element der Ordnung und des Tableaus mit einander verbunden, sondern auf der vom Raum der Repräsentation unterschiedenen Ebene des transzendentalen Apriori. Was das „Verhältnis der Repräsentationen zueinander […] begründet und ausweist, wird von Kant nicht

15 OD: 296.
16 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf der Ebene der Repräsentation erfragt […]. Er befragt es in der Richtung dessen, was es in seiner Allgemeinheit möglich macht.“[17] Er gründet die Repräsentation „auf die Bedingungen, die die allgemeingültige Form davon definieren. Indem er so seine Frage richtet, umgeht Kant die Repräsentation und was in ihr gegeben wird, um sich direkt an das zu wenden, von wo ausgehend jede beliebige Repräsentation gegeben werden kann.“[18]

Die Tatsache, dass die Dinge nicht mehr erschöpfend repräsentiert werden können, dass folglich außerhalb der Repräsentation ein anderer Ort gegeben sein muss, meldet sich in der Transzendentalphilosophie Kants in Form der bekannten kritischen Unterscheidungen zwischen apriorischen und empirischen Urteilen. „Es sind also nicht die Repräsentationen selbst gemäß dem Gesetz eines ihnen eigenen Spieles, die sich ausgehend von sich selbst, entfalten und in einer einzigen Bewegung (durch die Analyse) zerlegen und (durch die Synthese) zusammensetzen könnten: Allein Erfahrungsurteile und empirische Feststellungen können sich auf die Inhalte der Repräsentation gründen. Jede andere Verbindung muss, wenn sie universal sein soll, sich jenseits jeder Erfahrung in dem sie ermöglichenden Apriori begründen. Es handelt sich nicht um eine andere Welt, sondern um die Bedingungen, unter denen jede Repräsentation der Welt im Allgemeinen existieren kann.“[19] Mit der Trübung der Repräsentation taucht überhaupt erst der Raum des Apriori auf.

Ebenso wie bei Kant wird in der Theorie der Ideen oder „Ideologie“ die Frage nach der Synthese oder notwendigen Verbindung der Repräsentationen gestellt. Das Gemeinsame zwischen der Ideologie und der kantischen Kritik ist also diese Suche nach einem Ort des Gemeinsamen der Repräsentationen. Aber der Unterschied zwischen beiden Theorietypen liegt darin, dass Destutt de Tracy im Unterschied zu Kant das Medium des Vergleichs der Repräsentationen *innerhalb* des Raumes der Repräsentation und ihrer Doppelung sucht. Für die Ideologie ist das Medium des Vergleichs der Repräsentationen die *Genese*, die von den einfachen Repräsentationen zu den komplexen führt. Die Genese erstreckt sich „über das ganze Erkenntnisfeld – von den ursprünglichen Eindrücken bis zur Politischen Ökonomie über die Logik, die Arithmetik, die Wissenschaften von der Natur und die Grammatik.“[20] Damit versucht die Ideologie, „*in der Form der Repräsentation* genau das wiederaufzunehmen, was sich außerhalb dieser bildete und rekonstruierte“[21], das heißt, die drei objektiven Wesenheiten, die es im klassischen Zeitalter nicht gegeben hatte: Arbeit, Leben, Sprache. Gegen die Evidenz dieser neuartigen objektiven Wesenheiten versucht Destutt de Tracy, anhand einer Analyse klassischen Typs, die Begründung ihrer Zusammensetzung innerhalb des Raumes der Repräsentation zu finden. Deshalb muss die Ideologie von

17 OD: 298.
18 *Ibid.*
19 *Ibid.*
20 *Ibid.*
21 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer archäologischen Perspektive aus als „die letzte der klassischen Philosophien“[22] erscheinen.

Die kantische Kritik hingegen sucht das Gemeinsame der Repräsentationen außerhalb des Raumes der Repräsentation, in ihren gemeinsamen transzendentalen Bedingungen: in den „Bedingungen, unter denen jede Repräsentation der Welt im Allgemeinen existieren kann.“[23] Im Unterschied zur Ideologie fragt die Kritik nicht „nach der unbegrenzten Bewegung, die vom einfachen Element zu all seinen möglichen Kombinationen verläuft, sondern ausgehend von ihren De-jure-Grenzen. Sie sanktioniert so zum ersten Mal jenes Ereignis der europäischen Kultur, das dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts zeitgenössisch ist: den Rückzug des Denkens (*pensée*) und des Wissens (*savoir*) aus dem Raum der Repräsentation. Dieser wird dann in seiner Grundlage, in seinem Ursprung und seinen Grenzen in Frage gestellt: Dadurch erscheint das unbegrenzte Feld der Repräsentation, das das klassische Denken eingeführt hatte, das die Ideologie schrittweise diskursiv und wissenschaftliche hatte durchlaufen wollen, als eine Metaphysik.“[24]

Diese Kritik der Repräsentation als Metaphysik beruht auf der Evidenz, dass es ein Außen der Repräsentation gibt, über die zu reflektieren die Repräsentation nicht imstande sei. Darin liegt der Grundvorwurf Kants an seine klassischen Vorgänger, deren Denkweise er als eine Metaphysik betrachtet, „die sich nie selbst von allen Seiten betrachtet hätte, die sich in einen unbewussten Dogmatismus gestellt hätte, die die Frage nach ihrer Berechtigung nie voll ans Licht hätte kommen lassen. In diesem Sinne lässt die Kritik die metaphysische Dimension hervortreten, die die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts allein durch die Analyse der Repräsentation hatte einengen wollen.“[25] Allerdings dient dieses Außen der Repräsentation als Ausgangspunkt einer anderen Metaphysik. Denn die Kritik, die von ihm ausgeht, verfestigt sich zu einer neuartigen Metaphysik, „die zum Gegenstand hat, außerhalb der Repräsentation alles das zu erforschen, was ihre Quelle und ihr Ursprung ist. Sie gestattet jene Lebensphilosophie, Willensphilosophie und Philosophie des göttlichen Worts, die das neunzehnte Jahrhundert im Sog der Kritik entfalten wird.“[26]

Die Voraussetzung dafür also, dass die kantische Kritik das klassische Denken als dogmatische Metaphysik verurteilen kann, ist, dass ein Ort *außerhalb* der Repräsentation aufgetaucht ist, von dem aus der Raum der Repräsentation als relativiert und abgeleitet erscheint. Dieser Ort ist zugleich ein Raum des Transzendentalen und ein Raum der objektiven Transzendenz. Das Außen der Repräsentation ist in sich gespalten zwischen einem Diesseits der Repräsentation als

22 OD: 299.
23 *Ibid.*
24 *Ibid.*
25 *Ibid.*
26 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Raum eines transzendentalen Bewusstseins und einem Jenseits der Repräsentation als Raum einer transzendenten Objektivität.

Das hat zur Folge, dass die transzendentale Erkenntniskritik Kants, der Positivismus Comtes, die Willensmetaphysik Schopenhauers, der objektive Idealismus Hegels alle demselben archäologischen Boden entspringen. Ihre archäologische Bedingung ist, dass die Repräsentation selbst nicht mehr imstande ist, auf Grund ihrer eigenen inneren Doppelung, das heißt, ausgehend von dem Einsatz des klassischen Zeichens und des Diskurses, die einzelnen Repräsentationen zu verbinden. Die Repräsentation hat die Kraft verloren, „von ihr selbst ausgehend, in ihrer eigenen Entfaltung und durch das sie reduplizierende Spiel die Bande zu stiften, die ihre verschiedenen Elemente vereinen könnten."[27] In anderen Worten löst die Trübung der Repräsentation eine *Krise der Synthesis* aus, aus der die neuen Orte der Synthese außerhalb der Repräsentation hervorgehen. Erst von diesen Orten aus lassen sich die Verbindungen der einzelnen Repräsentationen rechtfertigen: entweder also von ihren transzendentalen Bedingungen her, oder von ihrem transzendenten Wesen her, in dem der Grund ihrer „objektiven Synthesen" gegeben ist.

Dennoch hat die kantische Kritik gegenüber den anderen genannten philosophischen Strömungen innerhalb der anthropologistischen Disposition einen gewissen Vorrang. Das liegt daran, dass sich die Trübung der Repräsentation zuerst in ihr meldet, anhand der grundlegenden kritischen Unterscheidungen zwischen dem Empirischen und dem Transzendentalen, zwischen synthetischen und analytischen Urteilen, zwischen dem Noumenalen und dem Phänomenalen. Die kantische Kritik ist so etwas wie die „erste philosophische Bestandsaufnahme"[28] des Ereignisses an der Schwelle zwischen der Klassik und der Epoche des Menschen, jener „Verschiebung des Seins im Verhältnis zur Repräsentation."[29] Ebenso wie der klassische Bruch mit der Renaissance-Episteme mit grundlegenden Unterscheidungen wie Geist und Materie, Identität und Unterschied, Nomen und Verb, dem Einfachen und dem Zusammengesetzten, Analyse und Synthese einsetzt, meldet sich das Ende der klassischen Disposition ihrerseits in den kantischen Unterscheidungen. Beide Male erscheinen die innerphilosophischen Unterscheidungen als Reflexe der tiefen Diskontinuität eines epistemischen Bruchs innerhalb des Denkens. Die Diskontinuität in der Geschichte der Seinsweise des Denkens und des Diskurses übersetzt sich in die grundlegenden Unterschiede, von denen ausgehend sich das neue Denken und der neue Diskurs sich formieren. Vom Gesichtspunkt einer solchen diskontinuierlichen Geschichte des Denkens (das letztlich eine Geschichte der Wahrheit impliziert) laufen alles Fäden des Denkens nicht mehr in einem ursprünglichen Prinzip zusammen, sondern in einem prinzipiellen Unterschied, anhand derer sich eine neue Evidenz meldet und

27 OD: 294.
28 OD: 302.
29 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das vergangene Denken kritisierbar wird. Mit Hilfe der Unterscheidung zwischen Identität und Differenz wird zum Beispiel im kartesischen Denken das ältere Denken in Ähnlichkeiten kritisiert. Anhand der Unterscheidung zwischen synthetischen und Analytischen Urteilen a priori wird wiederum im Rahmen des Kantischen Denkens das klassische Denken, das auf der Grundlage der Repräsentation beruht, kritisiert. Unterscheidung und Kritik erweisen sich damit als die diskursive Sichtbarkeit eines epistemischen Einschnitts.[30]

Man kann die Trübung der Repräsentation und das Auftauchen des Ortes der Synthese außerhalb der Repräsentation als zwei untrennbare Aspekte desselben Ereignisses am Ende des achtzehnten Jahrhunderts betrachten. Dieser Ort erscheint, wie gesagt, als ein Doppeltes. Erstens zeigt er sich als der apriorische Bedingungsraum der kantischen Kritik. Zweitens zeigt er sich als der Raum, in dem das wurzelhafte und nichtrepräsentierbare Wesen der Dinge ihren Ort finden. Das Ding findet sich zwischen zwei Räumen verteilt: dem Raum der Repräsentation, in dem es seine sichtbare Objektivität entfalten kann und dem Raum der „Transzendentalien" jenseits der Repräsentation, in dem seine unsichtbare Wesenhaftigkeit ruht.[31] „Die Arbeit, das Leben und die Sprache erscheinen jeweils als „Transzendentalien", die die objektive Erfahrung der Lebewesen, der Produktionsgesetze und der Formen der Sprache ermöglichen. In ihrem Sein sind sie außererkenntnismäßig (*hors connaissance*), aber dadurch selbst sind sie Bedingungen der Erkenntnisse."[32] Die Transzendentalien funktionieren wie die regulativen Ideen. Denn sie „totalisieren […] die Phänomene und besagen […] die apriorische Kohärenz der empirischen Mannigfaltigkeiten."[33] Sie betreffen das Gebiet der Wahrheiten a posteriori und die Prinzipien ihrer Synthese, nicht die Synthese a priori jeder möglichen Erfahrung.

Die Folge dieses zwischenepochalen Ereignisses am Ende des achtzehnten Jahrhunderts ist eine Verfassung des Denkens, die bis heute nichts an Aktualität verloren hat. Foucault fasst diese Verfassung als eine Korrelation zwischen einer „Unmöglichkeit" und einer „Verpflichtung" zusammen: „Das Denken, das uns zeitgenössisch ist und mit dem wir wohl oder übel denken, wird noch stark beherrscht einerseits durch die am Ende des achtzehnten Jahrhunderts an den Tag gebrachte *Unmöglichkeit*, die Synthesen im Raum der Repräsentation zu begründen, und andererseits durch die dazu korrelative, gleichzeitige, aber sogleich gegen sie selbst geteilte *Verpflichtung*, das transzendentale Feld der Subjektivität zu öffnen und, umgekehrt, jenseits des Objekts jene „Quasi-Transzendentalia" zu

30 Wir werden im Kapitel 14 dieser Arbeit (Abschnitte 47, 48) sehen, wie Foucault derlei Vorkommnisse der Übersetzung einer epistemischen Diskontinuität und Krise in die neuartigen Unterscheidungen eines neuen Denkens als Vorgänge der *Überschreitung* denkt und sie auf die allgemeine logische Formel der der *nichtpositiven Affirmation* bringt.

31 In Foucaults Terminologie heißt das: Das Ding befindet sich fortan an der *Schnittstelle einer Heterotopie*.

32 OD: 301.

33 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

konstituieren, die für uns das Leben, die Arbeit und die Sprache sind. Um diese Verpflichtung und diese Unmöglichkeit in der Strenge ihres historischen Einbruchs hervorzurufen, musste man die Analyse über das ganze Denken sich erstrecken lassen, das seine Quelle in einer solchen Kluft findet."[34]

22. Die Mathematisierung des Wissens

Die Trübung der Repräsentation und ihre Relativierung durch einen gespaltenen Außenraum ihrer transzendental-transzendenten Bedingungen, impliziert eine „Dissoziation von *mathesis* und universaler Ordnungswissenschaft."[35] Im Unterschied zu Heidegger[36] setzt die Archäologie das Projekt der universellen Mathematisierung nicht bei Descartes an, sondern zu Beginn der nachklassischen Moderne. Die genannte Dissoziation zwischen der *mathesis* und der allgemeinen Ordnungswissenschaft ergibt sich aus der Spaltung zwischen den analytischen und synthetischen Wissensweisen, die ihrerseits auf den grundlegenden Unterschied zwischen dem Raum der Repräsentation und dem apriorisch-aposteriorischen Raum der Synthesen der Repräsentation zurückgeht. „Es mag seltsam erscheinen, dass man in der klassischen Epoche nicht versucht hat, die Beobachtungswissenschaften, die grammatikalischen Kenntnisse oder die ökonomische Erfahrung zu mathematisieren. Als seien die galileische Mathematisierung der Natur und die Begründung der Mechanik bereits ausreichend gewesen, um den Plan einer *mathesis* zu erfüllen. Darin liegt nichts Paradoxes: die Analyse der Repräsentationen gemäß ihren Identitäten und ihren Unterschieden, ihre Anordnung in zusammenhängenden Tableaus stellten mit vollem Recht die Wissenschaften des Qualitativen in das Feld einer universalen *mathesis*. Am Ende des achtzehnten Jahrhunderts vollzieht sich eine grundlegende und neue Aufteilung. Jetzt, wo die Verbindung der Repräsentationen sich nicht mehr in der Bewegung ihrer eigenen Zerlegung herstellt, finden die analytischen Disziplinen ihre erkenntnistheoretische Trennung von denen, die die Synthese benutzen müssen. Es wird also ein Feld von apriorischen, von formalen und reinen, von deduktiven Wissenschaften geben, die zur Logik und zur Mathematik gehören. Andererseits sieht man, wie sich ein Gebiet von aposteriorischen, von empirischen Wissenschaften herauslöst, die die deduktiven Formen nur fragmentarisch und in eng begrenzten Gebieten benutzen."[37]

Diese Teilung hat eine typisch moderne (d.h. nachklassische) Suche nach der verlorenen Einheit des Wissens zur Folge: eine „erkenntnistheoretische Sorge […], auf einer anderen Ebene die Einheitlichkeit wiederzufinden, die mit der Dissoziation von *mathesis* und universaler Ordnungswissenschaft verlorenge-

34 OD: 307. (Hervorh. v. Verf.)
35 OD: 303.
36 Siehe Heidegger (1987).
37 OD: 303.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gangen ist. Daher rührt eine Zahl von Bemühungen, die das moderne Reflektieren der Wissenschaften charakterisieren: die Klassifizierung der Wissensgebiete ausgehend von der Mathematik, die zur Erreichung des Komplexesten und am wenigsten Exakten hergestellte Hierarchie, die Reflexion über empirische Induktionsmethoden und die Anstrengung, sie gleichzeitig philosophisch zu begründen und unter formalem Gesichtspunkt zu rechtfertigen, der Versuch, die Gebiete der Biologie, der Ökonomie und schließlich der Linguistik selbst zu reinigen, zu formalisieren und vielleicht zu mathematisieren. Als Gegenpunkt zu diesen Versuchen, ein einheitliches erkenntnistheoretisches Feld zu rekonstruieren, findet man in regelmäßigen Abständen die Versicherung einer Unmöglichkeit“[38] solcher Vereinheitlichung.

Dadurch also, dass die Möglichkeit der Synthese sich außerhalb des Raums der Repräsentation befindet, kommt es zu einer Scheidung zwischen Analyse und Synthese so dass die Möglichkeit der Analyse sich nur innerhalb des Raums der Repräsentation realisieren kann. Diese Möglichkeit erscheint als die Möglichkeit einer radikalen Mathematisierung, die an die *mathesis universalis* des klassischen Wissens nur erinnert, von ihr aber streng zu unterscheiden ist. „Dieses Ereignis stellt die Formalisierung oder Mathematisierung in das Zentrum jedes modernen wissenschaftlichen Vorhabens. Es erklärt ebenfalls, warum jede hastige Mathematisierung oder jede naive Formalisierung des Empirischen das Wesen eines „präkritischen“ Dogmatismus annimmt und im Denken wie eine Rückkehr zu den Schalheiten der Ideologie widerhallt.“[39]

Im Lichte dieses archäologischen Ereignisses erscheinen die Neuzeitkritiken von Husserl und Heidegger – ihre Diagnose einer Krisis der Wissenschaft, verstanden als Subjektvergessenheit bzw. Seinsvergessenheit im Zusammenhang einer systematischen neuzeitlichen Mathematisierung der Natur – als bloße nachklassische Rückprojektionen, die eine epistemische Kontinuität zwischen dem klassischen Denken und der Transzendentalphilosophie voraussetzen. Das soll im folgenden Exkurs näher erörtert werden. Dagegen vermag die Archäologie (1) das klassische Denken als eine uns nicht mehr vertraute Denkweise mit einem eigenen und eigentümlichen System der Evidenzen zu betrachten, statt in guter nachklassischer Manier darin bloß eine im Vorfeld gescheiterte Transzendentalphilosophie zu sehen; und (2) im Auftauchen der kantischen Kritik und Transzendentalphilosophie die Radikalität eines Epochenbruchs und das epistemische Ereignis der Trübung der Repräsentation zu sehen. Im Anschluss an den folgenden Exkurs soll in den weiteren Kapiteln bis zum Ende vom Teil III dieser Arbeit die neue Seinsweise der Sprache nach dem Zusammenbruch des klassischen Diskurses dargelegt werden.

38 *Ibid.*
39 OD: 303-304.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kapitel 7: *Exkurs. Kant und die Neuzeit: Zur kontinuistischen Verortung der Transzendentalphilosophie bei Husserl und Heidegger*

23. Einleitung

> 3. Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ (Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch.)
>
> Nietzsche[1]

Die Trübung der Repräsentation am Ende des achtzehnten Jahrhunderts signalisiert eine tiefgreifende Veränderung in der archäologischen Verfassung des klassischen Wissens. Im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert funktionierte die Repräsentation gleichzeitig als ein Riss im Band der Ähnlichkeit und als die positive Figur des neuen Ordnungswissens. Am Ende der Klassik manifestierte sich die Trübung der Repräsentation erneut als ein Doppeltes: als ein erneuter Riss, ein Riss im Riss der Repräsentation; und als die positive Möglichkeit und Machart eines neuen Wissensfeldes. Aus diesem Riss im Band der Repräsentation erfolgen der Zerfall der Ordnung und die Zerstreuung des Diskurses in seiner Einheit. Das Denken folgt jetzt anderen Gesetzen und Mechanismen, so dass die Frage nach dem Medium des Vergleichs erneut gestellt werden muss.

Inmitten dieses epistemischen Bruchs scheint Kants Kritik der reinen Vernunft als eine Schrift auf, in der sich die Bodenerschütterungen dieser archäologischen Transformation verdichten und dadurch lesbar werden. Das neue Medium des Vergleichs bei Kant ist die *Zeit* als Form der reinen Selbstaffektion und als „formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt.“[2] Dieses neue Medium des Vergleichs dient zur Erklärung eines neuartigen Urteils, des synthe-

1 „Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde“, Nietzsche (1889): 80.
2 Kant (1781/87): 81 (B 51/A 34)

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tischen Urteils a priori, dessen bloße Feststellung auf eine Kritik der Repräsentation hinausläuft.[3]

Diese archäologische Fassung der kantischen Kritik weicht entscheidend ab von der philosophiegeschichtlichen Lektüre im Sinne etwa von Husserl oder Heidegger. Denn: Zu den Selbstverständlichkeiten dieser uns immer noch vertrauten Lektüre, die eher ideengeschichtlich als diskursgeschichtlich verfährt, gehört die Einordnung der kantische Philosophie in die Kontinuität des neuzeitlichen Denkens. Demnach gilt Kants Kritik als ein wesentlicher Schritt und Fortschritt des Denkens der Neuzeit, so dass jene mit Galilei und Descartes einsetzende Epoche seit der kantischen Wende in eine vor- und nachkritische Phase eingeteilt werden kann. Der Kontinuismus dieser ideengeschichtlichen Einteilung hat ihre Quelle in der Annahme eines wesentlichen und einheitlichen Problemzusammenhangs zwischen der neuzeitlichen Philosophie und der kantischen Kritik. Das fortschreitende Wissen der Neuzeit, das im epistemologischen Optimismus[4] von Leibniz (kantisch gesprochen: „Dogmatismus") gipfelt und mit Hume an die Grenzen der eigenen Gewissheit stößt, um in einen epistemologischen Psychologismus (kantisch gesprochen: „Skeptizismus") zu münden, erreicht bei Kant, gemäß dieser kontinuistischen Perspektive, einen Punkt, an dem es endlich auf sich selbst und die prinzipielle Begrenztheit der Vernunft aufmerksam wird. Auf dem Wege einer Letztbegründung des (metaphysischen) Wissens soll also die kantische Kritik zur Selbstbescheidung des neuzeitlichen Wissensoptimismus geführt haben. Dieser Befund impliziert ein verborgenes *telos*, das alle „vorkritischen" Wissensprojekte gelenkt haben soll, so dass diese Projekte – im Kontext einer wesentlichen Kontinuität der philosophischen Haltung in den Jahrhunderten zwischen der Renaissance und unserer eigenen Gegenwart – mit dem Bann der Naivität[5] geschlagen zu sein scheinen. Zwischen Galileis Fallversuchen und der kantischen Kritik und noch darüber hinaus erstreckt sich damit *eine einzige Epoche*, die Epoche der eben genannten „Neuzeit".

Im folgenden Abschnitt werden wir diesen ideengeschichtlichen Kontinuismus anhand einer exemplarischen Betrachtung der Neuzeitinterpretationen von

3 Dieser Zusammenhang wird im Kapitel 15 dieser Arbeit genauer besprochen.

4 Siehe dazu „Sinn und Grenzen des Leibnizschen Optimismus", Hübener (1985): 133-152. Darin wird der Leibnizsche Optimismus als eine metaphysische Immanentisierung des scholastischen Ordo-Optimismus gekennzeichnet: „Leibniz hat das Ordo-Moment in das Innerste der letzten metaphysischen Aufbauelemente des Universums hineingenommen. Das bonum ordinis tritt nicht von außen zu den Dingen hinzu, sondern liegt im Wesen der Monaden selbst als der lebendigen Spiegel des ganzen Universums und der auf dieser universalen Spiegelung aller Weltergebnisse in den internen Veränderungen einer jeden Monade gegründeten prästabilierten Harmonie." [*Ibid.*: 149-150.]

5 Die „Naivität" ist eine wesentliche Kategorie der Husserlschen Neuzeitauffasung, mit deren Hilfe jeder historische Rückfall hinter den transzendentalen Standpunkt teleologisch verortet wird. Zu diesen historischen und vorkritischen Naivitäten gehören: die naive Setzung der Weltthese, der naive Physikalismus und Objektivismus, die naive Vertauschung von Egologie und Psychologie usw.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Husserl und Heidegger schärfer ins Auge fassen. Diese Betrachtung geschieht konsequenterweise in der Weise der *réécriture*: als Wiederschreibung dieser Neuzeitinterpretationen an ihrer Oberfläche, d.h., gemäß ihrer diskursiven Regelmäßigkeit. Bevor wir jedoch damit beginnen, schalten wir einen ‚methodologischen' Hinweis ein.

Das für die Archäologie charakteristische sprachontologische Verfahren gilt keineswegs als *die* letztgültige ‚Methode'[6], die jede andere ‚Methode', darunter auch die ideengeschichtliche, widerlegt haben will, sei sie eine phänomenologische oder eine seinsgeschichtliche. Es handelt sich vielmehr um *eine* mögliche Perspektive unter anderen, die alle einen unterschiedlichen Blick auf den ‚gleichen' historischen Zeitabschnitt gewähren. In diesem Sinne entsprechen der archäologische und der ideengeschichtliche Ansatz zwei distinkten Perspektiven, die an ihren jeweiligen Befunden, ihren Epocheneinteilungen und Einordnungen zu unterscheiden sind.

Doch, welchen Status hat diese vergleichende Darstellung selbst, in der die archäologische und die ideengeschichtliche Perspektive einander gegenübergestellt werden? Handelt es sich etwa um eine ‚dritte', souveräne Perspektive (oder „Stütze"), von der aus beispielsweise zwischen Foucaults und Husserls Neuzeitanalyse zu entscheiden wäre? Das kann nicht der Fall sein. Denn ein solcher ‚dritter' Standpunkt wäre – als solcher – nicht minder fundamentalistisch als Husserls transzendentalphänomenologische Position. Ein solcher Standpunkt würde ein Fundament voraussetzen, genauso wie Husserls eigener, und damit eine richterliche Quelle von Kriterien zur Beurteilung der zwei zu vergleichenden Standpunkte abgeben.

Aber *keinen* ‚dritten' Standpunkt einzunehmen wäre ebenfalls nicht eine neue Position. Diese Position wäre keine neue, da sie den Anspruch eines Denkens und Sprechens „ohne Stütze"[7] enthielte und ein Verfahren der *réécriture* implizieren würde. Keinen neuen Standpunkt haben bedeutet eben: die vorhandenen Standpunkte in ihrer irreduziblen Diskursivität zu betrachten und sie in dieser ihrer Diskursivität wiederzuschreiben.

Das führt uns zu der Einsicht, dass es sich beim „Gegensatz" beispielsweise zwischen Husserl und Foucault nicht um den Gegensatz zwischen zwei Standpunkten handelt, sondern um den Unterschied zwischen der Einstellung, einen

6 Im archäologischen Zusammenhang kommt den Ausdrücken *Methode* und *Methodologie* eine Verschiebung zu, auf die im letzten Kapitel der vorliegenden Arbeit näher eingegangen wird. Methode erscheint als ein Typ schreibender Lektüre, die als das Verfahren der *réécriture* spezifiziert wird, und Methodologie als eine reflexive Problematisierungshandlung.

7 Vgl. Foucaults methodologische Angaben am Ende der Einleitung zur ersten Ausgabe von Wahnsinn und Gesellschaft: „Es war also eine Sprache ohne Stütze notwendig […] Es war vonnöten, eine Trennung und eine Auseinandersetzung, die notwendig diesseits bleiben müssen, weil jene Sprache nur jenseits ihrer selbst einen Sinn annimmt, auf die Höhe der Sprache der Vernunft zu bringen." [WG: 15-16/DE I: 166 (m).]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eigenen Standpunkt haben zu *müssen*, und der Einstellung, keinen eigenen, neuen Standpunkt haben zu *dürfen*. Das ist bekanntlich die Einstellung der Archäologie.

24. Das Mathematische und das Transzendentale (Husserl)

In seiner „Krisis der europäischen Wissenschaften" entwirft Husserl eine teleologische Konzeption der Geschichte des neuzeitlichen Denkens, dessen Wesen und verborgenes Ziel die Transzendentalphilosophie ist. Das Wesen dieser Geschichte ist aber zugleich das Wesen der Vernunft.[8] Und dieses Wesen im doppelten Sinne hat seinen Ort „außerhalb" der Geschichte, das heißt: außerhalb des Bereichs der historischen Fakten der neuzeitlichen Philosophien. Deshalb kann dieser Ort wie ein archimedischer Punkt funktionieren, von dem aus diese Geschichte zu kritisieren und aus den Angeln zu heben ist. Der phänomenologische Blick legt das transzendentalphilosophische Motiv in Kants „Kritik der reinen Vernunft" frei: als das verborgene Ziel des neuzeitlichen Wissens und als der Versuch seiner Begründung. Doch ist für diesen Blick die kantische Kritik nicht radikal genug. Sie muss ihrerseits zum Gegenstand einer transzendentalphänomenologischen Kritik werden. Der Kontinuismus der husserlschen Geschichtskonzeption besteht in ihrem Teleologismus. Die Gegenwart dieser Geschichtsschreibung selbst ist das *wesentliche* Ziel der von ihr entworfenen Geschichte.

Husserls teleologischer Entwurf ergibt sich aus einer spezifisch phänomenologischen Interpretation der *mathesis universalis* als dem Projekt einer allgemeinen Mathematisierung der Natur. Es handelt sich dabei um Mathematik im engeren Sinne der euklidischen Geometrie und der arithmetischen bzw. algebraischen Kombinatorik. Diese *mathesis universalis* ist keineswegs dasselbe wie die von der Archäologie festgestellte klassische Ordnungswissenschaft, die sich sowohl auf die quantitativen als auch die qualitativen Ordnungen bezieht. Sie beschränkt sich vielmehr auf den Bereich des rein Quantitativen (d.h. Messbaren) und gilt Husserl als die spezifisch neuzeitliche Gestalt der Subjektvergessenheit.

An der Schwelle zur Neuzeit stellt der phänomenologische Blick – im Einklang mit dem allgemein anerkannten Selbstverständnis gerade dieser Neuzeit, das sich im ideengeschichtlichen Diskurs des neunzehnten Jahrhunderts zur Evidenz verfestigt – eine Rückwendung zur antiken Wissenschaft fest. Allerdings sieht Husserl in dieser Rückwendung das Zeichen einer Umkehrung des platonischen Verhältnisses zwischen Realität und Idealität. Denn das neuzeitliche Wissen setzt ein mit einem Akt der Idealisierung der Natur. „Für den Platonismus hatte das Reale eine mehr oder minder vollkommene Methexis am Idealen. Das

8 Das entspricht durchaus Kants eigener historischer Einschätzung der Transzendentalphilosophie. Siehe Kritik d. r. Vernunft, letzten Abschnitt (Geschichte der reinen Vernunft) [Kant (1781/87), Bd. 4: 709-712 (B 880-B 884)] und „Fortschritte der Metaphysik" [Kant (1900), Bd. XX].

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gab für die antike Geometrie Möglichkeiten einer primitiven Anwendung auf die Realität. In der Galileischen *Mathematisierung der Natur* wird nun *diese selbst* unter der Leitung der neuen Mathematik idealisiert, sie wird – modern ausgedrückt – selbst zu einer mathematischen Mannigfaltigkeit."[9] Die Natur, als das „mehr oder minder Gerade […], Ebene […], Kreisförmige […] usw."[10], ist fortan eine Verflechtung aus lauter „Gradualitäten", d.h. „Vervollkommnungsreihen", die alle auf Limesgestalten hinauslaufen[11].

In einem ersten Schritt also geschieht die Mathematisierung der Natur als die Schaffung idealer *Objekte* als Fluchtpunkte oder Limesgestalten unendlicher Reihen: als die Setzung der vollkommenen Gerade, der vollkommenen Ebene, des vollkommenen Kreises. Die „Vervollkommnungsreihen" sind teleologische Reihen, begrenzt durch das ideale Objekt als *telos* einer Reihe.[12] Dieser erste Schritt geschieht im Rahmen einer reinen Mathematik. Der zweite Schritt der Mathematisierung der Natur geschieht, im Zusammenhang der konkreten Praxis der Messkunst, als die Schaffung einer objektiv realen *Erkenntnis*: einer auf die idealen *Objekte* bezogenen *Erkenntnis*.

Anhand dieser Kombination aus reiner Mathematik und praktischer Messkunst entsteht eine völlig neuartige induktive Voraussicht[13] im Sinne der Vorausberechnung. Während also die antike Geometrie noch von der aristotelischen Syllogistik beherrscht war, gewinnt bei Galilei die Mathematik die absolute Oberhand. Der unendliche und nivellierte neuzeitliche Raum lässt alle Gestalten als mathematisierbar erscheinen, im Sinne der Einreihung in die eben genannten teleologischen Reihen.[14] Die Grundidee der Galileischen Physik lautet: Alle Sinnesqualitäten wie Wärme, Töne, Farben usw. sind zumindest *indirekt* mathematisierbar, d.h. als reine Vorkommnisse aus der Gestaltenwelt *übersetzbar*, als Tonschwingungen, Wärmeschwingungen, Lichtwellen usw.[15] Alles „in den spezifi-

9 Husserl (1977): 22.

10 *Ibid.*: 24.

11 *Ibid.*: 24-25.

12 In diesem *telos* steckt die Möglichkeit der approximativen Verfahren der neuen Wissenschaften, sowie überhaupt des Fortschritts der Wissenschaften und letztlich der Metaphysik, wie später Kant beteuern wird.

13 Allein das „Voraus-" dieser Voraussicht hat den Charakter des Mathematischen im griechischen Wortsinn, wie Heidegger diesen entwickelt (siehe weiter unten), als ein Zur-Kenntnis-Nehmen des *bereits Bekannten*. Vom archäologischen Standpunkt jedoch erscheint das als eine Rückprojektion des Transzendentalen im kantischen Sinne. Wir erinnern uns: Beim Descartes der *Regulae* zielt das deduktive Wissen gerade auf *das Unbekannte*, das keineswegs das bereits Bekannte ist oder sein kann, sondern lediglich von einem bereits Bekannten *bezeichnet* wird. Siehe Kapitel 3 dieser Arbeit.

14 Man sieht bereits den Unterschied zur archäologischen Perspektive: die Reihe erscheint bei Husserl nicht als Ordnung in erster Linie, sondern als *Strebung* oder Intentionalität in Bezug auf ein ideales Objekt hin. Das ideale Objekt, als das letzte Glied der Reihe, genießt einen Vorrang vor allen anderen Gliedern und vor der Reihe selbst als Ganzem. Das Ordnungshafte der Reihe wird teleologisch aufgehoben.

15 *Ibid.*: 38.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Sinnesqualitäten sich als real Bekundende [muss] seinen *mathematischen Index* haben […] in Vorkommnissen der selbstverständlich immer schon idealisiert gedachten Gestaltensphäre, und dass sich von da aus die Möglichkeit einer *indirekten* Mathematisierung […] geben [muss] […]. Die gesamte unendliche Natur als *konkretes Universum der Kausalität* […] [wird] zu einer *eigenartig angewandten Mathematik*."[16] Diese Mathematisierung der Natur charakterisiert das neuzeitliche Denken insgesamt und noch heute stehen wir im Bann dieser Sichtweise. „Es ändert sich ja im Prinzipiellen nichts durch die angeblich philosophisch umstürzende Kritik ‚des klassischen Kausalgesetzes' von Seiten der neuen Atomphysik. Denn bei allem Neuen verbleibt doch, wie mir scheint, das *prinzipiell Wesentliche*: die *an sich mathematische Natur*, die in Formeln gegebene, aus den Formeln erst heraus zu interpretierende."[17]

Zu dieser durchgängigen Mathematisierung der Natur und der Konzeption einer objektiv abgekapselten Körperwelt gehört eine unbewusste Abstraktion von allem Subjektiven. Das mathematisierende Denken „*abstrahiert* von den Subjekten als Personen eines personellen Lebens, von allem in jedem Sinne Geistigen, von allen in der menschlichen Praxis den Dingen zuwachsenden Kultureigenschaften."[18] Der Zugriff dieser Abstraktion, die für die objektivistische Einstellung konstitutiv ist, macht nicht einmal vor dem Psychischen halt. Ihre Anwendung auf den Bereich des Psychischen generiert eine Parallelwissenschaft zur rationalen Naturlehre: die rationale Psychologie. Die neuzeitliche Psychologie trägt die Grundprägung der *mathesis universalis* und ihres Objektivismus auch in ihrer empiristischen Fassung bei Locke.

Zwischen der Physik und der Psychologie wird also die Welt im Ganzen abgedeckt: eine Welt allerdings, die zwischen den Bereichen eines abgekapselten Körperlichen und eines abgekapselten Psychischen gespalten ist. Am Ende verschärft sich bei Berkley der Widersinn einer Objektivität des Subjektiven zum Gegenteil des Physikalismus der Physik: zu einer Psychologie, die außer dem Psychischen keine Wirklichkeit mehr anzuerkennen vermag.

Zwischen diesen beiden Tendenzen des Naturalismus und des Psychologismus, als ihre ursprüngliche Wurzel und Geste ihrer „Urstiftung", taucht die Erste Philosophie von Descartes auf. Was in dieser Philosophie in Frage steht ist die unbeleuchtete Präsupposition des Objektivismus selbst: die Objektivität des Objekts. Deshalb steckt für Husserl in den ersten zwei cartesianischen Meditationen der „historische Anfang einer Erkenntniskritik, […] als einer radikalen Kritik der objektiven Erkenntnis."[19] In dieser Kritik unterzieht Descartes die Evidenz der naturalistischen Einstellung einem radikalen Zweifel und vollzieht damit den ersten Schritt einer Grundlegung des neuzeitlichen Wissens. Im Akt des Zweifels meldet sich zum ersten Mal ein Verfahren der Urteilsenthaltung oder Epoché, das

16 *Ibid.*: 38.
17 *Ibid.*: 57.
18 *Ibid.*: 65.
19 *Ibid.*: 84.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich erst später bei Kant radikalisieren und in Husserls eigener Phänomenologie zum systematischen Einsatz kommen wird.

Die Urteilsenthaltung führt aber keineswegs auf ein Nichts: „[…] setze ich alle Stellungnahmen zu Sein oder Nichtsein der Welt aus, enthalte ich mich jeder auf die Welt bezüglichen Seinsgeltung, so ist mir innerhalb dieser Epoché doch nicht jede Seinsgeltung verwehrt.“[20] Die Urteilsenthaltung führt vielmehr auf etwas, was sich als Grund erweist. Deshalb ist die Kritik auch zugleich Grundlegung und diese Einheit aus Grundlegung und Kritik die erst methodologische Frucht des kartesischen Zweifels. Allerdings handelt es sich um eine naive und, damit gleich bedeutend, protokantianische Kritik. Denn: Was der radikale Vollzug des Zweifels freilegen muss, ist nicht bloß eine denkende Substanz außerhalb des Welt der ausgedehnten Dinge, wie Descartes dies feststellt, sondern etwas, was gar keine Substanz sein kann und außerhalb der Welt überhaupt liegt. Es handelt sich um die Dimension Nichtempirischen oder Extramundanen, d.h. des Transzendentalen, als Grund aller Objektivität. Genau darin erscheint die phänomenologische Lektüre der kartesischen Grundlegung als das nachträgliche Hineinlegen eines kantischen Motivs. Es handelt sich um eine bestimmte historische Optik, durchaus legitim, aber eben im Banne Kants, unter der sich zeigt, wie im kartesischen Bruch sich eine eigene Sphäre des Subjektiven heraustrennt, die erst in Kants transzendentaler Analytik als eine eigene und eigentümliche, nichtempirische Sphäre der Leistungen sichtbar wird. Wegen dieses ideengeschichtlichen Ansatzes vermag Husserl die kantische Kritik nicht als epistemischen Bruch zu betrachten. Er vermag nicht zu sehen, dass bei Kant das klassische Band der Repräsentation reißt, und dass zum Wesen der kantischen Kritik eben jener Riss gehört, der im Nietzsche-Zitat am Eingang dieses Kapitels als „königsbergischer Nebel“ angesprochen wird, und den wir im letzten Kapitel als Trübung oder Verlust der prinzipiellen Transparenz der Repräsentation festgestellt und erörtert haben.

Der Einsatz der Epoché bei Descartes bedingt einen neuen und ungewohnten Blick auf die Welt. Er macht deutlich, dass „das, was mir […] als ‚die‘ Welt, als die für mich seiende und geltende vor Augen stand, zum bloßen ‚Phänomen‘ geworden ist, und zwar hinsichtlich aller ihr zugehörigen Bestimmungen.“[21] Auf einmal erscheint die Welt als ein bloßes Korrelat des Denkens, und das Denken selbst als eine Seinssphäre, die keine Weltsphäre ist: „eine *absolut apodiktische*, in dem Titel Ego *mitbeschlossene Seinssphäre*“.[22] Damit verwandelt sich die Metaphysik tendenziell in Phänomenologie.

Mit Descartes meldet sich also die Tatsache, dass das Mathematische nicht in sich begründet und begründbar ist, dass also das Mathematische nicht absolut evident und außerhalb jedes Zweifels ist, sondern vielmehr einer Begründung

20 *Ibid.*: 85.
21 *Ibid.*: 85.
22 *Ibid.*: 86.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bedarf. Damit taucht neben dem Mathematischen als zweites Motiv das Transzendentale auf, als eine Instanz, die das Mathematische begründet.

Aber auch dieses Motiv des Transzendentalen gerät in den allgemeinen Sog des neuzeitlichen Objektivismus. Descartes objektiviert die von ihm entdeckte Sphäre des Ego und biegt somit die anbrechende Egologie in eine Psychologie zurück. Er erforscht das reine Ego nicht als eine eigene Sphäre, nach seinen Akten, Vermögen und intentionalen Leistungen, sondern als bloßen und „objektiven" Grund der Objektivität der Erkenntnis. Seine Egologie unterordnet sich dem Imperativ der Begründung des naturwissenschaftlichen Objektivismus, reduziert sich somit in ihren Ansprüchen und verstrickt sich im Paradox einer psychologischen, d.h. objektiven, Subjektivität. Descartes macht also aus dem Ego ein *Thema*.[23] Während die Welt zu einem Phänomen wird, wird das Ego, das sie stützt, zu einem Thema. Es handelt sich um ein Selbstmissverständnis Descartes', das Husserl als „eine Unterschiebung des eigenen seelischen Ich für das Ego, der psychologischen Immanenz für die egologische Immanenz" [24] bezeichnet.[25]

Damit zeichnen sich die ersten Konturen einer *Krisis* der europäischen Wissenschaften ab. Husserl zeigt, wie das Transzendentale, als das zweite und grundlegendere Motiv der neuzeitlichen Wissensreflexion, gleichsam vom mathematischen Objektivismus überwunden und damit als Möglichkeit der Fundierung des Wissens unwirksam gemacht wird. Damit wird aber auch der Ort Kants in der

---

23 Das ist nur insofern ein Problem, als das kartesische Ego im Rahmen einer Ideengeschichte der fortschreitenden Erkenntnis als das endlich erkannte wirkliche Fundament des Denkens betrachtet wird. Denn: Das, was jedem thematisierbaren Element des Wissens ein Fundament abgibt, kann nicht seinerseits zum Gegenstand einer Thematisierung werden. Dagegen sieht sich die Archäologie imstande, das Wissen im Allgemeinen und das klassische Wissen im Besonderen zu beschreiben, ohne auf das Ego des „ego cogito" Bezug zu nehmen: „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." [VÜ: 19.]

24 Husserl (1977): 89.

25 In Anlehnung an Kant erhebt Husserl also die Nichtthematisierbarkeit des Ego zu einem transzendentalphilosophischen „Prinzip". Im Unterschied dazu verschiebt die Archäologie, in ihrer wiederschreibenden Anpassung an das klassische Wissen selbst, die *Nichtthematisierbarkeit* als solche vom Ego auf die Sprache. Wir haben im Kapitel 4 die Nichtthematisierbarkeit bzw. Nichtobjektivierbarkeit der Sprache im klassischen Zeitalter mehrfach erörtert. Es bereitet dem klassischen Denken in der Tat keine Verlegenheit, das Ego zum Thema, d.h. zum Objekt einer Repräsentation zu machen. Denn das Denken – was im klassischen Zeitalter dasselbe ist wie die Repräsentation – wird nicht vom denkenden Ich, dem Ego, getragen, wie die herkömmliche Philosophiegeschichte berichtet. Nach dem Befund der Archäologie wird umgekehrt das Ego von der Figur der Repräsentation und ihrer Doppelung im Diskurs getragen. [Siehe Kapitel 5, Anmerkung 1.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Geschichte des neuzeitlichen Wissens sichtbar. Kants Kritik erscheint als die Radikalisierung des transzendentalen Motivs, das Descartes zugleich entdeckt und objektivistisch zurücknimmt. Der Anspruch der Grundlegung des neuzeitlichen Wissens wirkt, trotz Descartes' Zurücknahme des transzendentalen Motivs, unvermindert weiter und bildet für die philosophische Reflexion einen Herd der Unruhe, die erst in Kants kritischem Gerichtshof zu einem „ewigen Frieden" gelangt. Denn Kants radikalisierte Epoché ermöglicht eine Vermittlung zwischen den dogmatischen und empiristischen Fundierungsentwürfen, um schließlich zu der gesuchten Grundlegung des neuzeitlichen Wissens zu führen.

25. Kant und das Problem des Mathematischen (Heidegger)

Bei Heidegger sieht die Sache etwas anders aus. Hier ist das Transzendentale keineswegs ein zweites Motiv, das vom mathematischen Geist angegriffen und objektiviert wird. Vielmehr ist das Transzendentale *von seinem eigenen Wesen her* mathematisch.

Wenn aber das Wesen des Transzendentalen das Mathematische sein soll, was ist dann das Mathematische selbst? Die Antwort auf diese Frage führt zur Erweiterung der Idee des Mathematischen durch die Freilegung des ursprünglichen Sinnes dieser Idee im Rahmen ihres antiken Gebrauches. Gemäß diesem Sinn ist das Mathematische etwas wesentlich Allgemeineres als das bloß Zahlenhafte und etwas Ursprünglicheres als eine Disziplin namens „Mathematik" oder die Prinzipien dieser Disziplin, mit deren Hilfe die Tatsachen der Physik seit Galilei und Descartes geordnet werden. Dieser ursprüngliche Sinn des Mathematischen geht auf die griechischen Ausdrücke *mathesis* (Nomen) bzw. *manthanein* (Verb) zurück, die den Akt und die Praxis des Lernens bezeichnen. Zu den Dingen im Allgemeinen, die z.B. die Naturdinge, sowie die hergestellten Dinge, wie auch die Dinge des Gebrauchs und des allgemeinsten Umgangs einschließen, gehören als eine eigene Klasse die *mathemata*, d.h. dasjenige, *was man an den Dingen erlernen kann*.[26]. Die *mathemata* sind das Mathematische im griechischen Sinne.

Zu diesen erlernbaren Dingen gehört z.B. der Gebrauch eines Dinges. Man lernt ein Ding gebrauchen, indem man es gebraucht. Dieser in sich reflektierte Gebrauch – Gebrauch, der die Aneignung des eigentlichen Gebrauchs zum Ziel hat – heißt *Übung*. Was wir aber in der Übung lernen, ist nur ein Teil dessen, was man an einem Ding überhaupt erlernen kann. Denn: Bevor wir lernen, wie man ein Ding gebraucht, müssen wir lernen, *was* das Ding ist. Bevor wir schießen lernen, müssen wir lernen, *was* ein Gewehr ist. „Das ursprüngliche Lernen ist jenes Nehmen, worin wir dieses, was je ein Ding überhaupt ist, in die Kenntnis

26 Heidegger (1987): 53-54.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nehmen, was eine Waffe ist, was ein Gebrauchsding ist.“[27] Der Inhalt dieses grundlegenderen Lernens, das *Was* eines Dinges, ist allerdings etwas, was wir paradoxerweise bereits wissen. Wir wissen es im Modus einer horizonthaften Allgemeinheit. „Wenn wir dieses Gewehr oder auch ein bestimmtes Gewehrmodell kennen lernen, lernen wir nicht erst , was eine Waffe ist, sondern dies wissen wir schon vorher und müssen es wissen, sonst könnten wir das Gewehr überhaupt nicht als solches vernehmen.“[28]

Das Mathematische ist also das an den Dingen, was wir bereits wissen, wenn wir uns ihnen zuwenden. „Die *mathemata*, das Mathematische, das ist jenes an den Dingen, was wir eigentlich schon kennen, was wir demnach nicht erst aus den Dingen herholen, sondern in gewisser Weise selbst schon mitbringen.“[29] Deshalb stand an der Pforte der platonischen Akademie, dass Nichtgeometern der Zugang verboten sei. „Dieser Spruch meint nicht so sehr und nicht zuerst, dass einer nur in einem Fach ‚Geometrie‘ ausgebildet sein müsse, sondern dass er begreife, die Grundbedingung für das rechte Wissenkönnen und Wissen sei das Wissen von den Grundvoraussetzungen alles Wissens und die von solchem Wissen getragene Haltung. Ein Wissen, das nicht wissensmäßig seinen Grund legt und dabei seine Grenze nimmt, ist kein Wissen, sondern nur ein Meinen. Das Mathematische, im ursprünglichen Sinne des Kennenlernens dessen, was man schon kennt, ist die Grundvoraussetzung der ‚akademischen‘ Arbeit.“[30]

Diese Idee des Mathematischen erhält in der Neuzeit eine bemerkenswerte Systematisierung und eine entscheidende Rolle bei der Ausprägung der neuen Naturauffassung. Am Beginn der Neuzeit schreibt Galilei: „*Ich denke mir* einen Körper auf eine horizontale Ebene geworfen und jedes Hindernis ausgeschlossen: so ergibt sich […], dass die Bewegung des Körpers über diese Ebene gleichförmig und immerwährend sein würde, wenn die Ebene sich ins Unendliche ausdehnt.“ [31] Entscheidend ist die Wendung „ich denke mir […]“ (*mente concipio*). Es handelt sich keineswegs um einen Körper, der von den Sinnen oder durch eine experimentelle Vorrichtung erfasst worden ist, sondern, um die im Voraus entworfene Idee eines Körpers als solchen. Später systematisiert sich dieser Ansatz zum ersten Grundsatz der Newtonschen Mechanik, demzufolge sich jeder sich selbst überlassene Körper geradlinig und gleichförmig bewegt. In diesen Formulierungen bekundet sich das Mathematische als ein Denken, das jeder Erfahrung vorausgeht, als „ein über die Dinge gleichsam hinwegspringender *Entwurf* ihrer

27 *Ibid.*: 56.
28 *Ibid.*: 56.
29 *Ibid.*: 57.
30 *Ibid.*: 58. Auch an Ausdrücken wie „Bedingung“, „Grenze“, „Wissenkönnen“ (d.h. Möglichkeit der Erkenntnis), klingt die kontinuistische Wiedererkennung der kantischen Problematik in der platonischen Wissenskonzeption an.
31 Zitiert in *Ibid.*: 70. (Hervorh. v. Verf.)

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dingheit."[32] Der neuzeitliche Entwurf ist zugleich Konstruktion und Entdeckung der Realität *vor* der Realität, genauer: vor der *Vernehmung* der Realität.

In diesem Entwurf sind die Grundbestimmungen (oder *axiómata*) der Dinge in Form von *Grundsätzen* enthalten, sowie ein Grundriss des Gesamtbereiches aller Naturdinge, die somit zu bewegten Körpern geworden sind. Die Rolle des Entwurfs bei der Bestimmung körperhafter Zusammenhänge wird bereits in der frühneuzeitlichen Auffassung der Erfahrung als *Experiment* deutlich.[33] Denn die experimentelle Anordnung ist nichts anderes als ein Entwurf des Systems der Bahnen, die für die Zuleitung der empirischen Daten bereit liegen und diese dem Wissen zur Verfügung stellen. „Auf Grund des Mathematischen wird die experientia zum Experiment im neuzeitlichen Sinne."[34] Diese galileisch-newtonsche Festlegung des Dinghaften *vor aller Erfahrung*[35] legt ein durchgängig gleiches Maß der Dinge nahe und damit auch die Möglichkeit und Notwendigkeit ihrer zahlenmäßigen Messung. Im mathematisierenden Entwurf steckt das neuzeitliche Maß der Dinge.

Die Folge ist die Ausbildung einer Mathematik im engeren Sinne. „Dass Mathematik jetzt ein wesentliches Bestimmungsmittel wurde, ist nicht der Grund für die neue Gestalt der neuzeitlichen Wissenschaft. Vielmehr gilt: Dass eine Mathematik, und zwar eine solche besonderen Schlages, ins Spiel kommen konnte und musste, ist die *Folge* des mathematischen Entwurfs. Die Begründung der analytischen Geometrie durch Descartes, die Begründung der Fluxionsrechnung durch Newton, die gleichzeitige Begründung der Differentialrechnung durch Leibniz, all dieses Neue, dieses Mathematische im engeren Sinne, wurde erst möglich und vor allem notwendig auf dem Grunde des mathematischen Grundzugs des Denkens überhaupt."[36]

Doch sind nicht nur die Physik und die Mathematik im engeren Sinne vom Mathematischen herzuleiten, sondern eine Wissensform, die im *unmittelbaren Wesensbereich* dieses Mathematischen selbst liegt: die Metaphysik, die von daher „ihren mathematischen Grund und Boden bis auf den Felsgrund ausschachten"[37] soll. Alle drei, „die neuzeitlichen Naturwissenschaften und die neuzeitliche Mathematik und die neuzeitliche Metaphysik [sind] aus derselben Wurzel des Mathematischen im weiteren Sinne entsprungen."[38] Dieser fundamentale Bezug

32 *Ibid.*: 71.

33 Das moderne Französisch zeugt noch davon, indem es die zwei Bedeutungen „Erfahrung" und „Experiment" in dem einen Wort „expérience" zusammenzieht.

34 *Ibid.*: 72.

35 Siehe Anmerkung 13 dieses Kapitels.

36 *Ibid.*: 72. Diese Feststellung der Zugehörigkeit der Mathematik im engeren Sinne zum mathematischen Entwurf im Allgemeinen ist nichts anderes als die kantische Auffassung, dass die mathematischen Urteile zum allgemeineren Bereich der synthetischen Urteile a priori gehören. Diese letzteren konstituieren den von Heidegger so gekennzeichneten mathematischen Entwurf der Dingheit der Dinge.

37 *Ibid.*: 75.

38 *Ibid.*: 75.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aller drei auf das Mathematische „im weiteren Sinne" bedingt eine typisch neuzeitliche Problematisierung des Wissens, die in dem Anspruch besteht, das Wissen nicht etwa in scholastischer Manier aus einem göttlichen Grund herzuleiten, sondern aus seinen eigenen *natürlichen* Quellen: „Im Wesen des Mathematischen als des gekennzeichneten Entwurfs liegt ein eigentümlicher Wille zur Neugestaltung und Selbstbegründung der Wissensform als solcher". Diese Metaphysik und ihre Wissensproblematisierung, die nichts anderes sind als das Mathematische selbst im Spielraum seiner Selbstbegründung, konstituieren den wesentlichen Antrieb des kartesischen Denkens.

Descartes' Methodenreflexion, die in den *Regulae* ihren ersten Niederschlag findet, verweist bereits auf die metaphysische Grundlegung in den *Meditationen.* Es ist bezeichnend, dass Heideggers Ansatz, der die Neuzeit als einen einheitlichen seinsgeschichtlichen Zusammenhang erscheinen lässt, keinen Bruch zwischen den *Regulae* und den *Meditationen* zulassen kann, geschweige denn zwischen den zwei Redaktionen der *Regulae*, wie dies im Kapitel 3 dieser Arbeit als Ergebnis einer archäologischen Lektüre der *Regulae* hervorging. Vielmehr führt der Kontinuismus dieses Ansatzes zur Feststellung einer Verbindung zwischen den *Regulae* und den *Meditationen*, die nicht nur als eine vage Kontinuität erscheint, sondern, darüber hinaus, als ein Verweisungszusammenhang zwischen beiden Werken: Während in den *Regulae* über die neue Idee der Methode das Konzept einer Universalwissenschaft herausgearbeitet wird, beschäftigen sich die *Meditationen* mit dem Problem der Letztbegründung eben dieser Universalwissenschaft.

Methode heißt bei Descartes keineswegs ein Verfahren, das der Wissenschaft äußerlich ist, sondern ein der Wissenschaft eingeschriebener Entwurf der Dingheit der Dinge, der den Weg zur Wahrheit der Dinge vorauswirft. Die in Regel 4 der *Regulae* postulierte Notwendigkeit der Methode besagt, dass „die Art, wie wir überhaupt hinter den Dingen her sind […], im vorhinein über das entscheidet, was wir an den Dingen an Wahrheit aufspüren."[39] Diese der Universalwissenschaft (*mathesis universalis*) wesentliche Methode besteht erstens aus der intuitiven Aufnahme einfacher und gewisser Repräsentationen; zweitens aus der deduktiven Ableitung anderer, zusammengesetzter Repräsentationen aus diesen einfachen und intuitiv erfassten; und drittens der induktiven Verteilung der Repräsentationen in Reihenordnungen.

Doch verrät bereits die Einteilung der Methode in Intuition und Deduktion die Handschrift des neuzeitlichen Mathematismus. Denn die deduktive Beziehung alles mittelbaren Wissens auf die intuitive Gewissheit bezeugt die grundlegende Rolle des intuitiv erfassbaren Prinzips für das Wissen im Allgemeinen. Der prinzipielle Unterbau des Wissens aber, der zuletzt aus einem System der Grundsätze besteht, ist nichts anderes als der mathematische Entwurf der Dingheit der Dinge. Damit bestimmt Heidegger das Wissenskonzept des jungen Des-

39 *Ibid.*: 79.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

cartes, die *mathesis universalis*, als Mathematik im erweiterten Sinne. Die welt-entwerfende Grundeinstellung des Wissens bedingt die intuitive Gewissheit als ein prinzipielles Vorauswissen, das alles weitere Wissen lenkt und aus sich hervorgehen lässt. „Zum Wesen des Mathematischen als Entwurf gehört das Axiomatische, die Ansetzung von Grundsätzen, auf denen alles Weitere in einsichtiger Folge gründet. Wenn das Mathematische im Sinne einer mathesis universalis das gesamte Wissen begründen und gestalten soll, dann bedarf es der Aufstellung ausgezeichneter Axiome."[40]

Während also eine archäologische Lektüre die kartesische Methode auf den primären Bruch mit dem Denken in Ähnlichkeiten zurückführt[41], diese Methode also als ein System der Spaltung oder Analyse der sich aufdrängenden Ähnlichkeiten bestimmt, bezieht Heideggers Lektüre die kartesische Methode auf das Mathematische im weiteren Sinne und bestimmt die Methode als die Anwendung des bereits Bekannten auf die Welt der Objekte.

Die von der Methode aufzustellenden Axiome bzw. Grundsätze sind aber keine beliebig vorhandenen Sätze, so wie die empirischen, sondern „aus sich einsichtig, evidens, d.h. schlechthin gewiss."[42] Das Mathematische an diesen Grundsätzen gebietet, dass sie aus sich selbst erfolgen, dass sie also mit sich selbst durch ein Band der Notwendigkeit verknüpft sind. Aber gerade die Gewissheit dieser ersten Sätze, die aus ihrer mathematischen Reflexivität rührt, erzeugt einen Maßstab, an dem gemessen alle mittelbaren Sätze als zweifelhaft erscheinen. Der berühmte Zweifel von Descartes ist ein unmittelbarer Effekt der mathematischen Grundstellung des neuzeitlichen Wissens. „Descartes zweifelt nicht, weil er ein Skeptiker ist, sondern er muss zum Zweifler werden, weil er das Mathematische als absoluten Grund ansetzt und eine ihm entsprechende Unterlage für alles Wissen sucht."[43]

Der allererste und oberste Grundsatz für das Sein des Seienden überhaupt ist ein Satz, der sich selbst setzt und in dem das Denken sich selbst denkt. Es handelt sich um den Satz „Ich denke". Das darin beinhaltete Denken ist das schlechthin

40 *Ibid.*: 79. Heidegger übersieht in dieser Zurückführung der intuitiven Gewissheit auf den mathematischen Entwurf, was Descartes in Regel 6.5 angibt: nämlich, dass das intuitiv Erfasste – genannt „das Absolute" – nicht in jedem Falle einen axiomatischen Charakter hat, sondern nur unter dem Gesichtspunkt einer spezifischen Untersuchung. Deshalb darf es nicht als universeller und letztgültiger Grundsatz angesehen werden: „Einiges ist zwar unter einem Gesichtspunkt betrachtet absoluter als anderes, anders betrachtet ist es aber respektiver: wie z.B. das Allgemeine zwar absoluter ist als das Partikuläre, weil es eine einfachere Natur hat, aber respektiver genannt werden kann, weil es von den Einzeldingen abhängt, um da zu sein, etc." [Descartes (1972): 18] Heidegger übersieht, in anderen Worten, den inhärenten Antiontologismus der *Regulae*, wie dies von Lüder Gäbe [Gäbe (1972)] herausgestellt wird.

41 Siehe den Abschnitt „Die Doppelung der Methode", Kapitel 3, Abschnitt 12.3.

42 Heidegger (1987): 80.

43 *Ibid.*: 80.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mathematische, d.h. „ein Zur-Kenntnis-nehmen dessen, was wir schon haben."[44] Das „Ich denke" nimmt zur Kenntnis die Handlung, die es gerade als diese Kenntnisnahme vollzieht und deshalb bereits als sein eigenes Wesen hat. Im „Ich denke" liegt aber *mit Notwendigkeit* das „Ich bin". In der mathematischen Gewissheit dieses obersten Grundsatzes bestimmt sich also das Sein des Seienden als das Sein des Egos. „Dass das ‚Ich' zu der Kennzeichnung dessen kommt, was für das Vorstellen das eigentliche im vorhinein schon Vor-liegende (das ‚Objektive' im heutigen Sinne) ist, das liegt nicht an irgendeinem Ichstandpunkt oder an einem subjektivistischen Zweifel, sondern an der wesentlichen Vorherrschaft und bestimmt gerichteten Radikalisierung des Mathematischen und Axiomatischen."[45] In diesem Hervorgehen des Ich als eines fundamentalen und ausgezeichneten Seienden aus der Radikalisierung des Mathematischen steckt der genannte Verweisungszusammenhang zwischen den *Regulae* und den *Meditationen*.

Die Betonung des Ich führt dazu, dass die Vernunft als „erster Grund alles Wissens und als Leitfaden aller Bestimmung der Dinge überhaupt gesetzt"[46] wird. Sofern das Denken der Grundakt der Vernunft ist, ist die Vernunft selbst, als all das, was aus dem „Ich denke" geschöpft ist, also als ‚reine Vernunft', zum Fundament des Wissens geworden. Der Begriff und die grundlegende Rolle der reinen Vernunft aber ist nichts Weiteres als ein konsequenter Ausdruck der Herrschaft des Mathematischen. „In dem Titel ‚reine Vernunft' liegt der *lógos* des Aristoteles und im ‚rein' insbesondere eine bestimmte Ausformung des Mathematischen."[47] Man sieht: In Descartes findet sich Kant vorbereitet.

Doch geht es bei Kant nicht mehr um das kartesische Problem der Herausstellung einer universellen Methode im Ausgang vom Mathematischen im weiteren Sinne. Bei ihm ist das Mathematische selbst zum Problem geworden. Die Leitfrage der Kritik lautet: *Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?* Da aber der Bereich der synthetischen Urteile a priori dem Bereich des Mathematischen in weiteren Sinne entspricht, ist diese Frage auch lesbar als: ‚Wie ist das Mathematische möglich?'. In der kantischen Kritik wird also das Mathematische sich selbst zum Problem. „In dem Vollzug der […] ‚Kritik' der reinen Vernunft kommt das ‚Mathematische' im grundsätzlichen Sinne allererst zu seiner Entfaltung und zugleich zu seiner Aufhebung, d.h. an seine eigene Grenze. Dies gilt auch von der ‚Kritik' [im Allgemeinen]. Gerade sie liegt im Zuge des neuzeitlichen Denkens überhaupt und der neuzeitlichen Metaphysik im Besonderen. Die ‚Kritik' Kants aber führt gemäß ihrer Ursprünglichkeit zu einer neuen Wesensumgrenzung der reinen Vernunft und damit zugleich des Mathematischen."[48] Im Vollzug dieser Kritik erweist sich das Mathematische als eine Handlung oder ein

44 *Ibid.*: 80.
45 *Ibid.*: 81.
46 *Ibid.*: 82.
47 *Ibid.*: 83.
48 *Ibid.*: 94.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vermögen: das Vermögen der Grundsätze. Kant führt also das Mathematische auf eine (transzendentale) Handlung als seine Wurzel zurück und offenbart damit die Radikalität des Mathematischen als Grundzug des neuzeitlichen Wissens. In dieser Freilegung des Mathematischen liegt das Wesen der Kritik. Die Kritik der reinen Vernunft ist von ihrem *Wesen* her eine *Wesens*umgrenzung des Mathematischen, die zuletzt auf die Darstellung des Gesamtraums der Grundsätze hinausläuft. Was die Kritik also zuletzt offenbart, ist das System der Grundsätze der urteilenden Vernunft.

Damit aber wird ersichtlich, dass der Kritik selbst, als einer Handlung der Freilegung und Begründung, das Mathematische eingeschrieben ist. Gemäß dem mathematischen Grundzug der Neuzeit führt die kantische Kritik das Wissen auf Grundsätze zurück. Der oberste dieser Grundsätze wird im neuzeitlichen Rationalismus vor Kant als der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch bestimmt. Kant schränkt die Reichweite dieses Grundsatzes ein. Es handelt sich beim Nichtwiderspruchssatz um den obersten Grundsatz aller bloß analytischen Urteile, jener Urteile, die dem Bereich der bloßen Begrifflichkeit, d.h. des bloßen Denkens ohne Gegenstandsbezug gehören. Kant hingegen entdeckt den Bereich der reinen synthetischen Urteile, die weder dem Bereich der empirischen Erfahrung, noch dem Bereich des reinen Denkens gehören, sondern den Überstieg des Denkens zur Gegenständlichkeit der Gegenstände betreffen. Die synthetischen Urteile a priori haben ihre Quelle also nicht in der Struktur, sondern in der Transzendenz des Denkens als Spannungsverhältnis zwischen dem Denken und dem Ding. Doch treibt Kant der tiefere Mathematismus der Transzendentalphilosophie dazu, auch die synthetischen Urteile a priori auf einen obersten Grundsatz zurückzuführen. „Dass die Bestimmung des Wesens des Gegenstandes überhaupt durch Grundsätze erfolgt, leuchtet nicht ohne weiteres ein. Es wird jedoch verständlich, wenn wir die Überlieferungsrichtung innerhalb der Dingfrage in der abendländischen Philosophie beachten. Danach ist der mathematische Grundzug entscheidend: der Rückgang auf Axiome bei aller Bestimmung des Seienden. *Kant bleibt in dieser Überlieferung*. Allein die Art, wie er die Axiome fasst und begründet, bringt eine Umwälzung. Der bisher oberste Grundsatz aller Urteile, der Satz vom Widerspruch, ist seiner Vormachtstellung enthoben. Welche Grundsätze treten an seine Stelle?“[49]

Der oberste Grundsatz der synthetischen Urteile a priori behauptet, dass die Erfahrung eines Gegenstandes, sowie der Gegenstand selbst (als Widerständigkeit gegenüber der Erfahrung) aus dem gleichen Boden der Bedingungen hervorgehen. Dieser Grundsatz reißt ein Raum des Zwischen zwischen dem erfahrenden Menschen und dem Ding auf, und führt beides auf dieses Zwischen zurück. Dieses Zwischen als der Boden der Möglichkeit der Erfahrung wird erst in diesem Grundsatz erfahrbar und setzt daher seinerseits die Erfahrung voraus. Das ergibt einen Zirkel. „Der Grund [der Erfahrung] […] ist kein vorhandenes Ding,

49 *Ibid.*: 144.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf das wir zurückkommen und worauf wir dann einfach stehen. Die Erfahrung ist ein in sich kreisendes Geschehen, wodurch das, was innerhalb des Kreises liegt, eröffnet wird. Dieses Offene aber ist nichts anderes als das Zwischen – zwischen uns und dem Ding."[50] Damit führt Kant, vom Geist des Mathematismus angetrieben, das Mathematische selbst, als die Kenntnisnahme des bereits Bekannten, auf die Spannkraft des Zwischen als seine Wurzel zurück. Die Erfahrung setzt voraus, dass wir schon vor der Erfahrung unterwegs zum Ding sind. Das ist aber nur möglich, wenn wir das Ding schon vor der Erfahrung in uns haben. Damit beinhaltet die Erfahrung im kantischen Sinne jene Wiederholung zwischen dem Bekannten und dem noch zu Erkennenden, die dem Mathematischen im weiteren Sinne bereits seit der Antike zukam.

26. Die kontinuistische Reduktion der kantischen ‚Wende'

Bei Husserl wie bei Heidegger gilt das kantische Denken als ein privilegiertes Phänomen der Geschichte des abendländischen Denkens, und wird dementsprechend als eine ‚Wende' angesprochen. Doch wird gewissermaßen gerade das Neue am Neuansatz der kantischen Kritik in seiner ganzen Schroffheit und Ereignishaftigkeit geglättet. Während eine archäologische Analyse in der kantischen Kritik die Nervenbahnen eines ganzen Epochenbruchs freilegt, werden diese bei Husserl vom Firnis der ‚Neuzeitlichkeit' überzogen. Darin erscheint die *Kritik der reinen Vernunft* als eine *radikale* ‚Wende' Der ideengeschichtliche Kontinuismus lässt den kantischen Ansatz erst innerhalb eines einheitlichen und gesamtepochalen Problemrahmens als *radikal* erscheinen. Er erblickt in der kantischen Kritik – als dessen Hintergrund und Voraussetzung – nicht ein zwischenepochales ‚Außen', so wie es die Archäologie formuliert, sondern den wesentlichsten und empfindlichsten Punkt einer *allgemeinen* philosophischen Aufgabetradition. Damit das archäologische ‚Außen' gar nicht erst sichtbar wird, bedarf es also eines Verfahrens der erkenntnis- bzw. seinsgeschichtlichen *Verallgemeinerung*, das dazu dient, Kants Verwurzelung im neuzeitlichen Denken aufzuzeigen. Diese Verallgemeinerung stützt sich bei Husserl auf den Begriff des Transzendentalen, und bei Heidegger auf den Begriff des Mathematischen.

Husserls Kontinuismus beruht auf einer geschichtsschreibenden Wesensschau des ‚Transzendentalen', das er als das gemeinsame Motiv aller neuzeitlichen Philosophien ab Descartes entdeckt. Damit leistet er eine phänomenologische Verallgemeinerung des ‚Transzendentalen', als „das Motiv des Rückfragens nach der letzten Quelle aller Erkenntnisbildungen, des Sichbesinnens des Erkennenden auf sich selbst und sein erkennendes Leben, in welchem alle ihm gelten-

50 *Ibid.*: 188.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den wissenschaftlichen Gebilde zwecktätig geschehen, als Erwerbe aufbewahrt und frei verfügbar geworden sind und werden."[51]

Husserls kontinuistische Reduktion der Transzendentalphilosophie Kants beruht auf seinem eigenen Transzendentalismus. Er reduziert den anthropologistischen Bruch mit dem klassischen Wissen, indem er seinerseits im Banne Kants steht, d.h. Kant als Stütze für seine ‚Sprache mit Stütze'[52] nimmt.

Auf den derart verallgemeinerten Begriff des Transzendentalen bezieht er die verschiedenen philosophischen Versuche zur Begründung der neuzeitlichen Wissenschaften, von Descartes bis Kant und darüber hinaus. Das bringt mit sich, dass diese phänomenlogische Verortung der kantischen Kritik von einer Mangeltheorie der Geschichte des Denkens ausgeht. Hume mangelt es an philosophischem Ethos: „So erstaunlich Humes Genie ist, so bedauerlich ist es, dass sich damit nicht ein entsprechend großes philosophisches Ethos paart."[53] Ebenfalls mangelt es Descartes an Einsicht in den Zirkel, in dem er sich mit seinem Cogito befindet: „Descartes hatte sich nicht darein vertieft, dass so wie die sinnliche Welt, die des Alltags, *cogitatum* sinnlicher *cogitationes* ist, so die wissenschaftliche Welt *cogitatum wissenschaftlicher cogitationes*, und den Zirkel nicht bemerkt, in dem er stand, wenn er schon im Gottesbeweis die *Möglichkeit* von das Ego transzendierenden Schlüssen voraussetzten, während doch diese Möglichkeit durch diesen Beweis erst begründet werden sollte. Dass die ganze Welt selbst ein Cogitatum aus der universalen Synthesis der mannigfaltig strömenden *cogitationes* sein konnte, und dass in höherer Stufe die Vernunftleistung der darauf gebauten wissenschaftlichen *cogitationes* für die wissenschaftliche Welt konstitutiv sein könnte, dieser Gedanke lag ihm ganz fern."[54]

Heidegger hingegen unternimmt einerseits eine Erweiterung des Begriffs des Mathematischen im Element eines Rückgangs zu den griechischen Begriffen

51 Husserl (1977): 109. Diese Verallgemeinerung des Transzendentalen, die ihrerseits eine transzendentale Operation ist, wird bei Husserl in verschiedenen Variationen seit den „Logischen Untersuchungen" eingesetzt. Was allen diesen Operationen gemeinsam ist, ist das Verfahren der Reduktion. In der Krisischrift wird das frühkartesische Methodendenken – so wie dies im Kapitel 3 dieser Arbeit herausgearbeitet worden ist – als eine bereits im Ansatz gescheiterte Transzendentalphilosophie interpretiert und damit in seiner Eigentümlichkeit und Stoßkraft reduziert. In den „Logischen Untersuchungen" intendieren die „wesentlichen Unterscheidungen", die mit der Unterscheidung zwischen der ‚Anzeige' und der ‚Bedeutung' einsetzen, eine solche ‚transzendentale Verallgemeinerung des Transzendentalen'. Sie beinhalten, wie Derrida in seinem Husserlbuch andeutet, was alle transzendentalen Operationen intendieren: eine Reduktion des Empirischen. [Derrida (1979): 79] Hier wird also die für das Transzendentale konstitutive Abtrennung des Empirischen im Bereich der Zeichen eingesetzt.

52 Vergleich die bereits genannte ‚methodologische' Forderung Foucaults in der Einleitung zur ersten Ausgabe von *Wahnsinn und Gesellschaft*. Eine Archäologie, die den Anspruch erhebt, das Schweigen des Wahnsinns aufzudecken, bedarf einer Sprache „sans appui" (ohne Stütze). [Siehe Anm. 7 dieses Kapitels.]

53 Husserl (1977): 97.

54 *Ibid.*: 99-100.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mathesis und *manthanein*; und andererseits und in einer korrelativen Bewegung, eine Reduktion des Transzendentalen auf das Mathematische in diesem erweiterten Sinne. Der oberste Grundsatz der synthetischen Urteile verweist nicht nur auf das Mathematische als synthetische Handlung des Überstiegs: Bereits *als oberster Grundsatz* ist er ein unmittelbarer Ausdruck des Mathematischen. Kants Problematisierung des Mathematischen erscheint problematisch, insofern sie selbst mathematischen Wesens ist. Heideggers kontinuistische Problematisierung der kantischen Problematisierung beruht auf einer doppelten Einbettung: der Einbettung des Mathematischen bei Descartes in die antike Überlieferung und der Einbettung des Transzendentalen in den neuzeitlichen Mathematismus. Die kontinuistische Reduktion besteht bereits im Einsatz der inhärenten Kontinuismen im Begriff der Überlieferung und in den Operationen der Einbettung. Descartes wird auf Platon und Aristoteles, Kant aber auf Descartes zurückgeführt.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kapitel 8: Der Zerfall der Ordnung und die Geburt der Geschichte

27. Der Zerfall der Ordnung

Der Zusammenbruch des klassischen Wissens gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts meldet sich als eine Vielzahl von Ereignissen, die sich an der Oberfläche des klassischen Diskurses verteilen und dennoch eine gewisse Bündelung aufweisen. Diese Ereignisse sind gebündelt, insofern sie in ihrer Gesamtheit einen epistemischen Epochenbruch bilden. Sie sind verstreut, insofern sie gleichzeitig und in scheinbarer gegenseitiger Unabhängigkeit an verschiedenen Punkten der Oberfläche des klassischen Wissens auftauchen. Zwar sind sie, historisch und empirisch betrachtet, von einander unabhängig: Sie beeinflussen sich nicht und sie verursachen sich nicht. Doch sind sie nach der Maßgabe einer ‚Logik' des Epochenbruchs aneinander gekettet. Gemäß dieser ‚Logik' lassen sie sich nicht als Gleichwertiges behandeln. Sie positionieren sich vielmehr auf einer Stufenleiter der Ereignisse. Als das ‚grundlegendste' dieser Ereignisse und ganz oben auf der Stufenleiter ihrer Wertigkeit zeigt sich die Trübung der Repräsentation. Denn: Insofern die Repräsentation im klassischen Zeitalter die Rolle einer grundlegenden und der Formation des Wissens dienenden Figur spielt, muss jede Störung in ihrem Funktionieren als ein grundlegendes Ereignis erscheinen.

An dieses grundlegende Ereignis hängt sich eine Traube weiterer Ereignisse, die die Wissensweise selbst betreffen und an denen einzelne und unterschiedliche Aspekte eines epistemischen Epochenbruchs ablesbar sind, etwa: die plötzliche Problematisierung der Repräsentation, das Auftauchen der kritizistischen Frage nach ihren Bedingungen und ihrer Grenze und das Erscheinen einer unrepräsentierbaren „Hinterwelt" hinter der Repräsentation; oder die Evidenz eines endlichen und gespaltenen Grundes des Wissens; oder die bruchstückhafte Sichtbarkeit des Seins; oder die Unabschließbarkeit des Wissens und die Unsichtbarkeit des Ganzen; oder das prinzipielle Auseinanderfallen von Erkenntnis und Sein, usw. Es sind lauter Fragen und das Auftauchen neuartiger Evidenzen, die das klassische Ordnungswissen bis auf ihre Grundfeste erschüttern.

Durch die Trübung der Repräsentation gerät die epistemische Funktion der Repräsentation als Grund- und Elementarform des Wissens ins Wanken, womit

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Frage nach ihrem eigenen Grund auftauchen muss. Auf die Frage nach dem Grund der Repräsentation muss der Grund selbst in Erscheinung treten: im Element seiner Aufteilung zwischen einem transzendentalen Tiefenraum der Erkenntnisbedingungen und einem ontologischen Boden des empirischen Seins. Seitdem erscheint die Repräsentation gleichzeitig als zwei verschiedene Sachen: (1) als eine Folge oder Konsequenz transzendentalanalytisch einholbarer Bedingungen und (2) als eine Offenbarkeit des Seins auf dem Sockel eines verborgenen, d.h. nicht repräsentierbaren Grundes des empirischen Seins.

Es liegt an diesem gedoppelten, nichtrepräsentierbaren und unhintergehbaren Fundament der Repräsentation, dass sich die Dinge nur noch bruchstückhaft, „in Fragmenten, Profilen, Stücken, Splittern“[1], der Repräsentation geben. Damit ist der erschöpfende Charakter des klassischen Ordnungswissens verschwunden. Wie in der Renaissance ist das Wissen notwendigerweise unvollständig, nicht etwa wegen der zu geringen Zahl der aufgelesenen Ähnlichkeiten, sondern wegen einer inneren und wesentlichen Dimension der Dinge, die der Repräsentation prinzipiell entgeht.

Im klassischen Zeitalter war die epistemologische Beziehung zwischen dem Teil und dem Ganzen jene Ordnungsrelation, die in der komplexen Repräsentation eingefaltet war, und durch Analyse und Synthese zur vollständigen Entfaltung und Sichtbarkeit gelangte. Diese Beziehung zwischen dem Teil und dem Ganzen hat sich im Zuge der Trübung der Repräsentation gewandelt. Das Ganze ist jetzt wesentlich unrepräsentierbar, als Geheimnis und Quelle aller Repräsentationen. Und die Repräsentationen mit ihren Verbindungen geben den Blick nur noch auf einen Teil als Bruchstück des Ganzen frei. Die Trübung der Repräsentation beinhaltet die wesentliche Unsichtbarkeit des Ganzen und die kritische Einschränkung aller einzelnen Repräsentationen auf einen Teil des Ganzen.

Eine solche Repräsentation, die nur noch teilweise durchlässig ist, verweist auf ein endliches Denken. Daran liegt es, dass gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts die klassische „Ideologie“ (Theorie der Ideen) zusehends durch eine Analytik der Endlichkeit verdrängt wird.[2] Da die Repräsentation nicht mehr auf das Seinsganze hin öffnet, verweist sie nicht mehr auf das vollkommene und unendliche Denken Gottes, sondern auf das endliche des Menschen.[3] Deshalb kann man die Analytik der Endlichkeit in einen unmittelbaren Zusammenhang mit jenem Ereignis setzen, das seit Nietzsche als der Tod Gottes bedacht wird. Mit dem Tod Gottes, d.h. dem Verlust der Transparenz der Repräsentation, taucht mit

1 OD: 295.

2 Siehe *Ordnung der Dinge*, Kap. 7.V., „Ideologie und Kritik“, OD: 292 ff.

3 In *Kant und das Problem der Metaphysik* bringt Heidegger die Endlichkeit des Denkens mit der prinzipiellen Rezeptivität der menschlichen Erkenntnis bei Kant in Verbindung. [Heidegger (1929), §5, „Das Wesen der Endlichkeit der Erkenntnis“: 23-31.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

archäologischer Notwendigkeit eine „Hinterwelt“[4] auf, die wesentlich unsichtbar bleibt, und in der die Objekte ihren Ursprung und ihre transzendente Stütze finden. In dieser Hinterwelt liegt der ontologische Grund der positiven Tatsachen, worin die Objekte unterschwellig zu ihrer Dingheit verknüpft werden.

Damit fallen das Sein und die Erkenntnis *teilweise* auseinander. Der Rückzug des unendlichen Denkens und die gleichzeitige Konstitution einer Hinterwelt implizieren eine Spaltung der Repräsentation, insofern sich diese auf die zwei postklassischen Fundamente des Wissens bezieht: das transzendentale Subjekt als Fundament der notwendigen und apriorischen Beziehungen der Repräsentationen; und die Bereiche des transzendenten Seins – die „Quasi-Transzendentalia“[5] –, die den Grund des positiven und objektiven Wissens abgeben. Die Repräsentation hat ihren Status als Ort und Fundament des Wissens verloren und findet sich in ihrer konstitutiven Bezugnahme auf das nichtrepräsentierbare und gespaltene Fundament des neuen Wissens ihrerseits gespalten. Mit dem Auseinanderfallen des Transzendentalen und des Empirischen klafft eine Leere inmitten der Repräsentation, die ehemals ihren gemeinsamen Ort abgab. Diese Spaltung der Repräsentation, in der sich der epistemische Bruch am Ende des achtzehnten Jahrhunderts wiederholt und reflektiert, impliziert den Zusammenbruch der in ihr eingefalteten kontinuierlichen Ordnung, die für das klassische Wissen maßgeblich war. Eine gerade Linie führt also die Spaltung des anthropologistischen Wissensfundaments über die Spaltung der Repräsentation zum Zerfall der Ordnung zurück.

Diese archäologische Verbindung zwischen der Trübung der Repräsentation und dem Zusammenbruch der Ordnung entspringt der epistemischen Rolle des klassischen Zeichens. In der klassischen Epoche war die Repräsentation sich selbst Grund. In ihrer Klarheit und Deutlichkeit ließ sie den Blick zu sich selbst als Grundfigur des Wissens hindurch. Im Augenblick ihrer vollkommenen Durchlässigkeit war die Repräsentation in sich gedoppelt: Sie war die vom Blick des Wissens durchstoßene Oberfläche und zugleich der von ihm angetroffene Grund. Als die universelle Ordnungskunst der *mathesis* war das Wissen selbst Unterscheidung an der Oberfläche und Rückstieg auf einen Grund. Es war Analyse und Begründung in einem. Der gedoppelte Status der Repräsentation gegenüber dem Wissen implizierte aber den Einsatz der Zeichen zur Herstellung von Ordnung. Denn die Repräsentation fand sich ihrerseits repräsentiert, nur wenn

4 „Die Bedingungen dieser Verbindungen [unter den Repräsentationen] ruht künftig außerhalb der Repräsentation […] in *einer Art Hinterwelt*, die tiefer und dicker als sie selbst ist.“ [OD: 295. (Hervorh. v. Verf.)] In Nietzsches Zarathustra tritt diese Dimension der anthropologistischen Moderne anhand der Themen vom Tod Gottes und den Hinterweltlern in Erscheinung. Die Idee einer im Zuge der Trübung der Repräsentation auftauchende Hinterwelt wurde im letzten Kapitel anhand von Heideggers Kantdeutung präzisiert und mit dem Zusammenspiel von zwei unvereinbaren Erkenntnisperspektiven in Verbindung gesetzt: einer endlichen und einer unendlichen Perspektive.

5 OD: 307.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Blick des Wissens durch sie hindurchstieß und sie selbst als Grund antraf. Damit bündelten sich die Fundamentalität und Transparenz der Repräsentation zu ihrer erkenntnisontologisch wichtigsten Eigenschaft: ihrem Vermögen zur Doppelung in der Gestalt des Zeichens. Nur insofern die Repräsentation auf keinen Grund außer ihrer selbst verwies, nur insofern sie der für sie selbst durchsichtige Grund des Wissens war, war es ihr möglich, im Einsatz des Zeichens sich selbst zu repräsentieren und so sich zu einer Ordnung zu entfalten.

Sobald aber die Repräsentation ihre Transparenz verliert, trübt sich auch ihr Verhältnis zu sich selbst, das ja auch ein Verhältnis der Repräsentation ist. Das heißt: Der Selbstbezug der Repräsentation, ihre Doppelung in der allgemeinen Gestalt des Zeichens, ist unterbrochen. Dabei gehören die Doppelung der Repräsentation und der Einsatz des Zeichens zum allgemeinen klassischen Erkenntnisverfahren, das im Wesentlichen ein Verfahren zur Herstellung von Ordnung ist. Mit der Trübung der Repräsentation zerbricht somit der Raum der Doppelung der Repräsentation und infolgedessen auch der Raum der allgemeinen und universellen Ordnung. Und so konstatiert die Archäologie für die Wissensepoche, die auf die Trübung der Repräsentation folgen muss: „Der Ordnungsraum, der als *gemeinsamer Ort* für die Repräsentation und die Dinge […] diente […] wird künftig zerbrochen werden. Es wird die Dinge mit ihrem eigenen Bau (*organisation*), mit ihrer geheimen Aderung (*nervures*), dem sie gliedernden Raum und der sie hervorbringenden Zeit geben. Und dann wird es die Repräsentation geben, eine rein zeitliche Abfolge, in der sie sich stets stückweise einer Subjektivität […] ankündigen… Die Repräsentation ist auf dem Wege, nicht mehr die den Dingen und der Erkenntnis gemeinsame Seinsweise definieren zu können. Das eigentliche Wesen dessen, was repräsentiert wird, wird jetzt aus der Repräsentation selbst herausfallen.“[6]

Die Bruchstückhaftigkeit des in der Repräsentation sichtbar Gewordenen signalisiert, dass innerhalb des Raums der Repräsentation die Synthese des Dinges fehlt. Was das klassische Tableau ehemals leistete, ist nicht mehr möglich: die bruchlose Zusammensetzung der Repräsentationen, die zuvor durch ihre diskursive Doppelung und Artikulation analysiert worden sind. Das impliziert: während die Leistung der Synthese aus dem Raum der Repräsentation herausfällt, bleibt die Möglichkeit der Analyse innerhalb desselben bestehen. Die Trübung der Repräsentation impliziert eine Dissoziation zwischen den analytischen und den synthetischen Formen des Wissens. Damit zerfällt die klassische Ordnung. Innerhalb des Raums der Repräsentation ist nur noch die Hälfte jener Wissensleistungen geblieben, die zur Erstellung der Ordnung beitrugen: die Analyse. Dabei bleibt allerdings die wissenspraktische Notwendigkeit der Synthese bestehen. Infolge dieser Notwendigkeit taucht ein Ort auf, in dem erneut die Synthese der Repräsentationen denkbar wird. Der neu aufgetauchte Ort der Synthese, der im klassischen Zeitalter weder notwendig noch denkbar war, fällt nicht mit dem Raum der

6 OD: 295.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Repräsentation zusammen, vielmehr fällt er aus dem Raum der Repräsentation heraus. Die Trübung der Repräsentation zieht mit sich also die Konsequenz, dass der Raum der Repräsentation durch ein Außen bedingt und relativiert wird: Es taucht also die Möglichkeit auf, dass es ein Außen und Außerhalb der Repräsentation gibt, in dem sich die Synthese der Repräsentationen vollziehen kann. Dieses Außerhalb ist in sich zerspalten. Es gibt einerseits den Ort einer transzendentalen Subjektivität ab: einen Ort *diesseits* der Repräsentation, an dem sich die Synthese als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung vollzieht. Es gibt andererseits den Ort des dinglichen Seins ab, als die Quelle der Einheit und in der Tiefe verborgener Ursprung der gegenständlichen Erscheinungen: einen Ort *jenseits* der Repräsentation. Dieser Ort der objektiven Synthesen, der von Foucault „Quasi-Transzendentalia" genannten, entzieht sich prinzipiell der Repräsentation. Die objektiven Synthesen können nie repräsentiert werden, sie können nur zur Erklärung der oberflächlichen objektiven Erscheinungen gedacht werden. Die Trübung der Repräsentation bedingt also damit eine zweifache Spaltung des nachklassischen Wissens: die Spaltung zwischen Analyse und Synthese und die Spaltung zwischen dem transzendentalen und dem empirischen Wissen. Damit verschiebt sich die epistemische Position der klassischen Ordnung selbst: Diese ist nicht mehr der einzige durch und durch transparente Ort, an dem sich die Dinge in ihren Repräsentationen erschöpfend zu erkennen geben. Diese ist vielmehr zur Oberfläche einer *erscheinenden* Ordnung geworden, die über der Tiefe eines verborgenen dinglichen Seins schwebt.

28. Die Geschichte und die Organisationen

Sobald der Ordnungsraum auseinander bricht, verliert auch das Wissen den Charakter eines universellen und einheitlichen Ordnungswissens. Die Ordnung ist nicht mehr Ursprung und Ziel des Wissens. Sie ist nicht mehr das, was sie im klassischen Zeitalter war: der Raum, in dem sich einerseits die Dinge der Erkenntnis geben, und der andererseits selbst aus dem klassifizierenden Vorgang der Erkenntnis resultiert. Selbst der Vergleich verliert seinen universellen und ontologischen Charakter infolge der Trübung der Repräsentation und des Zerfalls der universellen Ordnung. Es handelt sich nicht mehr darum, die einzelnen Repräsentationen im Ausgang von der ihnen zugrundeliegenden universellen und ursprünglichen Ordnung zu vergleichen. Es geht fortan darum, die Bruchstücke der Repräsentation gemäß der zugrundeliegenden Reihung der Zeit neu zu ordnen und zusammenzusetzen das heißt: gemäß der temporalen Ordnung, in der sie sich einem erkennenden Subjekt bieten. An die Stelle der Repräsentation tritt das *Phänomen*, dem nicht die Ordnung, sondern die *Geschichte* zugrunde liegt. „Ebenso wie die Ordnung im klassischen Denken nicht die sichtbare Harmonie der Dinge oder ihre festgestellte Anpassung, Regularität oder Symmetrie war, sondern der eigene Raum ihres Seins und das, was vor jeder wirklichen Erkennt-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nis sie im Wissen aufstellte, ebenso definiert vom neunzehnten Jahrhundert an die Geschichte den Entstehungsort des Empirischen, das, worin es diesseits jeder errichteten Chronologie ein Sein annimmt, das ihm eigen ist."[7]

Die Bruchstücke der zerborstenen klassischen Ordnung sind *Organisationen*: biologische, ökonomische, sprachliche Organisationen, die insofern unter einander *vergleichbar* sind, als sie entlang der Achse der Geschichte in Erscheinung treten. Als Ensembles „von inneren Beziehungen zwischen den Elementen, deren Gesamtheit eine Funktion sichert"[8], beziehen sich die Organisationen auf einander nach den Prinzipien der *Analogie* und der *Reihe*. Denn die Verbindung zwischen zwei Organisationen beruht nicht auf identischen Elementen, sondern auf identischen Beziehungen zwischen Elementen, d.h.: auf zwischen ihnen bestehenden *Analogien*. Zwei Organisationen sind auf der Achse der Geschichte einander benachbart, wenn eine große Dichte von Analogien zwischen ihnen aufzuweisen ist. Alle diese Organisationen nun, ob benachbart oder nicht, sind, gerade in ihrer fundamentalen Unterschiedenheit und Diskontinuität, in Folgen oder *Reihen* verteilt, die der Linie der Zeit bzw. der Geschichte entsprechen.

Man sieht darin den wesentlichen Unterschied zur Bauart des klassischen Wissens. In der klassischen Epoche war die Ähnlichkeit Rand und primitiver Anfang des Wissens, während die Reihe das von ihm angestrebte Ziel war. Die Arbeit des Wissens bestand in einer methodischen Spaltung der ursprünglichen und irrtümlichen Ähnlichkeit und ihre Transformation in eine Reihenordnung der Repräsentationen. Jetzt hat sich dieses Verhältnis zwischen der Ähnlichkeit und der Reihe umgedreht. Die Analogie, die im vorklassischen Wissen des sechzehnten Jahrhunderts eine der vier Formen der Ähnlichkeit war (ohne allerdings den Begriff der Identität vorauszusetzen), ist jetzt das Prinzip der Reihenbildung geworden, da sie die Nachbarschaft von zwei Organisationen, sowie ihre zunehmende Entfernung definiert und somit ihre Verteilung auf der grundlegenden Reihe der Geschichte ermöglicht. Der Zusammenbruch des Raumes der universellen Ordnung am Ende des achtzehnten Jahrhunderts bedingt eine seltsame „Wiederkehr" der Ähnlichkeit als Prinzip und Mitte des Wissens. Das neue Wissen beruht auf einem neuen Zusammenhang zwischen der Ähnlichkeit und der Reihe.

Eine entscheidende Rolle spielt die Transformation des binären und universellen Vergleichs, der in der klassischen Epoche für die deduktive Verbindung einzelner Repräsentationen von grundlegender Bedeutung war. Der universelle Vergleich, dessen Medium das Zeichen war, wurde als Analyse eingesetzt und bezog sich auf zwei Repräsentationen, die im Band der anfänglichen und irrtümlichen Ähnlichkeit verfangenen waren. Die Ähnlichkeit selbst wurde damit gleichsam in Anführungszeichen gesetzt. Diese Analyse mit Hilfe des Zeichens – und, im engeren Sinne, des Diskurses – durchtrennte das Band der Ähnlichkeit,

7 OD: 271.
8 OD: 270.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unterschied also zwischen den „ähnlichen“ Repräsentationen und etablierte ein deduktives Band zwischen ihnen, womit sie sich in einer Reihenordnung neu positionierten.

Jetzt hingegen bezieht sich der Vergleich nicht auf zwei „ähnliche“ Repräsentationen: Er stellt keine Identität und keinen Unterschied zwischen zwei solchen Repräsentationen fest. Vielmehr bezieht er sich auf die *Relation* zwischen zwei Repräsentationen. Wenn der Vergleich zwei Relationen von Repräsentationen aus unterschiedlichen Organisationen (Sprachen, biologischen Organismen usw.) als identisch feststellt, dann handelt es sich um eine Analogie zwischen diesen Organisationen. Je analoger zwei Organisationen sind, umso näher sind sie sich auf der Zeitreihe, bei der die Nachbarschaft durch die Analogie definiert wird und die an die Stelle der Reihenordnung tritt.

Insgesamt läuft diese Transformation auf eine Umdrehung der Rangordnung zwischen Raum und Zeit hinaus. Im klassischen Zeitalter war der Raum fundamental, als der Raum jener Ordnung, die sich ausgehend von der Doppelung der Repräsentation entfaltete. Die Zeit war darin nichts Weiteres als die Bahn einer zufälligen Chronologie der Repräsentationen, die entweder durch kontingente äußere Kräfte (Krieg, Völkerwanderung, Übertragung von Ideen und Ideologien usw.) oder innere psychologische Kräfte (die psychologische Assoziation und die spontane Disposition der Einbildungskraft) gezogen wurde. Im neunzehnten Jahrhundert dagegen war die Zeit grundlegend: als die grundlegende Ordnung der Geschichte, die alles in Folgen und Gleichzeitigkeiten einteilte. Der Raum war dieser neuen und fundamentalen Ordnung der Geschichte äußerlich, als der Ort der Dinge in ihrer Dichte und ihrer eigenen nichtrepräsentierbaren Konsistenz. Aus der Hinterwelt dieses außergeschichtlichen und „metaphysischen“ Raums gaben sich die Dinge der Repräsentation und zeigten sich nur noch teilweise, in Bruchstücken. Der Zusammenbruch der Ordnung führte zu einer Umdrehung der epistemischen Rangordnung zwischen Raum und Zeit und zu einem Zusammenbruch der Repräsentation der Dinge. Die Zeit ist sozusagen aus ihrer Einbettung im Raum der Ordnung herausgefallen.

Statt dessen gibt die Zeitreihe der Geschichte „den analogen Organisationen *Raum*“[9], so wie in Kants Schematismuslehre das transzendentale Schema als transzendentale Zeitbestimmung (Zeitreihe, Zeitinhalt, Zeitordnung, Zeitinbegriff) und als Vermittlung zwischen Sinnlichkeit und Verstand gewissermaßen die Grundlage für die Anwendung der Kategorien, dass heißt, für das Ineinandergreifen von Begriff und Anschauung in der Erfahrung abgeben. Ebenfalls gibt die Zeitreihe der Geschichte (wobei die Geschichte nur der quantitativen Zeitbestimmung bei Kant entspricht) die Grundlage ab für die Zusammenfügung der Form der Analogie und der Funktion auf der einen Seite und der konkreten (historischen) Organisation auf der anderen.

9 OD: 271.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die fundamentale Rolle der klassischen Ordnung wird also von der *Geschichte* übernommen, entlang deren Achse die Organisationen auftauchen. Gleichzeitig mit der Umkehrung der Beziehung zwischen Ähnlichkeit und Reihe am Ende der klassischen Epoche hat sich also das Verhältnis zwischen Zeit und Ordnung umgedreht. Die Ordnung ist nicht mehr Folie und Hintergrund der chronologischen Bahnen. Die Ordnung ist in Organisationen auseinandergebrochen, die sich auf der Linie der geschichtlichen Reihe ansiedeln. Für das neue Wissen ist die Zeit der Geschichte fundamentaler als der Ordnungsraum. Damit ergibt sich eine seltsame Abwertung des Raums zugunsten der Zeit. „Während im klassischen Denken die Folge der Chronologien den im voraus vorhandenen und fundamentalen Raum eines Tableaus nur durchlief […], werden künftig die gleichzeitigen und gleichzeitig im Raum beobachtbaren Ähnlichkeiten nur die festgelegten und fixierten Formen einer Folge sein, die von Analogie zu Analogie vorwärts schreitet."[10]

Die lineare Progression der Geschichte tritt also an die Stelle der zerborstenen Ordnung und bildet die evidente Grundlage des neuen Wissens. „Die klassische Ordnung verteilte in einem permanenten Raum die nicht-quantitativen Identitäten und Unterschiede, die die Dinge trennten und vereinten. […] Seit dem neunzehnten Jahrhundert entfaltet die Geschichte in einer zeitlichen Serie die Analogien, die die unterschiedenen Organisationen einander annähern. Jene Geschichte wird ihre Gesetze allmählich der Produktionsanalyse, der Analyse der organisierten Wesen und schließlich der der linguistischen Gruppen auferlegen."[11] Geschichte und Ordnung sind somit grundunterschiedliche Modi der Verteilung diskursiver Fakten. „Die Geschichte *gibt* den analogen Organisationen *Raum*, so wie die Ordnung den Weg der Identitäten und der *abfolgenden* Unterschiede öffnete."[12]

Doch stellt die Geschichte nicht nur einen *Bruch* gegenüber der Ordnung und der ihr zugrundeliegenden Denkfigur der Repräsentation. Ebenso wie die Ordnung und ihre grundlegende Figur, die Repräsentation, ist die Geschichte *in sich gedoppelt*. Sie meldet sich zugleich an der empirischen Oberfläche der Verbindungsformen historischer Phänomene und in der ontologischen Tiefe ihrer Seinsweise. Sie ist nicht nur zu verstehen „als die Sammlung der De-facto-Folgen, so wie sie vielleicht festgestellt worden sind. Es handelt sich um die fundamentale Seinsweise der Empirizitäten, von wo aus sie bestätigt, festgesetzt, angeordnet und im Raum des Wissens für eventuelle Erkenntnisse und für mögliche Wissenschaften aufgeteilt worden sind. […] Die Geschichte ist die gelehrteste, informierteste, aufgeweckteste und von der Erinnerung vielleicht überfüllteste Fläche, sie ist aber gleichzeitig der Grund, von dem aus alle Wesen zu ihrer Existenz und zu ihrem unsicheren Aufleuchten gelangen."[13]

10 OD: 270-271.
11 OD: 271.
12 *Ibid.*
13 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zwischen den Doppeln der Geschichte, zwischen der Oberfläche ihrer Faktizität und dem Grund ihrer Seinsweise, finden sich die empirischen Phänomene des Wissens eingeklammert. „Wahrscheinlich hat sich deshalb die Geschichte so früh gemäß einer Doppeldeutigkeit, die man wahrscheinlich nicht meistern können wird, in eine empirische Wissenschaft der Ereignisse und diese radikale Seinsweise geteilt, die allen empirischen Wesen und auch jenen eigenartigen Wesen, die wir sind, ihr Schicksal vorschreibt.“[14] Die Doppelung der Geschichte bildet den Ort der Reflexion, ebenso wie die Doppelung der Ordnung im klassischen Zeitalter. Auch im klassischen Zeitalter konnte man die Ordnung einerseits „in einem konzertierten Wissen errichten, sie war aber auf fundamentale Weise der Raum, in dem jedes Wesen zur Kenntnis kam, und die klassische Metaphysik stellte sich genau in jene Distanz der Ordnung zur *Ordnung*, der Klassifizierung zur *Identität*, der natürlichen Wesen zur *Natur*, kurz: der Perzeption (oder Vorstellungskraft) der Menschen zum Verstehen und zum Willen Gottes. Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts wird sich in die Distanz der Geschichte zur *Geschichte*, der Ereignisse zum *Ursprung*, der Evolution zum ersten Zerreißen der Quelle, des Vergessens zur *Wiederkehr* stellen.“[15]

14 *Ibid.*
15 OD: 272.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kapitel 9: Konstitution der Sprache als Objekt: Geburt der vergleichenden Philologie

29. Einleitung

Wir haben gesehen, dass die Trübung der Repräsentation die klassische Episteme in ihren Grundlagen erschüttert und hinreicht, einen allgemeinen Zusammenbruch der klassischen Ordnung und eine begleitende *Krise der Synthese*[1] auszulösen. Gleichsam zur Rettung der *Möglichkeit* von Synthese überhaupt muss ein Ort außerhalb des Raums der Repräsentation auftauchen, ein in sich gespaltener Ort der Bedingungen der Erkenntnis einerseits und der objektiven Synthesen andererseits. Ohne diesen Ort gäbe es keine Möglichkeit der Synthese. Es gäbe weder die Möglichkeit der Zusammensetzung der Repräsentationen noch die damit einhergehende Konstitution des Wissens. Das Wissen würde gleichsam explodieren und in ein Chaos der unverbundenen Einzelrepräsentationen auseinander fallen.

Im klassischen Zeitalter bot der Diskurs einen solchen Ort der Synthese des Wissens. Die Repräsentationen konnten sich im Medium ihrer Doppelung, das heißt, im Medium des Zeichens und des Diskurses verbinden. Wurden die *einzelnen* Repräsentationen in ihrer Doppelung im Diskurs sichtbar, so offenbarten sie in der gleichen Bewegung ihres Sichtbarwerdens die wahre Ordnung ihrer Zusammensetzung. Bereits ihre Sichtbarkeit im Raum des Diskurses lieferte die Möglichkeit ihrer Synthese. Das Zeichen im Allgemeinen und der Diskurs im Besonderen leisteten damit sowohl eine Analyse als auch eine Synthese der Repräsentationen. Erst vermöge dieser Doppelleistung des Diskurses wurden die

1 Das wird beispielsweise von der Problematisierung der Synthese in Kants erster Kritik signalisiert. Das Evidente ist zum Problem geworden: *Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?* Diese transzendentalphilosophische Problematisierung der Synthese steht im direkten Gegensatz zum kartesischen Postulat der Analyse, das die Synthese nicht als erklärungsbedürftig behandelt, sondern als die evidente Hauptquelle des Irrtums im Bereich der menschlichen Erkenntnis. Denn in der kartesischen Wissenswelt bieten sich Repräsentationen dem menschlichen Geist in anfänglichen naturwüchsigen und irrtümlichen Synthesen, verstanden als Ähnlichkeitsverflechtungen, die vermittels der Analyse erst auseinandergetrennt werden müssen, damit ihre wahren Zusammensetzungen im Rahmen einer wahren Ordnung der Dinge sichtbar werden können. Näheres zur Kritik der Repräsentation und Problematisierung der Synthese beim frühen Kant im Kapitel 15 dieser Arbeit.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Repräsentationen in ihrer Identität wie ihrer Differenz, das heißt, ihrer Einbettung in eine *wahren* Ordnung sichtbar.

Mit der Trübung der Repräsentation ging der Legitimitätsgrund ihrer Synthese verlustig, so dass die Frage nach dem *quid iuris* von Repräsentation überhaupt auftauchen musste. Diese Legitimitätskrise der Synthese ergab sich aber ebenso sehr für die Doppelung der Repräsentation, die ja ihrerseits auch eine Repräsentation war. Auf der Grundlage einer getrübten Repräsentation ließen sich damit weder die Erkenntnisse noch die Zeichen verbinden.

Das impliziert, dass auch die Wörter sich nicht mehr zu Aussagen des Diskurses zusammensetzen konnten. Sie bedurften einer anderen Grundlage. Der neue Boden, auf dem die Synthese der Wörter stattfinden konnte, trat zunächst als die ‚Lateralität' der Flexion in Erscheinung. Darin lag der Boden einer neuen, objektiven, innersprachlichen, das heißt, rein grammatikalischen Konsistenz der Sprache, die nicht länger auf den repräsentativen Wert der Wörter angewiesen war. Ganz im Gegenteil: Die repräsentative Leistung des Diskurses setzte nunmehr ein ganzes objektives Gewebe aus innersprachlichen, rein grammatikalischen Beziehungen zwischen den Elementen der Sprache voraus. Die Repräsentation war nicht mehr grundlegend, sie war vielmehr zu einem Effekt der philologischen Bauart einer Sprache geworden.

Diese Transformation hatte weitreichende Konsequenzen für die Seinsweise der Sprache und, in Zusammenhang damit, für das Denken in der nachklassischen Moderne insgesamt. Für die Seinsweise der Sprache ergaben sich dabei zwei entscheidende Konsequenzen: (1) Die Sprache verwandelte sich in ein *Objekt* des wissenschaftlichen Denkens. (2) In einer kompensatorischen Bewegung und als archäologisch notwendiger Effekt ihres Objektwerdens verlor die Sprache die ontologische Einheit, die ihr in der Klassik zueigen war. Im vorliegenden Kapitel gehen wir der ersten dieser Konsequenzen nach. Im folgenden Kapitel wird die zweite Konsequenz, die ontologische Zerstreuung der Sprache, erörtert.

30. Die laterale Achse des Vergleichs

Ein unmittelbarer Effekt der Trübung der Repräsentation war der Rückzug des Seins aus dem Raum des klassischen Diskurses. Dieser Rückzug meldete sich als eine Abdichtung der vier Schwellen, an denen sich der klassische Diskurs mit dem Sein austauschte. Das erste Anzeichen dieser Abdichtung war das Auftauchen einer lateralen Achse, von der aus erst, im Rahmen einer neuen Philologie, der direkte Vergleich mehrerer gleichzeitig existierender Sprachen möglich wurde.

Gemäß der Sichtweise der Allgemeinen Grammatik wurden die Repräsentationen von jeder aktuellen Sprache anhand ihrer Nomen gerastert. Diese Nomen aber bildeten den Endpunkt ihrer historischen Derivation aus den ursprünglichen und keimhaft in ihnen angelegten Wurzeln, die ursprünglich, im Rahmen einer

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ursprache, die Repräsentationen zu bezeichnen vermochten: „In der *allgemeinen Grammatik* in ihrer reinsten Form waren alle Wörter einer Sprache Träger einer mehr oder weniger verborgenen Bedeutung, die mehr oder weniger abgeleitet war, deren primitiver Seinsgrund aber in einer anfänglichen Bezeichnung lag. Jegliche Sprache, sei sie auch noch so komplex, war in den ein für allemal durch die archaischen Schreie herbeigeführten Anfang gestellt."[2] Zwischen den aktuellen Nomen, die die Welt artikulierten und den ursprünglichen Bezeichnungen vermittelten die zufälligen und durch die rhetorischen Figuren geregelten Bahnen der Derivation. Damit ließ sich die Vielfalt der gegenwärtigen Sprachen erklären. Sie hatten alle einen gemeinsamen Ausgangspunkt: eine Ursprache aus lauter ursprünglichen Bezeichnungen, von der sie sich in Erwiderung auf kontingente außersprachlicher Ursachen abgestoßen hatten. Damit bildete die Ursprache die Grundlage oder Bedingung der Vergleichbarkeit aller aktuellen Sprachen.

Mit der Trübung der Repräsentation und dem Rückzug des Seins jedoch wird diese vertikale Beziehung zwischen der Artikulation und der ursprünglichen Bezeichnung von einer neuen Achse der Lateralität durchkreuzt. Auf dieser Achse ist die Möglichkeit eines neuen, direkten Vergleichs unter den aktuellen Sprachen gegeben, ohne die Notwendigkeit des Umweges über eine Ursprache. Auch die Wörter innerhalb einer Einzelsprache verbinden sich nicht mehr über ihre ursprüngliche Bedeutung (Repräsentation der Urwurzeln). Vor dem Blick der neuen vergleichenden Philologie können sie auf der Grundlage der lateralen Achse direkt miteinander in Verbindung treten. Gleichzeitig versperrt die laterale Beziehung den Blick sowohl auf den Ursprung der Sprache[3], als auch auf den

2 OD: 288.

3 Das erklärt, dass gegen Ende des klassischen Zeitalters das Thema vom Ursprung der Sprache zunächst aus der Reflexion über die Sprache verschwand. So schätzt Foucault die Erforschung des Ursprungs der Sprache ein als „eine Jahrhunderte lange traditionelle Forschung, die jedoch im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts in die Nähe des Deliriums gerückt ist. Ein symbolisches Datum für diesen Ausschluss könnte sein: der Tag, an dem die gelehrten Gesellschaften jedes der ursprünglichen Sprache gewidmete Andenken zurückgewiesen haben." [„Sept propos sur le septième ange ", Foucault (1970), DE II, Nr. 73: 13.] In diesem Zusammenhang ist Jürgen Trabants Auskunft zu erwähnen, dass das Thema erneut Mitte des neunzehnten Jahrhunderts auftaucht: „Durch Schellings Anregung steht das Thema des Sprachursprungs 1850 – achtzig Jahre nach dem Wettbewerb, aus dem Herders *Abhandlung Über den Ursprung der Sprache* (1770) hervorgegangen ist – noch einmal auf der Tagesordnung der Preußischen Akademie der Wissenschaften." [Trabant (1990): 94.] Das Wiedererscheinen dieses Topos ist aber nicht zu trennen vom Aufkommen eines neuartigen u. a. auf Humboldt zurückgehenden sprachtheoretischen Diskurses, den Siegfried Schmidt als „die vergessene Sprachphilosophie des 19. Jahrhunderts" (Georg Runze, Friedrich Max Müller, Gustav Gerber, Otto Gruppe u.a.) bezeichnet hat. [Siehe Schmidt (1968), Schmidt (Hg., 1971), Cloeren (Hg., 1971)] und der – wie später im Kapitel 13 dieser Arbeit erörtert wird – zur archäologischen ‚Umgebung' des frühnietzscheschen Schlüsseltextes *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* [Nietzsche (1873)] zu zählen ist. Beispielsweise nimmt Gustav Gerber im Kapitel „Vom Ursprung und vom Wesen der Sprache"

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorausentwurf ihres Endpunkts in Gestalt einer perfekten algebraischen Sprache[4]. Darin meldet sich die Trübung der Repräsentation und der Zusammenbruch der Repräsentation auf der Ebene der Sprache. An die Stelle der prinzipiellen *Einheit* des klassischen Diskurses, die auf die Grundfunktion der Repräsentation zurückging und sich in den Einzelsprachen als der gemeinsame Rückbezug auf eine Ursprache manifestierte, tritt eine *Vielheit* der Einzelsprachen, die erst auf Grund ihrer immanenten Grammatikalität die Dinge repräsentieren können, und, vermittels der selben immanenten Struktur, in einer historischen Verwandtschaft mit einander stehen.

Auch in der klassischen Epoche waren laterale Beziehungen unter den Sprachen in Form von Analogien unter ihnen bekannt. Aber diese wurden begriffen als eine bloße Fortwirkung der den Sprachen gemeinsamen Ursprache: „Die lateralen Ähnlichkeiten mit den anderen Sprachen – benachbarte Laute, die analoge Bedeutungen deckten – wurden nur vermerkt und gesammelt, um die vertikale Beziehung einer jeden mit jenen tiefen, versandeten, fast stummen Werten zu bestätigen.“[5] In den bekannten europäischen Sprache meldete sich die Flexion in Gestalt der diversen Konjugations- und Deklinationsendungen. Aber diese Endungen und ihre Analogien in benachbarten Sprachen wurden nicht auf imma-

seines Werkes *Die Sprache als Kunst* [Gerber (1871):123-135] den ganzen romantischen Diskurs (Tiedemann, Steinthal, Grimm, Max Müller, Göttling) über den Ursprung der Sprache seit den Tagen Herders und Humboldts auf und verzeichnet darin eine Verschiebung des Sprachursprungs von einem transzendenten und welthaften Grund in den transzendentalen Grund eines sprachlichen Kunsttriebs. Gemäß der Sprachauffassung, die sich in Gerbers Diskurs meldet, sowie der damit einhergehenden pessimistischen Erkenntnistheorie (die sich selbst weitgehend als eine Verlängerung der kantischen Kritik zu einer *Sprachkritik* versteht), ist der Ursprung der Sprache in einer anonymen Praxis der Übertragungen zu suchen. Demnach ist die Sprache *rhetorischen* Ursprungs, der erst unter dem Einsatz des (romantischen) Begriffs des Unbewussten artikulierbar wird, wie Philippe Lacoue-Labarthes anmerkt: „Das einzige Mittel also, den rhetorischen Ursprung der Sprache zu denken, besteht in der Mobilisierung des Begriffs des *Unbewußten*. […] Wenn also die Rhetorik der Ursprung der Sprache ist, dann […] deshalb, weil die Sprache das Erzeugnis eines unbewußten (künstlerischen) Instinktes ist.“ [Lacoue-Labarthe (1971): 87 f.] Gerber sucht also den Ursprung der Sprache nicht mehr im ursprünglichen Schrei und der ursprünglichen Bezeichnung der Allgemeinen Grammatik, vielmehr findet er diesen in der transzendentalen Instanz rhetorisch klassifizierbarer Übertragungshandlungen. [Mehr dazu im Kapitel 13, Abschnitt 33.] Der eben genannte Nietzschetext *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* markiert übrigens den vorläufigen Endpunkt einer mehrjährigen sprachtheoretischen Reflexion des jungen Nietzsche. Diese setzt ein mit der Niederschrift eines kurzen Fragments mit dem in unserem Zusammenhang nicht unbedeutenden Titel „Vom Ursprung der Sprache“ (1869) [Nietzsche (KGA), Bd. II.2: 185-188]. [Siehe dazu Ernst Behler (1994): 100.]

4 Die bruchlose Ordnung der Repräsentationen oder die *taxinomia* ist sowohl Ursprung als auch Ideal des klassischen Wissens. Sie ist „gleichzeitig seine ursprüngliche Möglichkeit und […] Endpunkt seiner Vollendung.“ [OD: 308.]

5 OD: 288.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nente Gesetze der Sprachen zurückgeführt, sondern auf die Repräsentation: „[…] die Flexionen wurden nur wegen ihres Repräsentationswertes analysiert, sei es nun, dass man sie als annexe Repräsentationen betrachtetet oder dass man in ihnen eine Weise sah, die Repräsentationen miteinander zu verbinden (so etwas wie eine zweite Wortstellung).“[6]

Die Geburt der neuen vergleichenden Philologie hingegen setzt damit ein, dass diese Flexionserscheinungen einem inneren „Mechanismus“ der Sprache zugeschrieben werden, „der nicht nur die Individualität jeder einzelnen, sondern auch die Ähnlichkeit mit den anderen bestimmt. Dieser Mechanismus als Träger von Identität und Unterschied, als Zeichen der Nachbarschaft, als Merkmal der Verwandtschaft wird zur Stütze der Geschichte werden. Durch ihn wird die Historizität sich in der Mächtigkeit des Sprechens selbst Zutritt verschaffen können.“[7]

Es handelt sich also bei dieser neuen Philologie nicht etwa um eine *Entdeckung* der Flexion als Faktum, sondern um ein neues Gewicht, das den Analogien beispielsweise unter den Konjugationsreihen beigemessen wird. Diese Analogien werden nicht über die ursprünglichen Wurzeln erklärt, vielmehr bilden sie eine immanente Struktur der Sprache. Im Unterschied zur Epoche der Allgemeinen Grammatik werden ab jetzt die Wurzeln nicht mehr als konstant angesehen und die Flexionen als variable Herleitungen aus ihrem archaischen Bestand. Vielmehr erscheinen die Wurzeln selbst als veränderlich und die Analogie unter den Flexionsreihen als konstant und ursprünglich: „Die Sanskritfolge *asmi*, *asi*, *asti*, *smas*, *stha*, *santi*, entspricht genau, aber durch die Flexionsanalogie, der lateinischen Reihe *sum*, *es, est*, *sumus*, *estis*, *sunt*.“[8]

Dieser neue prinzipielle Status der Lateralität der Flexion signalisiert zwar den Rückzug des Seins aus dem Raum des Diskurses. Doch wird damit keineswegs die Figur der Repräsentation beseitigt. In Frage steht dadurch nicht die Repräsentation als solche, weder die in ihr gegebenen Gegenstände, noch die Art der Gebung dieser Gegenstände, sondern „das Verhältnis der Repräsentation zu dem, was in ihr gegeben ist.“[9] Das Gegebene erschöpft sich nicht mehr im Gegenstand der Repräsentation. Zwischen dem (erkennbaren) Objekt der Repräsentation (kantisch gesprochen: *Erscheinung*) und dem (nicht erkennbaren) Seienden, das sich darin meldet (kantisch gesprochen: *Ding*) klafft ein bis dahin unbekannter Abgrund. In der klassischen Epoche funktionierte die Repräsentation als eine grundlegende Figur des Wissens: Ihr gegenüber hatte der Diskurs einen lediglich abgeleiteten Status.[10] Im neuen Diskurs über die Sprache verliert die Repräsentation lediglich ihre prinzipielle und definitorische Macht und erhält ihrerseits einen abgeleiteten Status: „Was die Definition einer Sprache gestattet,

6 OD: 289.
7 OD: 292.
8 OD: 289-290.
9 OD: 294.
10 Siehe Abschnitt 11 dieser Arbeit.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist nicht die Weise, wie sie die Repräsentationen repräsentiert, sondern eine bestimmte innere Architektur, eine bestimmte Weise, die Wörter selbst gemäß ihrer grammatikalischen Stellung zu modifizieren, die sie in Beziehung zueinander einnehmen […] In der Klassik hatten die Sprachen eine Grammatik, weil sie die Kraft der Repräsentation hatten. Jetzt repräsentieren sie von jener Grammatik her, die für sie gewissermaßen eine historische Kehrseite, ein inneres und notwendiges Volumen ist, dessen repräsentative Werte nur noch die äußere, schillernde und sichtbare Seite sind."[11]

31. Die Abdichtung der Schwellen des Diskurses

Im klassischen Zeitalter wird das ‚Wesen' der Sprache nicht im Ausgang vom Strukturgefüge ihrer Elemente definiert, sondern vom Akt ihres erkenntnispraktischen Einsatzes im Rahmen der ‚epistemischen Ideale' des klassischen Ordnungswissens. Deshalb ist der klassische Diskurs, insofern er als Einsatz der Sprachzeichen im Dienste der Doppelung und Ordnung der Repräsentation funktioniert, notwendigerweise und prinzipiell durchlässig für das Sein. Die Sprache öffnet sich dem Sein an allen vier Schwellen des Diskurses, die von den vier Theorien der Allgemeinen Grammatik bestimmt werden.

Diese Schwellen öffnen sich abwechselnd den zwei ontologischen Anteilen des Objekts der Repräsentation, das zum einen (a) ein *Seiendes* und zum anderen (b) ein *Wesensgehalt* ist.

(a) Zuerst öffnet sich die Sprache an der Schwelle des Verbs „sein". Das tut sie anhand der Funktion der Affirmation. An dieser Schwelle vermag die Sprache das von ihr Repräsentierte zu affirmieren, so dass das Objekt der Repräsentation mit dem Charakter eines *Seienden* ausgestattet wird. Mit der Affirmation repräsentiert die Sprache die Tatsache, dass das von ihr Repräsentierte ein *Seiendes* ist. Damit öffnet sich die Sprache dem Sein dieses Seienden. Erst anhand der Affirmation vermag die Erkenntnis im Medium des Diskurses eine *wahre* Erkenntnis zu sein. Indem aber die Sprache das seiende Objekt der Repräsentation affirmiert, verbinden sich ihre Elemente vermittels der Funktion der Attribution. Affirmation und Attribution sind die zwei Zwillingsfunktionen des Verbs. Aus der Offenheit der Sprache für das Sein des Seienden geht die syntaktische Synthese und Konsistenz ihrer Elemente hervor. Diese erste Schwelle der Offenheit der Sprache dem Sein gegenüber findet ihre Reflexion in der Theorie des Verbs.

(b) Die drei anderen Schwellen öffnen sich dem Repräsentierten als *Wesensgehalt*, der in sich identisch und von anderen Gehalten unterschieden ist. Es handelt sich hierbei um die drei Schwellen der Wurzeln, der Namen und der derivationellen Abweichung zwischen beiden im Element der Zeit. Hier öffnet sich die Sprache nicht dem Sein des Seienden im Objekt, sondern dem Sein des repräsen-

11 OD: 292-293.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tativen Gehalts des Objekts. *Erstens* öffnet sie sich diesem Sein anhand der ursprünglichen Bezeichnung, mit der ein Repräsentationsgehalt in seiner Identität bezeichnet wird, ohne dass es gleichzeitig affirmiert, das heißt, als ein *Seiendes* repräsentiert wäre. Diese Bezeichnungen sind keimhaft in den Nomen aller gegenwärtigen Sprachen als ihre eigentliche positive Bedeutung enthalten. Sie konstituieren eine verborgene und vom aktuellen Zustand einer Sprache überlagerte Schwelle, an der sich die Sprache auf eine ursprüngliche und unverfälschte Weise mit dem Sein des Gehalts der Repräsentation austauscht. Diese Schwelle findet sich in der Theorie der Designation reflektiert. *Zweitens* gibt es die gegenwärtige Bezeichnung, die in allen aktuellen Sprachen stattfindet. Darin werden die Dinge bezeichnet, indem sie von einander unterschieden und gerastert werden. Diese Art der Bezeichnung, die sich von der ursprünglichen unterscheidet, wird von den Namen geleistet, die in der gleichen Bewegung sich von einander unterscheiden und die Repräsentationen von einander trennen. Sie findet sich in der Theorie der Artikulation auseinandergelegt. Auch mit der Artikulation wird zwar ein Wesensgehalt bezeichnet und von anderen Inhalten unterschieden, aber damit wird keineswegs repräsentiert, dass dieser Inhalt ein *Seiendes* ist. Das wäre allein die Aufgabe des Verbs. *Drittens* gibt es die Reflexion über die Abweichung zwischen der ursprünglichen Bezeichnung und der aktuellen Artikulation, sowie über die Formen, in denen sich diese Abweichungen im Element der Zeit realisieren, das heißt: ihre durch kontingente außersprachliche Einflüsse bedingten Bahnen ziehen. Die Formen, in denen diese Abweichungen verfasst sind, sind die bekannten rhetorischen Figuren. Die allgemeine und räsonierende Grammatik dieser Abweichungen wird von der Theorie der Derivation geboten. An der Schwelle der Derivation öffnet sich die Sprache dem rhetorischen Spielraum der unterschiedlichen Bezeichnungsweisen. Innerhalb dieses Spielraums kann die Sprache heute die Dinge anders repräsentieren als in ihrer ursprünglichen und adamitischen Ordnung der Bezeichnungen.

Indem also die Sprache zugleich das Repräsentierte und die Repräsentation sichtbar macht, öffnet sie sich erstens dem Sein des Seienden, das repräsentiert wird. Das tut sie anhand des *Verbs*. Zweitens öffnet sie sich dem Sein des Inhalts des Repräsentierten auf ursprüngliche und identifizierende Weise. Das tut sie anhand der *Designation*. Drittens öffnet sie sich dem Sein des Inhalts auf aktuelle und unterscheidende Weise. Das tut sie anhand der *Nomen* und ihrer Funktion der *Artikulation*. Schließlich öffnet sie sich dem „tropologischen Spielraum" der Abweichungen zwischen den ursprünglichen und den aktuellen Weisen der Offenheit der Sprache gegenüber dem Sein des Inhalts. Das tut sie anhand der Figuren der *Derivation*. Diesen vier Schwellen entsprechen die vier Theorien der Allgemeinen Grammatik: die Theorie des Verbs, die Theorie der Designation, die Theorie der Artikulation, und die Theorie der Derivation.

Im Zuge der Trübung der Repräsentation am Ende des klassischen Zeitalters zieht sich das repräsentierbare Sein von der Sprache zurück und die Sprache verschließt sich diesem Sein an allen ihren vier Schwellen. Indem sie sich aber ver-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schließt, verwandelt sie sich in ein in sich verschlossenes *Objekt* der Repräsentation. Damit verändert sich der Charakter der klassischen Theorien der Grammatik und der Rhetorik, sowie die Natur der vier Schwellen bzw. ontologischen Dimensionen der Sprache, die in diesen Theorien angesprochen werden. Indem die Figur der Repräsentation ihre Transparenz verliert, indem die von der Repräsentation geregelte Verbindung zwischen der Sprache und dem Sein unterbrochen wird, wird die Sprache selbst zum Objekt: (1) zum Objekt einer neuartigen – vergleichenden und beschreibenden, nicht räsonierenden oder deduzierenden – Sprachtheorie und (b) zu einem Objekt mit vier Dimensionen, die aber nicht auf Funktionen wie Affirmation, Artikulation, Designation, Derivation zurückgehen, die im klassischen Zeitalter alle der Grundfunktion der Repräsentation selbst entsprangen und folglich auf das Sein bezogen waren, sondern auf interne grammatikalische Beziehungen der Sprache.

31.1 Abdichtung der Schwelle des Verbs

Im klassischen Zeitalter weist das Verb „sein“ zwei unterschiedliche Leistungen auf: (a) die Öffnung der Sprache gegenüber dem Sein des Seienden (Affirmation) und (b) die Synthese der Wörter zum grammatikalischen Satz (Attribution). Zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts führten der Rückzug des Seins, die Abdichtung der Schwelle des Verbs und die daraus hervorgehende Krise der Synthese zu einer neuartigen Frage nach der Quelle der Einheit und Identität konkreter einzelner Sprachen. In der Zeit der Allgemeinen Grammatik waren die Kontiguitätskräfte zwischen Wörtern und die syntaktische Einheit der Satzteile von der Funktion der Affirmation bedingt, die das Verb ausübte, indem es das Objekt der Repräsentation als ein Seiendes setzte. Ein erster sichtbarer Effekt der Trübung der Repräsentation war die Frage nach den Kräften, die nun die Sprache im Innersten zusammenhielt. Diese Frage wurde von einem völlig veränderten philologischen Denken gestellt. Die Abdichtung der Schwelle des Verbs löste eine neuartige Suche nach der Quelle der Synthese der Satzteile *innerhalb der Sprache* aus. Die Aufdeckung dieser der Sprache internen synthetischen Kräfte bedeutete eine Neubestimmung des neuen *objektiven* Wesens der Sprache.

Deshalb lief die Bestimmung der unterschiedlichen Typen der internen Kontiguitätskräfte der Sprachen auf eine Kategorisierung der Sprachtypen hinaus. Schlegel identifizierte beispielsweise zwei verschiedene Typen von Synthese oder Verbindung der Satzteile unter einander und unterschied damit zwei empirische Grundkategorien der Sprachen. Einerseits zeigten sich Sprachen wie das Chinesische, deren Elemente durch äußere Anfügung mit einander in Verbindung traten, so dass diese Sprachen aus mechanisch gebildeten Häufungen oder Aggregaten bestanden. Andererseits zeigten sich Sprachen wie das Sanskrit, deren Teile sich über die innere Biegung oder Flexion der Silben und Wurzeln in Verbindung traten. Zwischen diesen beiden Extremen erstreckte sich der Gesamtbereich aller anderen Sprachen, die unterschiedliche Mischformen der Verbin-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dungsarten durch Aggregatsbildung oder Flexion darstellten. Auch wenn dieser konkrete klassifikatorische Befund unter den neuen Philologen wie Bopp und Schlegel umstritten war, war entscheidend, dass es nicht die Repräsentationsleistung des Verbs war, die den Unterschied im inneren Bau und der Leistungskraft einzelner Sprachen legitimierte. Die neue Quelle der objektiven Synthese der Sprachen war die irreduzible innere Grammatikalität der Sprachen. Die materielle Einheit von Sprachen „hat ihre eigenen Prinzipien, die in den verschiedenen Sprachen sich unterscheiden: die grammatische Komposition besitzt Regelmäßigkeiten, die für die Bedeutung des Diskurses nicht transparent sind. Da nun die Bedeutung fast vollständig von einer Sprache in eine andere übergehen kann, sind es diese Regelmäßigkeiten, die die Individualität einer Sprache zu definieren gestatten. Jede hat einen autonomen grammatischen Raum.“[12]

Es handelt sich um eine Epoche, in der die Synthese keine evidente Dimension der Dinge mehr darstellt. In der Sphäre der empirischen Objekte bedarf die Synthese ebenso sehr der Rechtfertigung wie in derjenigen des Erkenntnisgegenstandes im Allgemeinen. Während Kants Analytik den transzendentalen Vorgang der Synthese des Erkenntnisgegenstandes einer neuartigen Reflexion zugänglich macht, unternimmt die vergleichende Philologie von Schlegel, Bopp, Grimm eine Freilegung des Vorgangs der Synthese der Sprachen aus ihrem losen Material – „bestehend aus Nomen, Verben, Wörtern im allgemeinen, aber auch aus Silben und Lauten“[13] – zu einem dichten und wissenschaftlich erfassbaren Objekt. Die Art und Weise der Tätigkeit, in der die Sprachen ihre Elemente verbinden, konstituiert ihre essentielle Grammatikalität und liefert die Bedingung ihrer Objektivität, wie auch ihrer nicht mehr evidenten oder grundlegenden Funktion der Repräsentation.

31.2 Abdichtung der Schwelle der Artikulation

Die Synthese der sprachlichen Elemente setzt natürlich voraus, dass diese Elemente unter einander verschieden sind. Woher aber kommen die Unterschiede beispielsweise zwischen den Substantiven und den Adjektiven, nach welchen Kriterien werden diese Unterschiede bestimmt? Im klassischen Zeitalter geht der Unterschied zwischen den Nomen und den Adjektiven auf denjenigen zwischen der repräsentierten Substanz und seinen Akzidenzien. Im gleichen Akt gliedert der Diskurs die Repräsentationen, die sich ihm bieten, und seine eigenen Elemente, die Wörter, die die Repräsentationen repräsentieren. Dennoch kann dasselbe Feld der Repräsentationen von den unterschiedlichen Sprachen unterschiedlich gegliedert werden. Entscheidend ist, dass das Prinzip der Artikulation der Satzteile in allen Sprachen die Funktion der Repräsentation ist, vermittels dessen die Sprache die Repräsentationen zu repräsentieren vermag. Vor dem reflexiven

12 OD: 345.
13 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Blick der Allgemeinen Grammatik gliedern sich die Sprachen auf dieselbe Weise, auf die sie die Repräsentationen gliedern. „Die Elemente des Satzes haben untereinander Beziehungen, die mit denen der Repräsentation identische sind. Aber diese Identität wird nicht Punkt für Punkt gesichert, so dass jede Substanz durch ein Substantiv und alles Akzidentelle durch ein Adjektiv bezeichnet wäre. Es handelt sich um eine globale und natürliche Identität. Der Satz *ist* eine Repräsentation. Er gliedert sich auf die gleiche Weise wie diese, aber er vermag die Repräsentation auf die eine oder die andere Weise zu gliedern, die er in Diskurs transformiert. Er ist in sich eine Repräsentation, die eine andere gliedert, mit der Möglichkeit einer Verschiebung, die gleichzeitig die Freiheit des Diskurses und den Unterschied der Sprachen bildet." Diese Entsprechung zwischen der Gliederung der Satzteile und der Gliederung der Repräsentationen in der Ordnung ihres Zusammenhangs rührt daher, dass die Sprache kein eigenes Wesen hat. Die Wörter, aus denen der Diskurs besteht, sind ebenso Repräsentationen wie das, was sie repräsentieren. Und die Buchstaben, aus denen die Wörter bestehen, sind ebenfalls nichts anderes als Repräsentationen jenes animalischen Schreis, der die ursprüngliche Schwelle von Sprache überhaupt markiert. Erst ab dieser ersten Repräsentation des ursprünglichen Geräusches durch die Buchstaben kann von so etwas wie Sprache die Rede sein. Für die Allgemeine Grammatik entstand die Sprache, „als das Geräusch des Mundes oder der Lippen zum Buchstaben geworden war […]"[14] Die Ur-Repräsentation mit Hilfe der Buchstaben artikuliert zugleich den animalischen Schrei in distinkte Laute und das von ihm Repräsentierte in distinkte Einzelrepräsentationen. An der Schwelle der Artikulation öffnet sich also die Sprache dem Gehalt der Repräsentation in seiner Differenz gegenüber anderen Gehalten.

Doch im neunzehnten Jahrhundert erscheint die ursprünglichen Gestalt von Sprache nicht mehr als buchstabenartige Repräsentation des animalischen Schreis. Vielmehr liegt Sprache vor, „wenn diese Geräusche in einer Folge von distinkten *Lauten* gegliedert und geteilt sind. Das ganze Sein der Sprache ist jetzt lautlich. […] Die Sprache ist nicht mehr so sehr jenes mehr oder weniger entfernte, ähnliche und arbiträre Zeichen, für das die Logik von Port-Royal als unmittelbares und evidentes Modell das Portrait eines Menschen oder einer geographischen Karte vorschlug. Sie hat eine vibrierende Natur angenommen, die sie vom sichtbaren Zeichen löst, um sie der Musiknote anzunähern. […] Im neunzehnten Jahnhundert beginnt also eine Analyse, die die Sprache als eine Gesamtheit von Lauten behandelt, befreit von den Buchstaben, die sie transkribieren können."[15] Doch die Gliederung dieser Laute in Lautklassen geschieht nicht im Ausgang etwa von ihrem Repräsentationswert, sondern gemäß internen Prinzipien der Lautverschiebung und der Kontiguität. Sie werden nach ihrem phonetischen Wesen klassifiziert; ihre Schwankungen sind festgelegt durch den Platz, den sie – als

14 OD: 348.
15 OD: 349.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Endsilbe oder Wurzel – im Wort einnehmen; durch ihre historischen Transformationen hindurch erscheint die Beständigkeit ihres Entstehungsortes im mündlichen Raum der Lautproduktion: „Grimm hat so eine Tafel der Entsprechungen für die Labiale, Dentale und Gutturale zwischen dem Griechischen, dem Gotischen und dem Hochdeutschen aufgestellt: das *p*, *b*, und *f* der Griechen werden entsprechend *f*, *p*, *b* im Gotischen und *b* oder *v*, *f* und *p* im Hochdeutschen; *t*, *d*, *th* im Griechischen werden im Gotischen *th*, *t*, *d* und im Hochdeutschen *d*, *z*, *t*."[16] Folglich ergibt sich die Geschichte der Sprache nicht, wie in der klassischen Epoche, aus außersprachlichen Faktoren, sondern aus der wiederholbaren Konstanz der Entsprechungen ihrer Laute vor und nach einer Transformation. „Durch diese Gesamtheit von Beziehungen sind die Wege der Geschichte vorgeschrieben. Und statt dass die Sprachen dem äußeren Maß, diesen Dingen der menschlichen Geschichte unterliegen, die für das klassischen Denken ihre Veränderungen erklären mussten, besitzen sie selbst ein Evolutionsprinzip. Hier wie dort fixiert die ‚Anatomie' das Schicksal."[17] Seit der Trübung der Repräsentation wird die Artikulation der Elemente der Sprache, allen voran der lautlichen, von sprachinternen, phonetischen Prinzipien geregelt. Diese Prinzipien sind unabhängig von der Funktion der Repräsentation. Sie sind dem eventuellen Repräsentationswert der sprachlichen Elemente vorgängig.

31.3 Abdichtung der Schwelle der Wurzeln

Im klassischen Zeitalter war die Wurzel ein Bedeutungskern. Sie war eine Kreuzung zwischen zwei Reihen von Konstanten: den *Buchstaben* (Repräsentationen der Laute der Urschreie) und den von ihnen repräsentierten *Bedeutungen* (Gruppen von benachbarten Bedeutungen unter einem allgemeinen Thema). Das Mittelglied beider Konstantenreihe waren die Schreie, aus denen die ‚Ursprache' bestand. Die Urschreie waren jedoch keine Repräsentationen, sondern eher Wirkungen und Fortsetzungen jener sinnlichen Repräsentationen, die als ihre Ursachen und Anlässe funktionierten. Deshalb war ihre Ansammlung – die sogenannte ‚Ursprache' – noch keine Sprache im strengen Sinne. Zudem bestanden die Urschreie nicht aus distinkten Lauten. Sie wurden erst auf Grund ihrer Repräsentation durch die Buchstaben unterscheidbar. Deshalb waren die Schreie keine distinkten und unveränderlichen Laute, sondern unendlich veränderlichen Laute. Der Vorgang der Isolierung der Wurzeln lief also unweigerlich über eine ‚Ursprache', die keine Sprache war, sowie ihre Schreie, die unbegrenzt veränderliche Laute waren. Deshalb war die Wurzeln zwar eine Kreuzung zwischen den genannten Konstantenreihen, dennoch war sie Veränderungen ausgesetzt, die von keinen unveränderlichen phonetischen Gesetzen geregelt waren.

16 OD: 350.
17 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mit der Geburt der neuen vergleichenden Philologie war die Wurzel nicht in erster Linie Repräsentation von Repräsentationen mit Hilfe der Buchstaben, sondern Zusammensetzung eines Lautmaterials. Sie war nicht wesentlich ein Name, verstanden als wurzelhafte Repräsentation des repräsentierten Objekts, sondern eine materielle Mischung aus Lauten. Folglich waren die Wurzeln im Rahmen ihrer begrenzten und bestimmbaren Lautveränderungen konstante und identifizierbare Bedeutungselemente der Sprache. Die Etymologie bedurfte nicht mehr des Rekurses über eine ‚Ursprache'. Sie leitete lediglich die Wörter am Leitfaden der neu entdeckten Gesetze der Lautveränderung aus den in ihnen keimhaft angelegten Wurzeln her.

Die Verbwurzeln konnten beispielsweise als lautmaterielle Mischungen aus den Konjugationsformen des Verbs „sein" und Adjektivwurzeln hervorgehen. Wegen dieser materiellen Zusammensetzung bedarf die Wurzel nicht mehr der Anhängung des Verbs *sein* und damit auch der Hinzuziehung der Funktion der Affirmation. Sie besitzt selber eine Verbalbedeutung. „Die Wurzeln der Verben bezeichnen […] ursprünglich keine ‚Sachen', sondern Handlungen, Prozesse, Verlangen, Willen; und da sie bestimmte aus dem Verb *sein* und den Personalpronomen hervorgegangene Endungen erhalten, werden sie für Konjugationen empfänglich, während sie, wenn sie andere, ihrerseits modifizierbare Suffixe erhalten, zu Nomina werden, die der Deklination fähig sind."[18]

Gemäß der neuen Philologie sind also die Wesenswörter der Sprache nicht mehr die Namen, sondern die Verben, als „das erstrangige Element der Sprache, von dem aus sie sich entwickeln kann."[19] Somit ist die Sprache „nicht mehr ein System von Repräsentationen, das die Kraft hat, andere Repräsentationen zu zerlegen und zu rekomponieren. Sie bezeichnet in ihren konstantesten Wurzeln Handlungen, Zustände, Willen. Eher als das, was man sieht, bedeutet sie im Ursprung das, was man tut oder was man erleidet."[20] Die Sprache ist nicht mehr Repräsentation eines Objekts, sondern eher Ausdruck eines Willens und eines Subjekts. Sie offenbart und übersetzt „das fundamentale Wollen der Sprechenden."[21] Sie zeigt nicht ein bestimmtes Erkenntnisniveau an, sondern den besonderen „Geist eines Volkes"[22], weshalb die geschichtlichen Veränderungen der Sprache nicht in den oberen Schichten einer Gesellschaft – bei den Gelehrten, Reisenden, Händlern, Kriegern – stattfinden, sondern in der Tiefe des Volkswillens.

Die Abdichtung der Schwelle der Wurzeln gegenüber dem Objekt der Repräsentation geht einher mit einer gleichzeitigen Öffnung der Wurzeln gleichsam ‚rückwärts' zum Willen und zum Subjekt des Sprechens, womit der neuen Theorie der Wurzeln eine irreduzible politische Dimension zukommt. „Die Sprache ist nicht mehr mit der Kenntnis der Dinge verbunden, sondern mit der Freiheit der

18 OD: 353.
19 *Ibid.*
20 *Ibid.*
21 OD: 354.
22 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Menschen. […] In dem Augenblick, in dem man die immanenten Gesetze der Grammatik definiert, knüpft man eine tiefe Verwandtschaft zwischen der Sprache und dem freien Schicksal der Menschen. Während des neunzehnten Jahrhunderts hat die Philologie stets tiefe politische Resonanz.“[23]

31.4 Abdichtung der Schwelle der Derivation

Zu den immer wiederkehrenden Problemen des Nachdenkens über Sprache gehört die Frage nach dem Vermögen der Sprache, Wirklichkeit wahrhaftig zu offenbaren. Mit dieser Frage aber wird die Reflexion über Sprache unweigerlich mit dem Problem der Vielfalt von Sprachen konfrontiert. Wenn es eine einzige Wirklichkeit gibt und eine einzige die Wirklichkeit erkennende menschliche Vernunft, wie kann es dann verschiedene Sprachen geben?

Im klassischen Zeitalter hat man diese Frage mit dem Hinweis auf die allen Sprachen gemeinsame Grundlage der Repräsentation beantwortet. Die Analyse führt auf diese Grundlage auf zwei verschiedenen Wegen. Einerseits beziehen sich alle Sprachen entlang einer vertikalen Achse auf die *eine* ursprüngliche Sprache aus Wurzeln, die alle ursprünglichen Bezeichnungen von Repräsentationen sind. Am Ursprung der Sprachen bietet die Figur der Repräsentation ein gemeinsames Fundament. Andererseits aber verbinden sich alle Sprachen der Gegenwart entlang einer lateralen Achse, die über ein gemeinsames Zwischenglied führt. Dies wird gebildet von der ihnen gemeinsamen Aufgabe der Artikulation aller Repräsentationen, die sich spontan dem menschlichen Geist bieten. Die Vielheit der Sprachen verweist also auf die wesentliche ontologische Einheit des Diskurses über die vertikale Verbindung mit den ursprünglichen Bezeichnungen und die laterale Verbindung mit der Funktion der jeweiligen aktuellen Rasterung der Repräsentationen. Beide Verbindungswege führen über die Figur der Repräsentation und ihre Transparenz und Offenheit für das Sein. Die Repräsentation repräsentiert die Objekte und die Sprachen repräsentieren die Repräsentation.

Doch, seit dem Ende des klassischen Zeitalters, ragt auf beiden Wegen des Sprachenvergleichs das Hindernis der getrübten Repräsentation. Da dieses Hindernis prinzipiell und irrreduzibel ist, sind die Sprachen nicht mehr über die Figur der Repräsentation vergleichbar. Sie bieten sich einem neuartigen und direkten Vergleich über ihre phonetische Materialität, die konstanten Gesetze der Flexion und die regulierte Variabilität ihrer Wurzeln. Mit dem Verlust der Repräsentation als Fundament des Vergleichs, verliert der Vergleich ihren universellen Charakter. Nicht mehr sind alle Sprachen vermittels der Funktion der Repräsentation einander verwandt. Vielmehr gehört jede Sprache einer begrenzten Gruppe oder Familie von Sprachen an, die alle den gleichen internen grammatikalischen Gesetzen folgen. „Die Ähnlichkeit [einer Sprachen mit den anderen Sprachen

23 OD: 354-355.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer Familie]“ – zitiert Foucault Schlegel – „liegt nicht bloß in einer großen Anzahl von Wurzeln, die sie mit ihnen gemein hat, sondern sie erstreckt sich bis in die innerste Structur und Grammatik.“[24] An die stelle der universelle Kontinuität, von der die klassische Ordnung der Sprachen durchzogen war, tritt die wesentliche Diskontinuität zwischen Sprachfamilien wie die indo-europäischen und die semitischen Sprachen. Die interne grammatikalische Struktur, die eine neue Basis für den Vergleich unter Sprachen bietet, enthält auch gewisse Evolutions- und Verschiebungsgesetze, von denen die historischen Veränderungen einer Sprache geregelt werden. Wie jeder lebendige Organismus vermag auch eine Sprache aus der Tiefe ihres eigenen inneren Lebens und gemäß den Regeln ihrer grammatikalischen Art zu altern. Zwischen den Wurzeln und den aktuellen Formen einer Sprache regiert einer endliche Zahl bestimmbarer Transformationsgesetze. Dagegen gingen im klassischen Zeitalter die historischen Veränderungen von Sprachen nicht auf interne Evolutions- oder Transformationsregeln zurück, sondern auf außersprachliche Faktoren wie Krieg und Handel. Zwei Sprachen waren ähnlich, entweder weil sie der gemeinsamen primitiven Sprache aus Wurzeln entstammten oder weil sich die eine durch die Einwirkung äußerer Ereignisse aus der anderen herleitete. In der Epoche der vergleichenden Philologie dagegen trat an die Stelle der primitiven und universellen Wurzelsprache eine Muttersprache oder eine Mutterstruktur, aus der eine begrenzte Sprachfamilie hervorgeht.

„Indem man die Sprache von dem trennte, was sie repräsentierte, ließ man sie gewiß zum ersten Mal in ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit erscheinen, und sofort gelobte man sich, dass man sie nur noch in der Geschichte erfassen könne.“[25] Der Bruch zwischen Sprache und Repräsentation – die doppelte Unterbrechung der Verbindung mit den ursprünglichen Bezeichnungen und der Artikulation – lässt die Geschichtlichkeit als eine konstitutive Dimension von Sprache auftauchen. Die Offenheit der Sprache gegenüber der Repräsentation und damit auch den außersprachlichen Ereignissen transformiert grundlegend die spezifische Geschichtlichkeit von Sprachen. Die neue Philologie löst „die Beziehungen [auf] […], die der Grammatiker zwischen der Sprache und *äußerer* Geschichte errichtet hatte, um eine *innere* Geschichte zu definieren.“ (359) Die Abdichtung der Schwelle der Derivation, an der im klassischen Zeitalter die aktuellen Sprachen als Herleitungen aus der Sprache der Urwurzeln in Erscheinung traten, führt zur Konstitution des entscheidenden Befunds der neuen Philologie. Unter dem Blick dieser Philologie konnte die historische und strukturelle Verwandtschaft unter den zu Objekten geronnenen Sprachen sichtbar werden.

24 OD: 355.
25 OD: 358.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kapitel 10: Die Zerstreuung der Sprache

32. Die Sprache als Objekt und Erkenntnishindernis

Die Abdichtung der vier Schwellen des klassischen Diskurses führt dazu, dass die Sprache für das Sein nicht mehr durchlässig ist. Damit wird sie zum opaken Objekt und gegenständlichen Korrelat einer neuen philologischen Wissenschaft. „Vom neunzehnten Jahrhundert an verschließt sich die Sprache, erhält sie ihr eigene Mächtigkeit, entfaltet sie eine Geschichte, Gesetze und eine Objektivität, die nur ihr gehören.“[1] Anstelle der reflexiven Durchsichtigkeit des klassischen Diskurses meldet sich die undurchdringliche empirische Tiefe des Objekts einer neukonstituierten Philologie. Nicht anders als jedes andere Objekt der Wissenschaften, kann man von nun an die Sprache auf die spezifischen Gesetze einer objektiven Synthese zurückführen, das heißt: sie im Verlauf eines unbeendbaren philologischen Erkenntnisprozesses aus ihren historisch wandelbaren und zu internen grammatikalischen Systemen verketteten Regeln herleiten, die die philologische Essenz einer jeden einzelnen Sprache abgeben.

Seit dieser grundlegenden Transformation in ihrem ontologischen Status bietet sich die Sprache auf evidente Weise der nichtreflexiven und objektiven Erkenntnis der Philologie. Damit aber ist sie „ein Erkenntnisgegenstand unter anderen geworden: neben den Lebewesen, neben Reichtümern und Wert, neben der Geschichte der Ereignisse und der Menschen. Sie hängt vielleicht von besonderen Begriffen ab, aber die Analysen, die sie betreffen, sind in der gleichen Ebene verwurzelt wie alle die, die die empirischen Erkenntnisse betreffen.“[2] Daraus ergibt sich eine für das anthropologistische Denken charakteristische Einebnung jener ontologischen Abhebung der Sprache gegenüber allen Erkenntnisgegenständen, die im klassischen Zeitalter die grammatikalische Reflexion in die Nähe der Logik geraten ließ. „Jene Überhöhung, die der *allgemeinen Grammatik* gestattete, gleichzeitig *Logik* zu sein und sich mit ihr zu überschneiden, wird künftig zurückgeschraubt sein. Die Sprache zu erkennen heißt nicht mehr, sich der Erkenntnis selbst möglichst stark zu nähern, sondern heißt lediglich, die Metho-

1 OD: 360.
2 OD: 360-361.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den des Wissens im allgemeinen auf ein besonderes Gebiet der Objektivität anzuwenden.“[3]

Diese Einebnung des ontologischen Status der Sprache bringt spezifische erkenntnistheoretische Probleme mit sich, deren Bewältigung notwendigerweise zu einer Zerstreuung oder Vervielfachung – genauer: einer Ver*vier*fachung – der Seinsweise der Sprache führt.

Um die archäologische ‚Logik‘ dieser Zerstreuung nachzeichnen zu können, ziehen wir das Schema des klassischen Beziehungsgeflechts aus Foucaults Einleitung[4] in die *Grammaire Générale* von Antoine Arnauld und Claude Lancelot[5] erneut in Betracht.

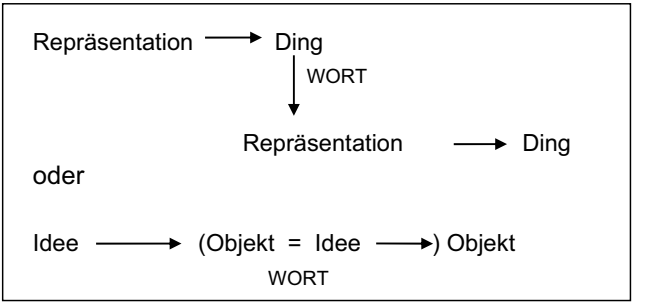

Abbildung 8: Zeichen als Doppelung der Repräsentation[6]

Im klassischen Zeitalter taucht das Wort und mit ihr die Sprache gleichsam am Scharnier zwischen zwei Ideen auf. Das Wort ist zugleich Objekt einer Idee und Idee, durch das ein Objekt sichtbar wird. Es ist Objekt und Idee, Repräsentiertes und Repräsentierendes in einem. Dieses Doppelgesicht des Wortes entspricht der epistemischen Disposition des klassischen Denkens, der zufolge das Zeichen erst als eine konstitutive Doppelung der Repräsentation die Welt der Repräsentationen zu ordnen vermag.

Das ändert sich, sobald sich die Schwellen der Sprache abdichten und die Sprache zum Objekt der neuen Philologie wird. Im gleichen Maße, in dem das Wort nicht mehr Repräsentation im grundlegenden Sinne ist, ist die Philologie nicht mehr Reflexion im engeren Sinne. Damit fehlt der neuen Philologie, was der Allgemeinen Grammatik eigen war: die Nähe zur Logik und damit auch zur Philosophie als Erster Wissenschaft. Weil die Sprache zu einem Objekt unter anderen geworden ist, erscheint die vergleichende Philologie fortan als eine Wissenschaft unter anderen.

---

3 OD: 361.

4 Siehe „Einleitung“, Foucault (1969), *Schriften I,* Nr. 60: 932-957/„Introduction“, DE I: 736-739, was im Kapitel 5 Abschnitt 11 der vorliegenden Arbeit bereits besprochen wurde.

5 Arnauld/Lancelot (1676).

6 „Einleitung“, Foucault (1969), *Schriften I,* Nr. 60: 946 (modifiziert).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Nivellierung der Sprache zu einem beliebigen Gegenstand des Wissens und der Philologie zu einer Wissensform, die nicht mehr grundlegend ist, sondern den Charakter einer positiven Wissenschaft hat, artikuliert sich im oben schematisierten Funktionsgefüge des klassischen Zeichens als eine grundlegende Störung. Die Sprache ist nicht mehr Diskurs im klassischen Sinne, das heißt: Analyse der Repräsentationen im Element der Zeit. Sie ist nicht mehr die vollkommen transparente Doppelung der Repräsentation, die sich in der Zeit vollzieht und die Repräsentationen von ihren ursprünglichen Verflechtungen in falschen Ähnlichkeiten in die wahre Ordnung der Identitäten und Differenzen überführt. Als ein Objekt unter anderen hat sie nun selbst ein dunkles und undurchsichtiges Wesen, das sich der erschöpfenden Repräsentation widersetzt. Zu ihrer klassischen Rolle, die Objekte des Wissens zu scheiden, ordnen und sichtbar zu machen, kommt also erschwerend hinzu, dass sie, aufgrund ihrer neuartigen objektiven Besonderung und Undurchsichtigkeit, sich selbst im Wege steht und den Blick auf die Objekte verhindert. Als das Medium, das dem Subjekt der Erkenntnis die Objekte vermitteln soll, ist die Sprache selbst zum besonderen Objekt einer besonderen Erkenntnisform geworden, dem folglich die Neutralität und das spezifische Niveau eines Mediums nicht mehr zukommen können.

33. Die Sprache als Form und Ausdruck

Diese erkenntnishindernde Undurchsichtigkeit der Objekt gewordenen Sprache wird aber keineswegs dadurch beseitigt, dass sie selbst von der philologischen Wissenschaft unter die Lupe genommen und in ihre historischen und grammatischen Elemente zerlegt wird. Im Rahmen ihres *konkreten Gebrauchs* taucht die Sprache „stets […] wieder beim erkennenden Subjekt auf, sobald es sich für dieses um die Aussage dessen handelt, was es weiß.“[7] Was aber das Subjekt weiß, gehört entweder zur Ebene der Erkenntnis*objekte* oder derjenigen des expressiven *Subjekts*, im Extremfall also zum Bereich der empirischen Wesenheiten oder demjenigen der transzendentalen Leistungen. Im Hinblick auf die Objekte des Wissens erscheint die Sprache als eine opake philologische Wesenheit, die den Blick auf die Erkenntnisgegenstände verhindert. Im Hinblick auf das Subjekt der Erkenntnis erscheint diese Objekt gewordene Sprache als eine eigentümliche (ideologische) Verschleierung der sinnstiftenden Leistung des Subjekts. Deshalb muss die Sprache in beiderlei Hinsichten – auf die Objekte ebenso wie die Subjekte der Erkenntnis – reduziert werden. In der Epoche des anthropologistischen Wissens ergeben sich daraus zwei entgegengesetzte Projekte der Reduktion von Sprache: das Projekt der *Formalisierung* und das Projekt der *Interpretation*.

Im Hinblick auf die Objekte will das Verfahren der Formalisierung die Sprache selbst *als Objekt* reduzieren. Damit erscheint im Kontext der wissenschaftli-

7 OD: 361.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen Erkenntnis das positivistische Ideal einer „wissenschaftlichen“[8] Sprache, die von jeder objekthaften Besonderung bereinigt ist. Am Ausgang des Verfahrens der Formalisierung soll also die Sprache die Neutralität einer reinen *Form* erhalten, als „der exakte Reflex, das metikulöse Doppel, der fleckenlose Spiegel einer nicht sprachlichen Erkenntnis“[9]. Die derart formalisierte Sprache ist nicht mehr als eine „Kopie der Natur“ im Sinne Cuviers[10], eine „Tableau-Sprache“[11], die nicht länger wie in der Epoche der Klassik das *Bild* der lückenlosen Ordnung der Dinge abgibt, sondern nur noch ein mehr oder weniger vollkommenes *Abbild* des Erkenntnisgegenstandes.

Wo aber die Sprache aufhört, Sprache in der Dichte ihrer empirischen Objektivität zu sein und nur noch den Reflex einer außersprachlichen Realität bildet, reduziert sich die Logik auf die bloße Aufgabe, „die Formen und Verknüpfungen des Denkens außerhalb jeder Sprache zu repräsentieren.“[12] Korrelativ zum Projekt der Formalisierung von Sprache ergibt sich deshalb die Suche nach einer vollkommen sprachfreien Logik des Denkens, einer „von der Grammatik, vom Wortschatz, von den synthetischen Formen, den Wörtern unabhängigen Logik: einer Logik, die die universalen Implikationen des Denkens an den Tag bringen und benutzen könnte, indem sie sie geschützt hält vor den Besonderheiten einer dort konstituierten Sprache […]“[13] Der derart um jede konkrete Sprachlichkeit erleichterte *formale* Raster, der ein passives Medium der wissenschaftlichen Erkenntnis abgeben soll und, im Unterschied zum klassischen Diskurs, keine eigene Erkenntnisleistung erbringen darf, bildet in der Epoche des Menschen eine mit der philologischen Objektivität unvereinbare Seinsweise der Sprache.

Die neue philologische Objektivität der Sprache hat aber neben ihrer Rolle als undurchsichtiges und dysfunktionales Medium, das zwischen der Erkenntnis und ihren Objekten ragt, einen zweiten Effekt auf die neue anthropologistische Erkenntnis. Die Sprache erscheint nicht nur als ein Hindernis für die Erkenntnis. Gerade in ihrer objektiven Dichte ist sie zugleich eine unumgängliche Voraussetzung des Denkens, das nicht umhin kann, sich in ihr auszudrücken. „Die grammatikalischen Einteilungen einer Sprache sind das Apriori dessen, was darin ausgesagt werden kann.“[14] Da aber die philologischen Tatsachen der Sprache einem wesenhaft historischen Wandel ausgesetzt sind, erscheint die Sprache als ein unkontrollierbar gleitendes Medium, in dem die Menschen ihre Gedanken und Gefühle ausdrücken müssen, das aber selbst dem Zugriff des bewussten Denkens entgleitet. Vor diesem Hintergrund erscheinen die Gesetzmäßigkeiten der Sprache als *Ausdruck* eines ganz anderen Denkens, eines anonymen und absichtslosen

8 *Ibid.*
9 *Ibid.*
10 *Ibid.*
11 *Ibid.*
12 OD: 362.
13 *Ibid.*
14 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und deshalb *unbewussten* Denkens, das dem ausdrücklichen Denken der Menschen als dessen unkontrollierbares und bewegtes Fundament voraus geht. Als Voraussetzung des Denkens, gleichsam noch diesseits des erkennenden Bewusstseins erscheint die Sprache gerade in ihrer objektiven Dichte als eine seltsame ‚vortranszendentale' Leistung, die der Erkenntnis- bzw. Formulierungsleistung des denkenden Subjekts vorausgeht und sie einer Reihe unbeabsichtigter Modifikationen unterzieht. „Die Sprache bildet, wo sie zur dichten und konsequenten historischen Realität geworden ist, den Ort der Traditionen, der stummen Gewohnheiten des Denkens, des dunklen Geistes der Völker. Sie akkumuliert eine Schicksalserinnerung, die sich selbst nicht als Erinnerung kennt. Indem die Menschen ihre Gedanken in Wörtern ausdrücken, deren sie nicht Herr sind, indem sie sie in Sprachformen unterbringen, deren historische Dimensionen ihnen entgehen, wissen sie nicht, dass sie sich den Erfordernissen ihrer Sprache unterwerfen, glauben dagegen, dass sie ihnen gehorcht."[15]

Voraussetzung der Meinungen, Philosophien, Wissenschaften sind also die Wörter. Voraussetzung der Wörter aber ist das noch nicht diskursivierte unbewusste Denken eines ‚Volksgeistes', das sich in der objektiven Beschaffenheit der Wörter manifestiert.[16] Dieses unbewusste Denken schwingt stets mit dem bewussten mit, weshalb es für die Interpretation entscheidend ist, von den wissenschaftlichen, philosophischen und im allgemeinen allen bewussten Diskursen „bis zu den Wörtern zurückschreiten, die sie möglich gemacht haben, und darüber hinaus bis zu einem Denken, dessen Lebendigkeit noch nicht im Netz der Grammatiken verfangen ist."[17] Der zugleich philologischen und hermeneutischen Kritik geht es darum, zur Tiefe jedes Diskurses durchzudringen, in der ein anderes Denken schweigt, als dasjenige, das sich im Diskurs artikuliert. Es geht ihr darum, „die Syntaxen […] zu entknüpfen, die zwingenden Weisen, zu sprechen, zu durchbrechen, die Wörter in alldem umzukehren […], was trotz ihrer und durch sie hindurch gesagt wird."[18]

Dieses in der Tiefe jedes Diskurses schweigende Unbewusste, das die Interpretation freizulegen trachtet, ist als Quelle und Ursprung des Diskurses gewissermaßen an die Stelle Gottes getreten: „Gott ist vielleicht weniger ein Jenseits des Denkens als ein bestimmtes Diesseits unserer Sätze."[19] Damit geht die anthropologistische Interpretation den umgekehrten Weg wie die *divinatio* der Renaissance. Sie führt nicht von den Wörtern und Dingen, als den Signaturen einer buchartigen Welt, zur ursprünglichen göttlichen Bedeutung, sondern von den bereits konstituierten Bedeutungen zu den Wörtern selbst, die ihrerseits, als Ausdruck eines Denkens vor jedem Denken, die Diskurse beherrschen. Die neue Interpretation „gelangt nicht von der Feststellung, dass es Sprache gibt, zur Ent-

15 *Ibid.*
16 *Ibid.*
17 *Ibid.*: 363.
18 *Ibid.*
19 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deckung dessen, was sie bedeutet, sondern von der Entfaltung des manifesten Diskurses zur Offenlegung der Sprache in ihrem rohen Sein."[20]

Aus der neu geronnenen philologischen Dichte der Sprache als *Objekt* ergeben sich also mit archäologischer Notwendigkeit zwei weitere Seinsweisen der Sprache. Die Sprache ist zugleich *Form* der Erkenntnis und *Ausdruck* des Unbewussten. Als Objekt der philologischen Erkenntnis verhindert sie den Blick auf die anderen Erkenntnisobjekte. Als Ausdruck einer ursprünglichen und unbewussten Denkhandlung lenkt sie schon im Voraus die Erkenntnisleistung des Erkenntnissubjekts. Als Objekt und als ‚vortranszendentale' Leistung ragt die Sprache zwischen dem Objekt und dem Subjekt der Erkenntnis, so dass sie, statt die Erkenntnis zu vermitteln, als eine doppelte Störung auftritt, die sich nur anhand der *Formalisierung* und der *Interpretation* reduzieren lässt. Anhand dieser zwei Verfahren kann man die Sprache „entweder für die Formen der Erkenntnis transparent machen oder sie in die Inhalte des Unbewussten hineindrängen."[21]

Diese beiden Verfahren der Formalisierung und der Interpretation melden sich im neunzehnten Jahrhundert anhand einer doppelten Reihe sprachbezogener Wissensforschungen, um schließlich im zwanzigsten Jahrhundert in den scheinbar entgegengesetzten Richtungen von Russel und Freud manifest zu werden. Die archäologische Geschichte dieser zwei Seinsweisen der Sprache im anthropologistischen Zeitalter offenbart die Bedingungen für die Spannung zwischen Strukturalismus und Phänomenologie, die das unmittelbare diskursive Umfeld der Archäologie selbst spaltet und sich zum Gegensatz zwischen Strukturalismus und Hermeneutik zuspitzt. Damit bietet die Archäologie aber auch eine Erklärung für die im zwanzigsten Jahrhundert vielfältig vorgekommenen Projekte der Bündelung beider Ansätze, für all jene Versuche, „die reinen Formen an den Tag zu bringen, die vor jedem Inhalt sich unserem Unbewussten auferlegen, oder auch die Anstrengung, deren Erfahrungsboden, den Sinn des Seins, den erlebten Horizont all unserer Erkenntnisse in unseren Diskurs eindringen zu lassen. Der Strukturalismus und die Phänomenologie finden hier mit ihrer eigenen Einteilung den allgemeinen Raum, der ihren *gemeinsamen Platz* definiert."[22] Die Sprache als *Form* und die Sprache als *Ausdruck* sind die zwei untrennbaren Seiten desselben vorbewussten Denkens, das sowohl der empirischen als auch der transzendentalen Reflexion vorausgeht.

34. Die Sprache als Literatur

Die drei Seinsweisen der Sprache als *Objekt*, *Form* und *Ausdruck* beruhen auf drei unterschiedlichen Relationen zwischen der Sprache und der klassischen Figur

20 *Ibid.* : 364.
21 *Ibid.*
22 *Ibid.*: 365.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Repräsentation. Erstens ist die Sprache infolge der Trübung der Repräsentation zum Objekt einer neuartigen philologischen *Repräsentation* geworden. Zweitens funktioniert sie, zumindest tendenziell, als Form einer vom Diskurs gereinigten und nicht mehr getrübten wissenschaftlichen *Repräsentation* von Objekten. Drittens ist sie Ausdruck oder *Repräsentation* der Inhalte des Unbewussten.

Setzt man diese drei Seinsweisen der Sprache zum klassischen Zeichenschema in Beziehung, so erscheint die Zerstreuung der Sprache als eine förmliche Explosion dieses Schemas. In diesem Schema hat das Wort eine doppelte Funktion. Sie ist zugleich Objekt (a2) und Idee (b1):

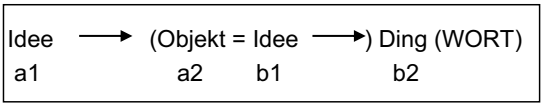

Abbildung 9: Die klassische Zeichenrelation[23]

Wird die Sprache, infolge der Trübung der Repräsentation, zum *Objekt* der philologischen Repräsentation, so bedeutet das, dass sie sich als Objekt (a2) verselbständigt hat und aus dem Beziehungsgefüge des Schemas herausgesprungen ist. Im Raum dieses Schemas ist das Wort aber auch Idee (b1), die ein Ding zum Objekt hat und dieses bezeichnet. Doch kann das Ding, gemäß der klassischen Metaphysik, entweder ein ausgedehntes Objekt oder eine Aktion des Geistes sein. Damit ist das Wort entweder Idee eines außenweltlichen Objekts und somit ein Nomen; oder Idee einer Aktion des Geistes („la forme ou la manière de nostre esprit“[24]) und somit das Verb *sein*, das die Grundlage für alle Verben abgibt. Diese zwei Ausprägungen des Worts als Idee (b1) fallen in der Epoche des Menschen auseinander. Nun ist die Sprache einerseits reine und tendenziell vollkommene durchsichtige *Form*, die den Blick des Erkenntnissubjekts auf die außenweltlichen Objekte gewährt. Im klassischen Zeitalter hatte die Sprache als ein funktionierendes Ganzes, d.h. als Diskurs, schon von ihrem Wesen her eine artikulatorische Funktion inne und konnte anhand der Nomen ihre eigene Gliederung einsetzen, um die Gegliedertheit der Ordnung der Dinge zur Sichtbarkeit zu verhelfen. In der Epoche des Menschen hingegen ist sie als Ganzes auf die reine *Form* der wissenschaftlichen Erkenntnis reduzierbar. Während die Artikulation eine Teilfunktion des Diskurses war, ist die Form eine eigenständige Seinsweise der Sprache. Andererseits ist die Sprache im anthropologistischen Zeitalter *Ausdruck*, das heißt: eine Idee, die den Geist der Sprechenden bezeichnet. Im klassischen Zeitalter hatte das Verb die Fähigkeit inne, die wesenhafte und affirmative Aktion des Geistes zu bezeichnen. Jetzt ist die Sprache als Ganzes auf den *Ausdruck* des unbewussten Wesens des endlichen Denkens reduzierbar. Während also die Affirmation eine Teilfunktion des Diskurses war, ist der Ausdruck eine

23 „Einleitung“, Foucault (1969), *Schriften I,* Nr. 60: 946 (modifiziert).
24 Arnauld/Lancelot (1676): 29.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eigenständige Seinsweise der Sprache. Die zwei unterschiedlichen und sich gegenseitig ergänzenden klassischen Funktionen des Worts als Idee (b1) vereinzeln sich, schließen sich gegenseitig aus und fallen aus dem oben dargestellten Schema heraus. Im klassischen Zeitalter war die Sprache zugleich Objekt, Idee der ausgedehnten Dinge und Idee der Aktion des Geistes. Indem sich diese drei Funktionen im Raum der Doppelung der Repräsentation fügten, wurde die Sprache zum epistemologisch funktionierenden Diskurs, der sich im obigen Schema darstellen ließ. Doch, infolge der Trübung der Repräsentation, vereinzelten sich diese drei Funktionen der Sprache, sprangen aus ihrer Fügung im Raum der Doppelung der Repräsentation heraus, und schlossen sich gegenseitig aus. Aus den drei ineinander gefügten und diskursiv zusammenwirkenden Funktionen wurden in der Epoche des Menschen drei unterschiedliche und unvereinbare Seinsweisen der Sprache als *Objekt* der Philologie, als *Form* der wissenschaftlichen Erkenntnis und als *Ausdruck* des Unbewussten.

Indem aber schließlich der Raum der Fügung dieser drei Funktionen selbst – der Raum der Doppelung der Repräsentation – sich zu einer besonderen vierten Seinsweise der Sprache vereinzelte, musste das Schema der klassischen Zeichenrelation und damit der Diskurs selbst endgültig auseinander fallen. Die vierte Seinsweise der Sprache in der Epoche des Menschen ist gewissermaßen ein Nachfahre der Doppelung der Repräsentation. Sie ist die Seinsweise der sich selbst sprechenden Sprache der *Literatur*, verstanden als eine seit Marquis de Sade aufgetauchte Sprechweise, von der die Sprache der Repräsentation gänzlich ins Kraftfeld der Fiktion gestellt wird.

Wie die anderen Seinsweisen der Sprache als *Form* und *Ausdruck* ergibt sich auch diese letzte aus dem Objektwerden der Sprache. Verdichtet sich die Sprache zu einem *Objekt* der Repräsentation, so büßt sie ihren ehemals *reflexiven* Charakter als Doppelung der Repräsentation ein. Im klassischen Zeitalter implizierte die für das Zeichen wesentliche Eigenschaft der „*Repräsentativität* der Repräsentation, insoweit sie *repräsentierbar* ist“[25] ein epistemisch unumgängliches *Selbstverhältnis* der Repräsentation, wodurch erst die Einbettung der Repräsentationen in einer wahren Ordnung der Dinge sichtbar, genauer, repräsentierbar wurde. Doch, als sich die Repräsentation trübte und sich die Sprache zum Objekt philologischer Repräsentation verdichtete, transformierte sich das Selbstverhältnis der Repräsentation in das *Selbstverhältnis der Sprache*. Darin liegt die *vierte* Seinsweise der Sprache, die sich in der Epoche des Menschen als die Sprache der Literatur meldet.

Dieses literarische Selbstverhältnis der Sprache läuft auf eine radikale Ausschließung des Primats der Repräsentation hinaus. Indem sich die Sprache auf sich zurückwendet und über sich selbst schließt, wird sie zu einer reflexiven Überschreitung der Repräsentation. Das hängt eng zusammen mit der Seinsweise der Sprache als philologisches Objekt, das sich aus Elementen konstituiert, denen eine historische und grammatikalische Materialität zukommt, die der Repräsenta-

25 OD: 99.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tion vorausgeht und ihren empirischen Bedingungsboden bildet. Diese philologisch-grammatikalischen Elemente gehen in den Raum der Selbstbezüglichkeit des literarischen Sprechens ein und konstituieren das „nackte Sprechen" an der Wurzel der philologischen Objektivität der Sprache: „Die Literatur ist die Infragestellung der Philologie (deren Zwillingsgestalt sie gleichwohl ist): sie führt die Sprache der Grammatik auf die nackte Kraft zu sprechen zurück, und da trifft sie das wilde und beherrschende Sein der Wörter."[26]

Der zitierte Text macht auf eine seltsame Ambivalenz im Verhältnis zwischen Literatur und Philologie aufmerksam: Die Literatur ist sowohl „Infragestellung", als auch „Zwillingsgestalt" der Philologie. Das liegt an einer eigentümlichen Spannung und Ambivalenz im Verhältnis zwischen der Sprache als Objekt philologischer Repräsentation und der Repräsentation selbst, aus der sich die Doppelrolle der Literatur als *Kritik* und *Wiederholung* der Philologie ergibt. Als *Objekt* der Philologie ist die Sprache in einer Empirizität außerhalb der Repräsentation verwurzelt. Als Objekt der philologischen *Repräsentation* hingegen bleibt sie innerhalb des Raumes der Repräsentation.

Deshalb erscheint die Literatur einerseits wegen ihrer Selbstbezüglichkeit sowie der die Repräsentation ausschließenden Materialität ihrer philologischen Elemente[27] als *Kritik der Philologie*. Denn die Philologie bleibt, trotz der von ihr unternommenen ‚Grammatikalisierung' der Sprache, auf die Repräsentation verwiesen, da sie die Sprache zum Objekt einer neuartigen wissenschaftlichen Repräsentation macht. Andererseits erscheint die selbstbezügliche Sprechweise der Literatur als *Wiederholung der Philologie*, da die Philologie die Sprachfakten auf Elemente zurückführt, die der Repräsentation vorausgehen, womit sie, ebenso wie die Literatur, den Raum der Repräsentation überschreitet. Die Literatur funktioniert also gleichzeitig als Zurückweisung und Doppelung der Philologie, deren Ambivalenz auf den paradoxen Anspruch zurückgeht, die Sprache *unter Umgehung der Repräsentation zu repräsentieren*.

Des Weiteren ist zu bedenken, was im obigen Zitat das „wilde und beherrschende Sein der Wörter" heißt. Dieses Sein der Wörter erscheint als Ziel und Abschluss eines Übergangs von der subjektiven Reflexion „ich denke" zur fiktionalen Reflexion „ich spreche", die Foucault anderswo als die Wurzel des literarischen Sprechens bestimmt[28] und die eine ähnliche reflexive Autonomie aufweist wie das kartesische Cogito. Denn die „Literatur bricht mit jeder Definition der ‚Gattungen' als einer Ordnung von Repräsentationen angepassten Formen und wird zur reinen und einfachen Offenbarung einer Sprache, die zum Gesetz nur die Affirmation – gegen alle anderen Diskurse – ihrer schroffen Existenz hat. Sie braucht also nur noch in einer ständigen Wiederkehr sich auf sich selbst zurückzukrümmen, so als könnte ihr Diskurs nur zum Inhalt haben, ihre eigene Form auszusagen."[29] Diese

26 *Ibid.*: 365.
27 Siehe Kapitel 9 dieser Arbeit.
28 Siehe „Ich lüge, ich spreche" in DA, SW: 54-57.
29 OD: 366.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Autonomie der Sprechweise der Fiktion beruht auf einer doppelten Loslösung der Sprache sowohl vom Sein des Gesagten, als auch vom Sein des Sagenden, durch die erst das Sein der Sprache offenbar werden kann. Gerade die Loslösung vom Sein des Sagenden führt zu einer eigentümlichen Reflexion ohne Innerlichkeit. „In Wirklichkeit ist das Ereignis, welches die ‚Literatur' im strengen Sinne des Wortes hat entstehen lassen, nur für einen oberflächlichen Blick ein Phänomen der Verinnerlichung; es handelt sich eher um einen Übergang ins ‚Außen': die Sprache entrinnt der Seinsweise des Diskurses, d.h. der Herrschaft der Repräsentation, und das literarische Sprechen entwickelt sich aus sich selbst […] Das Subjekt/Sujet der Literatur (das, was in ihr spricht, und das, wovon sie spricht) ist nicht so sehr die Sprache in ihrer Positivität [das heißt: ihrer Seinsweise als Objekt der Philologie], sondern vielmehr das Leere, in welchem sie ihren Raum findet, wenn sie sich in der Nacktheit des ‚Ich spreche' aussagt."[30]

Im Rahmen dieses Selbstverhältnisses nimmt die Sprache nichts anderes als sich selbst zum sagbaren Gegenstand. Darin ist sie also gewissermaßen auch *Objekt*, aber nicht Objekt einer wissenschaftlichen Repräsentation, sondern Objekt eines bloßen Sprechens, das sich erst seit der Trübung der Repräsentation am Ende der klassischen Epoche unter dem Namen „Literatur" meldet: als „eine Sprache, die nichts sagt und nie schweigt"[31], weil sie immer nur sich selbst sagt. Dabei ist selbst die Bezeichnung „Literatur" eine Ausgeburt der Epoche des Menschen, auch wenn das von ihr Bezeichnete nachträglich auf bestimmte Sprachformen aus voranthropologistischen Wissenswelten ausgeweitet wurde, die seitdem alle „Literatur" heißen, ob es sich um epische Werke der griechischen Antike oder frühneuzeitliche Dichtung handelt: „Seit Dante, seit Homer gab es in der abendländischen Literatur durchaus eine Form von Sprache, die wir heute als ‚Literatur' bezeichnen. Aber das Wort ist frischen Datums, wie in unserer Kultur auch die Isolierung einer besonderen Sprache noch jung ist, deren besondere Modalität es ist ‚literarisch' zu sein."[32]

Die letzte und vierte Seinsweise der Sprache in der Epoche des Menschen ist also unter allen die bedeutendste, weil darin eine Tendenz zur radikalen Loslösung von dem Diskurs der Repräsentationen stattfindet. Gewissermaßen vollendet sich der Bruch mit der klassischen Epoche, die generell mit der Trübung der Repräsentation – und im engeren erkenntnistheoretischen (oder „ideologischen"[33]) Diskurs mit der Kantischen Kritik – einsetzte, erst in der selbstbezüglichen Handlung des literarischen Sprechens. „Auf dem Hintergrund dieses wesentlichen Spiels ist der Rest nur Wirkung: Literatur unterscheidet sich mehr und mehr vom Diskurs der Ideen, schließt sich in eine radikale Intransitivität ein. Sie löst sich von allen Werten, die im klassischen Zeitalter sie zirkulieren lassen

30 DA, SW: 56.
31 „Was ist das für eine Sprache, die nichts sagt und nie schweigt und ‚Literatur' heißt?" [OD: 370.]
32 *Ibid.*: 365.
33 Siehe *Ibid.*: 292-299.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

konnten (der Geschmack, das Vergnügen, das Natürliche, das Wahre), und lässt in ihrem eigenen Raum alles entstehen, was dessen spielerische Verneinung sichern kann (das Skandalöse, das Hässliche, das Unmögliche).“[34]

Die „literarisch“ genannte Sprechweise ist somit mehr als eine Kritik der Repräsentation. Sie beinhaltet nichts Geringeres als eine Tendenz zur radikalen Überwindung der Repräsentation, die sich nicht in der kritischen Suche nach einem transzendentalsubjektiven Fundament der Repräsentation außerhalb der Repräsentation erschöpft, sondern die Repräsentation vielmehr *fiktionalisiert*, indem sie diese innerhalb des Raums der Doppelung einer nur noch sich selbst sprechenden Sprache situiert. In anderen Worten: Die Selbstbezüglichkeit des literarischen Sprechens lässt das Wahrheitsspiel der klassischen Repräsentation auf entscheidende Weise ins Schwanken geraten. Wir kommen noch auf diesen Zusammenhang zurück.

Jedenfalls lässt sich erst einmal die archäologische ‚Logik‘ der Zerstreuung der Sprache an der Schwelle zur Epoche des Menschen folgendermaßen zusammenfassen. Am Ende des achtzehnten Jahrhunderts kippt die klassische Evidenz, dass das Seiende als solches repräsentierbar sei. Das wird am Ereignis der Trübung der Repräsentation offenbar, das zum Zusammenbruch und Abschluss der klassischen Episteme führt. Da im klassischen Zeitalter die Sprache nichts anderes als die Doppelung der Repräsentation war, ergibt sich aus der Trübung der Repräsentation eine bis dahin unbekannte *prinzipielle* Undurchsichtigkeit der Sprache, die sich als eine Abdichtung der vier Schwellen zwischen Sprache und Sein manifestiert und die Sprache zum Objekt einer neuartigen (philologischen) Repräsentation am Horizont eines neuartigen (anthropologistischen) Wissens gerinnen lässt. Ihre prinzipielle Undurchsichtigkeit macht die Sprache als neuartiges empirisches Objekt sichtbar.

Aus dieser neu konstituierten Objektivität ergibt sich jedoch, dass die Sprache zum doppelten Hindernis für die neue anthropologistische Erkenntnis wird, die folglich nur noch über zwei unterschiedliche Reduktionen der Sprache zu sichern ist. Diese Reduktionen finden anhand der zwei Verfahren der Formalisierung und Interpretation statt, deren Einsatz zwei weitere Seinsweisen der Sprache impliziert: die Sprache als Form der Erkenntnis und die Sprache als Ausdruck des Unbewussten. Wahrend aber sich die Sprache zum Objekt der philologischen Repräsentation verdichtet, das aus Elementen besteht, die in einem empirischen (philologischen) Fundament außerhalb der Repräsentation verwurzelt sind, verwandelt sich ihre klassische Wesensart als Doppelung der Repräsentation in das literarische Selbstverhältnis der Sprache. Fortan vollzieht sich das literarische Sprechen als ein sich selbst sprechendes Sprechen, das *von ihrer innersten Tendenz her* einen Gesamteffekt der *Fiktionalisierung und Überwindung der Repräsentation* zeitigt.

34 *Ibid.*: 365-366.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kapitel 11: Die Geburt des Menschen aus der Krise der Synthesis

> Die Menschen treten ständig in einen Prozess ein, der sie als Objekte konstituiert und sie dabei gleichzeitig verschiebt, verformt, verwandelt – und der sie als Subjekt umgestaltet.
>
> Foucault[1]

35. Einleitung

Im klassischen Zeitalter war die Repräsentation mehr als nur eine mehr oder weniger begrenzte Weise der Offenbarung des Seienden: Sie war die *Seinsweise* des Seienden selbst, welches als eine Verteilung aus Objekten und ihren Substituten sichtbar wurde. Sein und Erkennbarkeit implizierten einander im Element der Repräsentation. Folglich war auch der Diskurs – als die Doppelung der Repräsentation im Element der Zeit – nicht ein bloß äußerliches Medium des Wissens, bar jeden Bezugs zum Inhalt des Wissens. Er war geradezu der Raum, in dem die Repräsentation sichtbar, das Wissen entfaltet und das Seiende als eine wahre Ordnung der Repräsentationen auseinander gefächert werden konnte. Als das vornehmste Ziel der Erkenntnisoperationen war die Ordnung erst nach Beendigung des Erkenntnisvollzugs sichtbar. Deshalb verwies sie durch den Diskurs hindurch auf die sowohl erkenntnistheoretische als auch ontologische Figur der Repräsentation.

Mit der Trübung der Repräsentation, der Zerstreuung der Sprache und dem allgemeinen Zusammenbruch der Ordnung verschwindet auch der dem Sein und dem Wissen gemeinsame Raum des Diskurses, der für die klassischen Wissenspraktiken unerlässlich war. Mit dem Verschwinden dieses Raums und der damit einhergehenden *Krise der Synthesis*[2] taucht ein ‚Außerhalb' der Repräsentation auf, das im Rahmen des klassischen Wissens undenkbar gewesen wäre und das jetzt den Ort neuartiger Synthesen bereitstellt. Mit diesem ‚Außerhalb' der Repräsentation meldet sich jenes ‚Außen', das ein ‚gemeinsames' Element der in-

1 ME: 85.
2 Siehe Kapitel 6 dieser Arbeit.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ter- und innerepochalen Diskontinuitäten abzugeben scheint und das Foucault in seinen Versuchen der Wesensbestimmung der modernen Literatur vielfach beschworen hat, um diese als ein „Denken des Außen" zu kennzeichnen.[3] Der neue Wissensraum, den das neue anthropologistische Wissen voraussetzen muss und der nicht auf die Repräsentation zurückgehen und nicht mehr der Raum der Doppelung der Repräsentation sein kann, spannt sich in diesem Außen der Repräsentation auf, zwischen den zwei Polen diesseits und jenseits der Repräsentation, als der gespaltene Ort transzendentaler und positiver Synthesen.

Während der klassische Wissensraum als der Raum der *Doppelung der Repräsentation* funktionierte, ergibt sich der neue anthropologistische Wissensraum als der Raum der *Doppelung des Menschen* oder der Raum der „Wiederholung des Positiven im Fundamentalen"[4], mit dem drei weitere Doppelungen zusammenhängen. In diesen vier Doppelungsfiguren finden sich „gleichzeitig die Seinsweise des Menschen und die sich an ihn wendende Reflexion charakterisiert."[5]

Dabei sollte es nicht aus dem Blick geraten, dass es den Menschen nicht nur in der Epoche des Menschen gibt, wie es die einseitigen und provokativen Formulierungen in *Ordnung der Dinge* – etwa: „Vor dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts existierte der Mensch nicht"[6] – vermuten lassen. Derlei Äußerungen sind lediglich Ausdruck des polemischen und polarisierten Klimas des Humanismusstreits im Frankreich der 60-er Jahre. Doch macht bereits die Fortsetzung des eben zitierten Satzes auf die darin implizite Differenzierung aufmerksam: „Er [d.h. der Mensch] existierte ebenso wenig wie die Kraft des Lebens, die Fruchtbarkeit der Arbeit oder die historische Mächtigkeit der Sprache."[7] Es handelt sich also weder um den Menschen als empirische Realität, noch um den Menschen als Begriff, sondern um den Menschen als Chiffre einer epistemischen Disposition und als epistemischen Raum eines spezifischen ‚anthropologistisch' genannten Wissens, das sich erst gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts aus den Ruinen des klassischen Diskurses konstituieren konnte.

Daher verwundert es nicht, dass es auch in den voranthropologistischen Wissensepochen der Renaissance und der Klassik durchaus den Menschen und eine ihm zugeschriebene epistemische Rolle gegeben hat, von denen selbst in *Ordnung der Dinge* die Rede ist, trotz der vielfachen und nur scheinbar gegenteiligen Behauptung, dass der Mensch erst eine Ausgeburt unserer unmittelbaren Vergangenheit sei. Deshalb muss selbst eine Archäologie der Humanwissenschaften feststellen, dass es im klassischen Zeitalter durchaus so etwas wie eine „menschliche Natur" gegeben hat, dafür aber „kein erkenntnistheoretisches Bewusstsein vom Menschen als solchem. Die klassische *episteme* gliedert sich nach Linien,

3 Siehe DA in SW.
4 OD: 381.
5 OD: 396.
6 OD: 373.
7 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die in keiner Weise ein spezifisches und eigenes Gebiet des Menschen isolieren. Und wenn man beharrlich bleibt, wenn man dem entgegenhält, dass dennoch keine Epoche der menschlichen Natur mehr zugeschrieben hat, keine ihr einen definitiveren und besser dem Diskurs zugänglichen Status gegeben hat, wird man antworten können, dass der Begriff der menschlichen Natur und die Weise, auf die er funktionierte, ausschloss, dass es eine klassische Wissenschaft vom Menschen gab."[8]

Die jeweiligen epistemischen Gewichte dieser voranthropologistischen Menschentypen sind keineswegs gering[9]. Insgesamt handelt es sich bei einer Archäologie der Humanwissenschaften um eine diskontinuierliche und transformative Geschichte des Menschen, die Foucault an der am Eingang dieses Kapitels zitierten Stelle seines späten Interviews mit Ducio Trombadori als einen Prozess kennzeichnet, der den Menschen zugleich als Objekt konstituiert und als Subjekt transformiert. Es handelt sich um eine Geschichte der unterschiedlichen Stellungen des Menschen im Verhältnis zu seinem eigenen Wissen.

36. Die neue Rolle der Repräsentation

Die Doppelung des Menschen hängt unmittelbar damit zusammen, dass mit der Trübung und Fragmentierung der Repräsentationen der Ort ihrer Synthese in zwei Ebenen auseinander fällt: diejenige der gegenüber der Repräsentation *transzendenten* Empirizitäten (Sprache, Leben, Arbeit); und diejenige des *transzendentalen* Subjekts. Aus dieser Spaltung des Ortes der Synthese folgt die paradoxe Figur des in seinen Doppeln verfangenen Menschen. Sobald der Gegenstand der endlichen Erkenntnis der Mensch selbst ist, wird der paradoxe Charakter des anthropologistischen Wissens unübersehbar. Denn der Mensch ist einerseits als sprechendes, lebendes und arbeitendes Wesen ein Erkenntnisobjekt, das jenseits der Repräsentation am Schnittpunkt der Empirizitäten zusammengesetzt wird. Andererseits taucht *derselbe* Mensch diesseits der Repräsentation auf: als das endliche Subjekt, das mit Hilfe der Repräsentation zu erkennen vermag. Der Mensch ist zugleich „Objekt für ein Wissen und […] Subjekt, das erkennt: Unterworfener Souverän, betrachteter Betrachter […]"[10]

Im Rahmen der neuen anthropologistischen Wissensdisposition ist der Ort der Wahrheit nicht mehr die Repräsentation. Dieser Ort wird vielmehr von den drei Empirizitäten– Sprache, Leben, Arbeit – gebildet, die jeweils den ontologischen Herd und die positive Bedingung der Möglichkeit des Diskurses, des Lebendigen und der ökonomischen Vorgänge abgeben. „Cuvier und seine Zeitgenossen hatten vom Leben verlangt, selbst und in der Tiefe seines Seins die Be-

8 OD: 373.

9 Aus diesem Grund sind sie in den Kapiteln 1 (Abschnitt 2) und 5 (Abschnitt 10.d) dieser Arbeit auch gesondert besprochen worden.

10 OD: 377.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dingungen der Möglichkeit des Lebendigen zu definieren. Auf die gleiche Weise hatte Ricardo von der Arbeit die Bedingungen der Möglichkeit des Warentausches, des Profits und der Produktion verlangt. Die ersten Philologen hatten sich ebenfalls in der historischen Tiefe der Sprachen die Möglichkeit des Diskurses und der Grammatik gesucht."[11]

Der neue Ort der Wahrheit der Dinge – das heißt, des Seins und des Erscheinens der Wörter, der Lebewesen und der Bedürfnisse – ist nicht die Repräsentation, sondern sind die drei Empirizitäten. Sie sind die Quellen, aus denen die Objekte der Erkenntnis hervorgehen, um damit erst zu Erscheinungen *für ein Bewusstsein* zu werden. Im Rahmen des neuen Wissens ist die Repräsentation nur noch ein Effekt. Sie ist den Dingen nachgeordnet, als die „mehr oder weniger verschwommene […] Wirkung"[12] der Empirizitäten auf das Bewusstsein. Als Wirkung entspricht die Repräsentation den Objekten als ihren Ursachen. Zu einem einheitlichen Eindruck aber wird sie erst, wenn die Mannigfaltigkeit der genannten Wirkungen der ursächlichen Empirizitäten in einem transzendentalen Bewusstsein übereinkommen. Im Verhältnis zu den Wörtern, den Lebewesen und den Bedürfnissen ist die Repräsentation „künftig nicht mehr als eine mehr oder weniger verschwommene, ihnen in einem Bewusstsein entsprechende Wirkung, das sie ergreift und sie wiederherstellt."[13] Die Repräsentation wird also nicht mehr erst in ihrer Doppelung als Diskurs zu einem Medium der Erkenntnis. Sie wird zum „Medium" vielmehr im Sinne der *Wirkung* eines Objekts auf ein Bewusstsein, das heißt: zum Medium einer begrenzten und prinzipiell nicht transparenten Vermittlung des Objekts an das Subjekt. Die Ursache, die das Bewusstsein affiziert, ist die Empirizität und die Wirkung dieser Ursache ist die Repräsentation. Deshalb offenbaren die empirischen Wesen in dieser *anthropologistisch gewendeten* Repräsentation nicht mehr „ihre Identität [wie in der klassischen Epoche], sondern die *äußerliche Beziehung*, die sie zum menschlichen Wesen herstellen."[14] Die Repräsentation ist die bloße *Erscheinung* einer positiven Ordnung in einem Bewusstsein und die Repräsentation des Menschen nicht mehr als *Phänomen eines positiven Erkenntnisobjekts*, das ein zugleich sprechendes, lebendes und arbeitendes Wesen ist. Sie ist „hinsichtlich dieses empirischen Indi-

11 OD: 378.

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*

14 *Ibid.* (Hervorh. v. Verf.) Man vergleiche diese archäologische Feststellung mit Kants Definition der Reflexion als „das Bewußtsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen [d.h. *Repräsentationen*] zu unseren verschiedenen Erkenntnisquellen, durch welches allein ihr Verhältnis unter einander richtig bestimmt werden kann." [„Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transzendentalen" in Kant (1781/87): 285 (B 316/A 260).] Im Rahmen des kantischen Reflexionsbegriffs, der die Trübung der Repräsentation voraussetzt, können Repräsentationen als solche nur über ihre je einzelnen Beziehungen zum Bewusstsein (als dem Gesamtzusammenhang der „Erkenntnisquellen") sichtbar werden, um mit einander in Beziehung zu treten und somit auch vergleichbar zu werden.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

viduums, des Menschen, das Phänomen – vielleicht noch weniger: der Anschein – einer Ordnung, die jetzt den Dingen selbst und ihrem inneren Gesetz zugehört."[15]

37. Die Dopplungen des Menschen

Infolge der Trübung der Repräsentation kommt also nicht nur der Sprache, sondern auch dem Menschen ein positives und objektives Sein zu. In der Klassik war der Mensch das Wesen, das die Kraft hatte, sich Repräsentationen zu geben. Das „ich denke" und das „ich bin" standen in einer notwendigen Verbindung zu einander. Beide fanden ihren Platz im Raum der Repräsentation und im Rahmen des universellen Ordnungswissens. „Der Diskurs, der im siebzehnten Jahrhundert das ‚Ich denke' und das ‚Ich bin' desjenigen miteinander verbunden hat, der ihn unternahm […] ist […] das Wesen der klassischen Sprache geblieben […] Der Übergang vom ‚Ich denke' zum ‚Ich bin' vollzog sich im Licht der Evidenz innerhalb eines Diskurses, dessen ganzes Gebiet und ganzes Funktionieren darin bestanden, daß man das, was man sich repräsentiert, und das, was ist, nacheinander gliedert."[16]

Mit der Trübung der Repräsentation wird jedoch das Verhältnis der Notwendigkeit zwischen beiden unterbrochen, insofern sowohl das „Ich denke", als auch das „Ich bin" den Raum der Repräsentation in zwei unterschiedliche Richtungen überschreiten. Das „Ich denke" überschreitet den Raum der Repräsentation in die Richtung eines transzendentalen Diesseits, in dem neuartige transzendentale Synthesen stattfinden können. Das „Ich bin" befindet sich auch außerhalb des Raums der Repräsentation. Denn es wurzelt im empirischen Sein des Menschen, das, anhand der drei Empirizitäten (Sprache, Arbeit, Leben) den Raum der Repräsentation in die Richtung einer neuartigen *Tiefe* überschreitet: „Der Mensch in seinem eigenen Sein, mit seiner Kraft, sich Repräsentationen zu geben, taucht mit einer durch die Lebewesen, die Tauschgegenstände und die Wörter bestimmten Tiefe auf, als sie unter Aufgabe der Repräsentation, die bis dahin ihr natürlicher Sitz gewesen war, sich in die Tiefe der Dinge zurückziehen, sich in sich selbst gemäß den Gesetzen des Lebens, der Produktion und der Sprache drehen."[17] Wie die Sprache ist auch der Mensch selbst als ein lebendes, arbeitendes und sprechendes Wesen zum positiven Objekt der Erkenntnis geworden.

Doch wird dem Objekt gewordenen Menschen nicht jene ontologische Vervierfachung zuteil, die uns im Falle der Sprache begegnet ist, sondern die Doppelung seiner wesentlichen Endlichkeit. Denn der Mensch bleibt trotz seiner neuen anthropologistischen Objektivität ein Wesen, das die Kraft besitzt, sich selbst zu

15 *Ibid.*
16 OD: 376-377.
17 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

repräsentieren. Deshalb muss er gleichzeitig im transzendentalen Diesseits und im empirischen Jenseits der Repräsentation auftauchen. In Bezug auf die Erkenntnis ist er zugleich erkanntes Objekt und erkennendes Subjekt.

37.1 Erste Doppelung

Während sich also die Sprache zerstreut, verdoppelt sich der Mensch auf Grund seiner neu geronnenen positiven Objektivität, in der alle Fäden der drei Empirizitäten zusammenlaufen. Unterhalb der Ebene von Leben, Arbeit, Sprache, „in einer darunter liegenden Schicht, in einer irreduziblen Vorherigkeit“[18], existiert der Mensch als „ein Lebewesen, ein Produktionsinstrument, ein Vehikel für ihm präexistente Wörter.“[19] Indem aber die drei Empirizitäten – Sprache, Leben, Arbeit – den Menschen als positives Objekt der Erkenntnis konstituieren, erlegen sie ihm Grenzen auf und verleihen ihm den Charakter einer wesenhaften Endlichkeit, die nicht bloß wie im klassischen Zeitalter als Schranke und Einschränkung der Unendlichkeit zu verstehen ist, sondern als eine in sich gegründete und vereinzelte Figur.

Nicht anders als die Objekt gewordene Sprache erweist sich auch der Mensch in seiner positiven Endlichkeit als Erkenntnishindernis. *Einerseits* könnten die Inhalte des positiven Wissens nicht in Erscheinung treten, wenn der erkennende Mensch nichts Weiteres als *ein* endliches Objekt unter *anderen* wäre. Dann vermöchten die Dinge nicht in jenem Licht zu stehen, „das sie zu einem bestimmten Teil beleuchtet, wenn der Mensch, der sich durch sie hindurch entdeckt, in dem stummen, nächtlichen, unmittelbaren und glücklichen Anfang des animalischen Lebens gefangen wäre.“[20] *Andererseits* aber könnten die Inhalte des Wissens nicht mehr „im spitzen Winkel“[21] (d.h. im Gesichtskreis des erkennenden Blicks und der Repräsentation) erscheinen, selbst wenn der Mensch über einen gottähnlichen und unendlichen Verstand verfügen würde: „Sie würden sich ebenso wenig in dem spitzen Winkel ergeben, der sie, von ihnen selbst ausgehend, verschleiert, wenn der Mensch sie ohne Rest in dem Aufleuchten eines unendlichen Verstandes durchlaufen könnte.“[22] Denn die Dinge sind aus dem Raum der Repräsentation herausgefallen und haben sich *in ihrem eigenen Sein* vom erkennenden Blick gelöst, um diesem wesentlich verborgen zu bleiben. Ihre Wesenswurzeln liegen in den Empirizitäten, die außerhalb des Raumes der Repräsentation ihren Sitz haben.

Insgesamt heißt das: Die Dinge können (1) weder von einem endlichen Wesen auf ihrem eigenen Niveau erkannt werden, (2) noch von einem unendlichen Wesen auf einem ganz anderen Niveau. Sie können einerseits nicht im Ausgang von ihrem eigenen Niveau erkannt werden, weil es dann keine Kriterien gäbe für

18 OD: 379.
19 *Ibid.*
20 OD: 379-380.
21 OD: 380.
22 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine wesentliche Unterscheidung zwischen dem erkennenden endlichen Wesen und den erkannten endlichen Wesen, so dass der Gattungsunterschied zwischen dem erkennenden und dem erkannten Wesen, auf der die Erkenntnis beruht, aufgehoben wäre. Sie können aber andererseits auch nicht im Ausgang vom ganz anderen Niveau eines unendlichen Wesens erkannt werden, da sie eigenständig sind und sich durch ihre eigene empirische Seinsweise vom Blickfeld der unendlichen Erkenntnis gelöst haben. Die zwei Hindernisse für eine endliche Erkenntnis, bedingt durch die neue Objektivität des Menschen, sind also (1) fehlender Niveau-Unterschied und (2) Emanzipation des Endlichen vom Unendlichen. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit eines Subjekts, das weder positiv noch unendlich ist: eines endlichen und dennoch nicht positiven Subjekts der Erkenntnis.

Doch ist die evidente Endlichkeit des Menschen von einer unüberwindlichen Zweideutigkeit. Sie meldet sich als *Grenze* und Eingrenzung des Menschenwesens und das ganze erkenntniskritische Geschäft Kants zielt darauf ab, eben diese Grenze zu bestimmen, um damit auf die vierte seiner berühmten Fragen – *Was ist der Mensch?* – eine erste epistemologische Antwort zu liefern. Aber die Grenze selbst hat keinen eindeutig Status. Gehört diese Grenze, von der erst die Endlichkeit des Menschen herrührt, dem Wesen des Menschen? Oder ist sie vielmehr dem Menschenwesen äußerlich, so dass sie ihm seine Endlichkeit eher in der Weise äußerer positiver Zwänge verleiht?

Die Positivität der Grenze meldet sich in jeder objektbezogenen menschlichen Erkenntnis. Wenn der Mensch erkennt, dann erkennt er unter all den erkannten Dingen einen Körper, der *sein eigener* Körper ist, eine Sprache, die von *ihm selbst* gesprochen wird und ein Verlangen, das *sein eigenes* ist, und von dem ausgehend alle Dinge einen Wert haben. Das heißt: Die Endlichkeit der Dinge und damit die positive Endlichkeit des Menschen können im Raum eines positiven Wissens erscheinen, dessen Bedingung der Möglichkeit jedoch die nichtpositive und fundamentale Endlichkeit des Wissenden ist. Die Endlichkeit, die jenseits der Repräsentation an der positiven Objektivität des Menschen – als sprechendes, arbeitendes und lebendes Wesen – erkennbar geworden ist, taucht an einem *zweiten* Ort diesseits der Repräsentation auf, als das Fundament eben dieser Erkenntnis der positiven Objekte. Jede der „positiven Formen, in denen der Mensch erfahren kann, dass er endlich ist", kann dem Menschen „nur auf dem Hintergrund seiner eigenen Endlichkeit gegeben"[23] sein. Wobei diese hintergründige Endlichkeit keineswegs das ist, was als Ergebnis einer Abstraktion übrig bleibt, als das, von dem alles Positive weg abstrahiert worden ist. Sie ist eher etwas, was dem Positiven gegenüber vorgängig und eigenständig ist. Sie ist „nicht die gereinigteste Essenz der Positivität, sondern das, wovon ausgehend ihr Erscheinen möglich wird."[24]

23 *Ibid.*
24 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es handelt sich also um eine wesentlich gedoppelte Endlichkeit des Menschen. Einerseits handelt es sich um eine *positive* Endlichkeit im Sinne der Begrenzung, die dem Menschen von den positiven Tatsachen seines Körpers (Biologie), seiner Sprache (Philologie) und seines Verlangens (Politische Ökonomie) her auferlegt wird. Andererseits handelt es sich um eine Endlichkeit, die nicht durch die Positivitäten hindurch offenbar werden kann, sondern, umgekehrt, erst die Bedingung der Erkennbarkeit der Positivitäten abgibt. Diese ist eine dem Wesen des Menschen als erkennendem Subjekt innerliche oder, in anderen Worten, eine *fundamentale* Endlichkeit, „ die nur auf ihrer eigenen Tatsache beruht und sich auf die Positivität jeder konkreten Grenze hin öffnet."[25]

Auf diese Weise wiederholt sich die Endlichkeit, sie „erwidert sich auf sich selbst"[26] und ist damit sowohl mit sich identisch, als auch von sich selbst verschieden. Sie ist zugleich positiv und fundamental. Die Aporie dieser Doppelung der Endlichkeit entstammt dem Ereignis der Trübung der Repräsentation und der empirischen Verselbständigung der Endlichkeit gegenüber dem Raum der Repräsentation: „Als die empirischen Inhalte von der Repräsentation losgelöst wurden und das Prinzip ihrer Existenz in sich selbst enthüllten, wurde die Metaphysik des Unendlichen nutzlos. Die Endlichkeit hörte nicht mehr auf, auf sich selbst zu verweisen."[27]

Mit dieser Doppelung des Menschen zwischen den Ebenen des Positiven und des Fundamentalen hängen drei weiteren Doppelungen zusammen.

37.2 Zweite Doppelung

Zuerst taucht der Mensch gleichzeitig auf der empirischen und der transzendentalen Ebene auf, als eine empirisch-transzendentale Doppelung. Einerseits erscheint der Mensch als eine empirische Form, in der die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis eben dieser Form liegt. Andererseits gibt der Mensch die transzendentale Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis im Allgemeinen ab, so dass die Erkenntnis insgesamt mit einer doppelten Natur ausgestattet zu sein scheint, insofern sie auf zwei unterschiedliche Bedingungsebenen zurückführbar ist.

Das liegt am ‚Auseinandergleiten' zwischen der Repräsentation und dem Sein infolge der Trübung der Repräsentation, mit dem die Erkenntnisanalyse in zwei entgegengesetzte Ansätze auseinander fällt. Einerseits führt die Erkenntnisanalyse die Erkenntnis auf das positive (empirische) Sein des Erkennenden zurück. Andererseits leitet sie die gegenwärtige Erkenntnis aus ihren historischen Formen als Repräsentation des Seins her. Es gibt also zwei Grundformen der Erkenntnisanalyse: eine positivistische im Sinne von Comte, die eine Auslotung des anatomisch-physiologischen Raumes des Menschen unternimmt, der zugleich der

25 *Ibid.*
26 OD: 381.
27 OD: 383.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

empirische Bedingungsraum der Erkenntnis ist; und eine kritisch-dialektische im Sinne von Marx: Diese sieht die Erkenntnis aus historisch und ideologisch bedingten Illusionen hervorgehen, die der ‚wahren' Erkenntnis im Wege stehen. Einerseits verweist die Erkenntnis die empirische Ebene ihrer Bedingungen. Andererseits verweist die Erkenntnis auf die transzendentale Ebene, auf der die ideologischen Bedingungen der Illusionen sichtbar werden.

Einerseits hat die Erkenntnis also eine *Natur*: Sie ist in der physiologisch-anatomischen Natur des Menschen verwurzelt. Die Natur gibt die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis ab, und kann in den Inhalten dieser Erkenntnis selbst in Erscheinung treten. Die Analyse, die die Erkenntnis in dieser Weise erklärt, funktioniert als „eine Art transzendentaler Ästhetik".[28] Andererseits hat die Erkenntnis eine *Geschichte*: Sie ist in den sozialen und ökonomischen Verhältnissen der menschlichen Existenz verwurzelt. Diese Analyse der Bedingungen der Erkenntnis verläuft über eine Bestandsaufnahme der ideologischen Illusionen, die sich der Erkenntnis im Laufe der Geschichte aufgedrängt haben. Deshalb funktioniert diese Analyse als „eine Art transzendentaler Dialektik."[29]

In beiden Erkenntnisformen treten unterschiedliche Wahrheiten in Erscheinung. Im positivistischen Diskurs (Comte) meldet sich die Wahrheit der Objekte, von der die Wahrheit der Diskurse vorgeschrieben wird. Im kritisch-eschatologischen Diskurs (Marx) hingegen antizipiert die Wahrheit des Diskurses die Wahrheit der Objekte und konstituiert diese „während ihrer Formierung".[30] Der Gegenstand des erkenntnistheoretischen Diskurses in der Epoche des Menschen oszilliert zwischen diesen beiden Erkenntnisformen: Ihm wohnt die Tendenz inne, gleichzeitig empirisch und kritisch zu sein. Als „ein Diskurs, der gleichzeitig empirisch und kritisch sein will, kann [er] nicht umhin, positivistisch und eschatologisch in einem zu sein. Der Mensch erscheint darin als eine gleichzeitig reduzierte und verheißene Wahrheit."[31] Deshalb ist dieser Diskurs tendenziell ein phänomenologischer, das heißt: ein Diskurs, „dessen Spannung das Empirische und das Transzendentale in einer Spannung"[32] aufrechterhält und dennoch gestattet, „gleichzeitig auf beide zu zielen."[33] Damit erscheint die Phänomenologie in archäologischer Sicht als eine Art transzendentaler Analytik, die sowohl den positivistischen (als eine Art transzendentaler Ästhetik), als auch den marxistischen Diskurs (als eine Art transzendentaler Dialektik) „in einer Theorie des Subjekts begründet […] und ihnen […] gestattet […], sich in diesem dritten und

28 OD: 385.

29 *Ibid.* Damit leistet die archäologische Analyse eine Ausweitung der Kantischen Unterteilung einer Kritik der Erkenntnis auf das Feld des gesamten erkenntnistheoretischen Diskurses in der Epoche des Menschen. Diese Ausweitung stützt sich auf die vorausgegangene Herleitung der Doppelung der Erkenntnisbedingungen aus der Trübung der Repräsentation.

30 Siehe OD: 386.

31 OD: 387/MC: 331 (m).

32 *Ibid.*

33 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vermittelnden Glied zu artikulieren, in dem sich gleichzeitig die Erfahrung des Körpers und die der Kultur verwurzeln.“[34]

Doch ist der phänomenologische Versuch, diese Opposition zu überwinden nur von scheinbarem Erfolg. Denn, statt die genannte Opposition ins Wanken zu bringen, bestätigt sie diese eher, indem sie beiden Typen von Erkenntnistheorien eine gemeinsame Wurzel verleiht. Das wahre Infragestellen des Positivismus und der Eschatologie hingegen besteht in der Frage, „ob der Mensch wirklich existiert. […] Wir sind nämlich so durch die frische Evidenz des Menschen verblendet, dass wir nicht einmal die Zeit […], in der die Welt, ihre Ordnung, die menschlichen Wesen, aber nicht der Mensch existierten, in unserer Erinnerung bewahrt haben. Man begreift die Erschütterungskraft, die das Denken Nietzsches hat haben können (und für uns noch bewahrt), als es in der Form des bevorstehenden Ereignisses die Verheißung und Drohung ankündigte, dass der Mensch bald nicht mehr existieren werde, sondern der Übermensch. Das bedeutete in einer Philosophie der Wiederkehr, dass der Mensch bereits seit langem verschwunden war und immer weiter verschwand, und dass unser modernes Denken vom Menschen, unsere Sorge um ihn, unser Humanismus heiter auf seiner grollenden Nichtexistenz schliefen.„[35] Vom Gesichtspunkt der Archäologie also bleibt die Doppelnatur der anthropologistischen Erkenntnis zwischen dem Empirischen und dem Transzendentalen ohne jegliche Funktionierende Vermittlung. Denn bereits die Suche nach einer Vermittlung führt zur Verstrickung in die Erkenntnisweise des in sich verdoppelten Menschen.

---

34 *Ibid.*

35 OD: 389. Hier wird das Verschwinden des Menschen im doppelten Modus der *Feststellung* und der *Anlehnung an Nietzsche* angekündigt. Doch ist dabei zweierlei festzuhalten. Erstens hat dieses Verschwinden mit der „Wiederkehr der Sprache“ zu tun: in welchem Maße, wird hoffentlich in der Folge deutlich. Zweitens ist das Verschwinden des Menschen keineswegs etwa bloß *Objekt* einer ‚objektiven‘ Feststellung der Archäologie, sondern der vornehmste (diskursive) *Effekt* einer ‚Archäologie der Humanwissenschaften’. Es gehört zu den Hauptaufgaben einer Darstellung des archäologischen Zirkels, diesen Zusammenhang aufzuweisen. Denn erst die ‚freigelegte‘ Gestalt des archäologischen Zirkels macht die Archäologie nicht nur als eine ‚abnorme‘ Wissenschaft deutlich, die selbst ihren Gegenstand erst produziert, sobald sie *als Wissenschaft* einsetzt, sondern, vor allem, als *diskursive Intervention*. In dieser Funktion der diskursiven Intervention tritt die eigentümlich ‚politische‘ Dimension der Archäologie zutage. Als eine Art abnormen ‚Sprechakts‘, ist sie bereits von ihrer Selbstkonzeption her ‚antihumanistisch’. In diesem Punkt muss man Luc Ferry und Alain Renault (1985) mit ihrer Feststellung des wesentlichen Antihumanismus der Archäologie im Allgemeinen und der Archäologie der Humanwissenschaften im Besonderen recht geben, woraus freilich ganz andere Konsequenzen zu ziehen sind, als es die beiden genannten Autoren tun. Bereits durch den Akt der archäologischen Artikulation des Befunds vom Tod des Menschen wird jede metaphysische Fixierung bei der Suche nach einer Antwort auf die Frage nach dem ‚Wesen des Menschen‘ aufgekündigt. Damit wird erst möglich, was der spätere und späteste Foucault zutage fördern wird: die Technologien des Selbst und die Möglichkeit der Erfindung seiner selbst im Rahmen des allgemeinen Projekts einer *Ästhetik der Existenz*.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

37.3 Dritte Doppelung

Die dritte Doppelung des Menschen trägt den Titel: „das Cogito und das Ungedachte".

Infolge der Trübung der Repräsentation taucht der Mensch zugleich auf den Ebenen des *Positiven* und des *Fundamentalen* auf. Daraus folgt, dass der Mensch sich in einem Spiel der Doppelungen verfängt, sobald er versucht, sich selbst zu denken. Denn es entspricht dem doppelten Auftreten des Menschen, dass er auch sich selbst doppelt zu denken hat: einmal auf der Ebene des Positiven und einmal auf derjenigen des Fundamentalen.

Insofern der Mensch versucht, sich selbst als positives *Objekt* zu denken, tritt er gleichzeitig auf den zwei Ebenen des Transzendentalen und des Empirischen in Erscheinung. Insofern aber der Mensch versucht, sich selbst als fundamentales und reines *Denken* zu denken, stößt diese Reflexion, erwartungsgemäß, ein Mal auf ein Cogito und ein anderes Mal auf ein Ungedachtes, das sich nicht im Cogito erschöpft. Die Trübung der Repräsentation führt über die empirisch-transzendentale Doppelung des Menschen zu einer Trübung des Cogito durch das Auftauchen der Dimension des Ungedachten: „Wenn der Mensch […] jene paradoxe Gestalt sein muss, in der die empirischen Inhalte der Erkenntnis die Bedingungen […] liefern, die sie möglich gemacht haben, kann der Mensch sich nicht in der unsichtbaren und souveränen Transparenz eines Cogito geben."[36] Statt dessen ist er der Ort eines prinzipiellen „Verkennens, das sein Denken stets dem aussetzt, dass es durch sein eigenes Sein überbordet wird, und das ihm gleichzeitig gestattet, sich von dem ihm Entgehenden aus zu erinnern."[37]

Das positive und objektive Sein des Menschen, macht ihn also zu einem denkenden Wesen, das sich selbst entgeht. Es handelt sich erneut um ein Auseinandergleiten zwischen dem Denken und dem Sein des Menschen. Der Mensch ist das Wesen, das denkt, das aber das eigene Sein nicht erschöpfend zu denken vermag, da dieses eigene Sein in den Bereich der drei Empirizitäten (Leben, Arbeit, Sprache) eingelassen ist, die den Raum der Repräsentation überschreiten und somit undenkbar werden. Deshalb muss sich der Mensch verdoppeln, als das sich selbst gegenwärtige Denken (Cogito) einerseits und als das von diesem Cogito undenkbare Ungedachte andererseits. Darin liegt, dass „das ‚Ich denke' nicht zur Evidenz des ‚Ich bin' führt."[38]Es handelt sich um ein neues „Verhältnis und eine schwierige Zusammengehörigkeit des Seins und des Denkens"[39] und insgesamt um eine „Form der Reflexion […], die weit vom Kartesianismus und von der kantischen Analyse entfernt ist, in der es zum ersten Mal um das Sein des Menschen in der Dimension geht, gemäß der das Denken sich an das Ungedachte

36 *Ibid.*
37 *Ibid.*
38 OD: 391.
39 OD: 392.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wendet und sich nach ihm gliedert."[40] Die Doppelung des Menschen zwischen dem Cogito und dem Ungedachten bedingt eine „vierfache Verlagerung"[41] von Kants transzendentalphilosophischer Frage. Die kritische Frage nach der Wahrheit der Erkenntnis verlagert sich in die Frage nach dem Sein, das sich gegenüber der Repräsentation verschoben hat und folglich einen Charakter der Undurchsichtigkeit und prinzipiellen Unerkennbarkeit erlangt hat. Die Frage nach der „Natur" der Naturwissenschaft, die bei Kant als Gegensatz zur Freiheit des Menschen empfunden wird, transformiert sich in die Frage nach der spezifischen Natur des Menschen, so dass nunmehr so etwas wie eine Wissenschaft des Geistes oder eine Geisteswissenschaft im Gegensatz zu den Naturwissenschaften möglich wird. Die kritische Frage richtet sich drittens nicht mehr auf die Möglichkeit des Erkennens, sondern auf die geistesgeschichtlichen Bedingungen eines ‚ursprünglichen' Verkennens (das abwechselnd den Titel „Subjektvergessenheit" bzw. „Seinsvergessenheit" trägt). Dieses Verkennen hat ihren Grund in dem Ungedachten, das stets das Cogito begleitet, gleichsam als sein ‚Schatten'. Schließlich bestimmt die zur „Verkenntniskritik" gewordene Erkenntniskritik, nicht mehr, wie bei Kant, als Gegenpol zu den Naturwissenschaften die nicht begründete philosophische Theorie, sondern das ganze Gebiet „von nicht begründeten Erfahrungen, in denen der Mensch sich nicht wiedererkennt […]"[42]

Zu den Konsequenzen der Doppelung des nachklassischen Cogito durch das Ungedachte gehört, dass Husserls Phänomenologie, trotz ihrer Selbststilisierung als Wegweiser aus der Krisis der Wissenschaften, ihre eigene Einheit verliert sich in eine „ungewollt empirisch(e)"[43] Beschreibung des Erlebten und eine Ontologie des Ungedachten auflöst. Das steht im krassen Kontrast zum – epistemisch unmöglichen – Anspruch der Phänomenologie, das kartesische Cogito mit dem transzendentalen Motiv, das Kant aus der Humeschen Skepsis herausgelöst hat, zu verbinden und damit nachträglich den epistemischen Bruch am Ende des 18. Jahrhunderts zu kitten. Doch hat sich einerseits, wie bereits gesagt, das transzendentale Motiv transformiert, so dass es nicht mehr darum ging, die Natur wissenschaftlich zu denken, sondern den Menschen selbst. Andererseits hat sich das kartesische Cogito getrübt, so dass die kreisende Rückläufigkeit des Denkens auf sich selbst unterbrochen wird und das Denken des Denkens nicht mehr in apodiktischer Weise das Sein des Denkenden antrifft, sondern „das Denken sich selbst entgleiten und somit zu einer multiplen und fruchtbaren Fragestellung über das

40 *Ibid.*
41 OD: 390.
42 *Ibid.* Man könnte also behaupten, dass die konstitutive Undurchsichtigkeit erkenntnistheoretischer Reflexion, die in der Epoche des Menschen von der Doppelung zwischen dem Cogito und seinem Ungedachten herrührt, nicht mehr transzendentalkritisch zu beseitigen ist. Stattdessen erzeugt diese Undurchsichtigkeit – im Zeichen der genannten vierfachen Verlagerung der transzendentalphilosophischen Fragestellung – erkenntnistheoretische Strategien wie Phänomenologie (Husserl), Daseinsanalytik und Hermeneutik (Heidegger), Geisteswissenschaft (Dilthey) usw.
43 OD: 393.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sein führen kann."[44] Im Zuge dieser doppelten Transformation, erscheint die Phänomenologie keineswegs als das, was sie zu sein vorgibt: die Überbrückung des Grabens zwischen Kant und Descartes, die transzendentalphilosophische Rettung des cartesischen Cogito und insgesamt die Freilegung des schlecht entfalteten transzendentalen Motivs in Descartes subjektivistischer Wendung. In archäologischer Perspektive erscheint die Phänomenologie vielmehr als die Bündelung des Doppelmotivs eines transformierten Cogito (gedoppelt durch ein Ungedachtes) und einer transformierten Transzendentalphilosophie und somit „als das sehr spürbare und angepasste Verzeichnen des großen Bruchs, der sich in der modernen *episteme* an der Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert vollzogen hat."[45] Im Licht der archäologischen Ausgrabungen der Seinsweisen der Zeichen erscheint die Phänomenologie als eine Wiederholung und Akzentuierung des Ereignisses der Trübung der Repräsentation am Ende des achtzehnten Jahrhunderts.

Eine zweite Konsequenz der Doppelung des Menschen als das Cogito und das Ungedachte ist das Auftauchen der Kehrseite des Denkens im Horizont des Denkens, als so viele „dunkle Mechanismen, gestaltlose Determinationen, eine ganze Schattenlandschaft, die man direkt oder indirekt das Unbewusste genannt hat."[46] Dieses Unbewusste, als der Doppelgänger und das *Andere* des Denkens, tritt vielfach in Erscheinung: im Gegensatz zwischen dem *An sich* und dem *Für sich* bei Hegel; dem *Unbewussten* bei Schopenhauer; dem entfremdeten Menschen bei Marx; dem Impliziten, Inaktuellen, Sedimentierten bei Husserl; und natürlich in dem Anspruch, „den Schleier des Unbewussten zu lüften, sich in seinem Schweigen zu absorbieren oder das Ohr auf sein unbegrenztes Gemurmel zu richten"[47] bei Freud.

Und so verwandelt sich das Selbstverständnis des Denkens in Folge der Trübung der Repräsentation. Der klassische Anspruch, im Raum der gedoppelten Repräsentation das Denken zu denken, transformiert sich in den nachklassischen Imperativ, das Ungedachte des Denkens zu denken. Insofern aber das Denken als das Denken des Ungedachten figuriert, ist es wesentlich *Handlung*: die Handlung, mit der es sich dem Ungedachten nähert oder sich davon entfernt und, im Allgemeinen, sich das Verhältnis zwischen ihm und dem Ungedachten verändert. In der Epoche des Menschen ist das Denken ein Akt der Veränderung der Beziehung zwischen sich selbst und seinem Ungedachten, womit es prinzipiell als etwas Ethisches erscheint: „Für das moderne Denken gibt es keine mögliche Moral, denn seit dem neunzehnten Jahrhundert ist das Denken bereits in seinem eigenen Sein aus sich selbst ‚herausgetreten', es ist nicht mehr Theorie. Sobald es denkt, verletzt es oder versöhnt es, nähert es an oder entfernt es, bricht es, dissoziiert es, verknüpft es oder verknüpft es erneut. Es kann nicht umhin, entweder

44 OD: 392.
45 *Ibid.*
46 OD: 393.
47 OD: 394.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu befreien oder zu versklaven. Noch bevor es ermahnt oder Alarm schlägt, ist das Denken auf der einfachen Ebene seiner Existenz, von seiner frühesten Form an, in sich selbst eine Aktion, ein gefährlicher Akt."[48] Im Rahmen der Doppelung des Cogito durch das Ungedachte ist das moderne Denken die Bewegung, in der „das *Andere* des Menschen das *Gleiche* werden muss, das er ist."[49]

37.4 Vierte Doppelung

Gemäß der anthropologistischen Denkdisposition verdoppelt sich also der Mensch, sobald versucht wird, das Wesen des Menschen nach der Maßgabe der *Identität* zu bestimmen. Insofern der Mensch sich selbst als ein empirisches und identisches *Objekt* zu denken versucht, tritt er als ein Empirisches und ein Transzendentales zugleich in Erscheinung. Insofern der Mensch sich selbst als ein identisches *Denken* zu denken versucht, tritt er als ein Cogito und ein Ungedachtes zugleich in Erscheinung. Die dritte Doppelung ergibt sich, wenn der Mensch versucht, sich selbst als ein identisches *geschichtliches Wesen* und als *Ursprung* seiner Geschichte zu denken: als die außergeschichtliche Essenz seiner eigenen Geschichte, die für die Ausbreitung seiner historischen Erscheinungsweisen maßgebend ist. Bei jedem Versuch also, sich selbst als die Identität eines Objekts, eines Denkens, eines Ursprungs zu denken, verdoppelt sich der Mensch, indem er gleichzeitig jenseits und diesseits der nicht mehr transparenten Repräsentation auftaucht.

Auf der Ebene des *Positiven* ist der Mensch ein Wesen, das aus den drei empirischen Elementen Leben, Arbeit, Sprache zusammengesetzt ist, was zur Folge hat, dass er eine zusammengesetzte Geschichte hat. Die Suche nach dem ursprünglichen Wesen des Menschen führt auf die drei unterschiedlichen Geschichtsstränge von Leben, Arbeit und Sprache, die alle wesentlich älter sind als der Mensch, so dass sich die Suche nach dem Ursprung in der Ferne einer vorgeschichtlichen Vergangenheit verliert. Statt zum Ursprungspunkt zu gelangen, endet sie in der Erfahrung eines immer mehr zurückweichenden Ursprungspunktes. Sie zeigt, dass die Dinge lange vor dem Menschen „begonnen haben und dass aus diesem selben Grunde keiner ihm, dessen Erfahrung völlig durch diese Dinge gebildet und begrenzt wird, einen Ursprung bestimmen könnte."[50]

Der Mensch ist jedoch nicht nur ein positives Objekt, sondern, gemäß der aller ersten Doppelung, auch auf der Ebene des *Fundamentalen* anzutreffen. Deshalb führt die Suche nach dem Ursprung des Menschen unweigerlich auch auf diese Ebene, auf der der Mensch allen empirischen Gegenständen vorausgeht und als eine transzendentale Instanz erscheint, aus der die chronologischen Folgen hervorgehen. Auf dieser Ebene erscheint also der Mensch als ein „Wesen ohne

48 OD: 395-396.
49 OD: 396.
50 OD: 399-400.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ursprung“[51] und als „derjenige, ‚der keine Heimat und kein Datum hat‘ […] (und) dessen Entstehen nie zugänglich ist, weil es nie ‚statt‘gefunden hat.“[52]

In der Epoche des Menschen ist also die Suche nach dem Ursprung von einer zweifachen Unmöglichkeit behaftet. Einerseits wird „der Ursprung der Dinge stets zurückgedrängt […], weil er auf einen Kalender zurückgeht, in dem der Mensch noch nicht vorkommt.“[53] Andererseits aber ist der Mensch vor „all diesen Dingen, die in der Zeit entstehen und zweifellos darin vergehen […] bereits da. So dass in ihm die Dinge (sogar jene, die ihn überragen) ihren Beginn finden […]“[54] Doch selbst auf dieser Ebene, auf der er den Dingen voraus ist, findet sich der Mensch als ihr Anfangs- und Quellpunkt gerade von jenem Denken getrennt, das stets nach dem Ursprung sucht. Denn er ist, als *Objekt* dieses Denkens, gerade das, was „das Denken noch zu denken hat und stets von neuem zu denken hat“[55]. Selbst wenn der Mensch als Ursprung der Dinge und überhaupt der Zeit erscheint, bleibt er als Gegenstand das, was „dem Denken in einem stets näheren, unmittelbaren, jedoch nie erfüllten Bevorstehen verheißen“[56] wird.

Einerseits also ist der Ursprung der Beginn jener Dinge, die den Menschen konstituieren und wesentlich älter sind als der Mensch. Andererseits jedoch meldet sich der Ursprung als das anfängliche Denken selbst, „von dem aus die Zeit im allgemeinen sich rekonstruieren, die Dauer verlaufen und die Dinge in dem Augenblick erscheinen können, der ihnen eigen ist.“[57] Dies geschieht, indem das Denken den zeitlichen Ursprung der Dinge überhaupt in Frage stellt, um selbst als Ursprung, auch der Zeit selbst, in Erscheinung zu treten: als jener „Riss ohne Chronologie und Geschichte ..., aus der die Zeit hervortritt.“[58] Das Denken hat den zeitlichen Ursprung zu denken und der zu denkende Ursprung findet sich im Denken aufgehoben. Doch vermag die Aufhebung nicht, den Niveau-Unterschied zwischen dem Denken selbst und dem zu denkenden Ursprung zu überwinden und Identität herzustellen. Als der dem Denken aufgegebene Gegenstand ist der Ursprung das, was dem Denken prinzipiell bevorsteht, ihm unablässig an- und zukünftig ist: als das Kommende, das nie kommt.[59] „Der Ursprung ist also das, was wiederkommt, die Wiederholung, auf die das Denken zugeht, die Rückkehr

51 OD: 400.
52 *Ibid.*
53 *Ibid.*
54 *Ibid.*
55 *Ibid.*
56 OD: 400-401.
57 OD: 400.
58 *Ibid.*
59 Diese paradoxe Bewegung des Herannahens eines Ereignisses ohne endgültige Ankunft hat Foucault in seiner Besprechung des Werks *La Veille* von Roger Laporte reflektiert. Siehe „Lauern auf den anbrechenden Tag“, Foucault (1963), *Schriften I*, Nr. 15: 357.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dessen, was stets bereits begonnen hat, die Nähe eines Lichts, das zu allen Zeiten geleuchtet hat."[60]

Somit tritt der Ursprung dreifach in Erscheinung. Einmal als der empirische und stets zurückweichende chronologische Ursprung des Lebens, der Arbeit, der Sprache, die den Menschen als positives Objekt konstituieren. Einmal als das Denken selbst, das der transzendentalsubjektive Ursprung nicht nur der Dinge ist, sondern selbst ihrer Zeitlichkeit. Drittens erscheint der Ursprung als Gegenstand, der dem Denken prinzipiell bevorsteht, aber sich stets in der Zukunft verliert und ihm nie gegenwärtig werden kann: „So profiliert sich ein drittes Mal der Ursprung durch die Zeit, aber diesmal ist es das Zurückweichen in die Zukunft, das Gebot, das das Denken erhält und sich selbst macht, mit Spatzenschritten auf das zuzuschreiten, was es selbst ermöglicht hat, vor sich zu spähen auf die Linie, die stets zurückgesetzt wird, auf die Linie seines Horizonts, das Licht, von dem her es gekommen ist und von dem her es in reichem Maße kommt."[61]

Im Verhältnis zum Menschen als *positives Objekt* ist also der Ursprung der dem Menschen vorgängige und stets zurückweichende Beginn der Dinge. Im Verhältnis zum Menschen als *fundamentales Denken* hingegen ist der Ursprung Gegenstand dieses Denkens und folglich das dem Denken Bevorstehende. Die Doppelung des Menschen als Zurückweichen und Wiederkehr des Ursprungs geht also hervor aus der Doppelung des Menschen als ein Fundamentales und Positives zugleich.

38. Von der Doppelung der Repräsentation zur Doppelung des Menschen

Der Raum der Doppelung des Menschen in der Epoche des Menschen entspricht Punkt für Punkt dem Raum der Doppelung der Repräsentation und damit auch dem Raum des Diskurses im klassischen Zeitalter. Die grundlegende Transformation des klassischen Wissensraums – bei der das klassische Sprachviereck in ein anthropologistisches Viereck[62] übergeht – wird durch das Ereignis der Trübung der Repräsentation ausgelöst, das zum Objektwerden und zur Zerstreuung der Sprache und damit zum generellen Zusammenbruch des klassischen Diskurses führt. Das gleiche Ereignis führt aber auch zur Konstitution eines Wesens, das als erkanntes Objekt und als erkennende Instanz zwei unterschiedliche und gegenseitig unvereinbare Positionen in Bezug auf die Erkenntnis einnimmt. Die *Doppelung der Repräsentation*, die im klassischen Zeitalter als die Kraft des Menschen galt, sich selbst Repräsentationen zu geben, die ihrerseits im Diskurs sichtbar werden konnten, transformiert sich in die *Doppelung des Menschen*, als

60 OD: 401.
61 *Ibid.*
62 OD: 411.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Figur, in der die Grundverfassung des anthropologistischen Wissens sichtbar wird. Folglich kann die Archäologie feststellen, dass die Doppelung des Menschen aus der Transformation des klassischen Diskurses – samt ihren vier Schwellen – hervorgeht, so dass die vier Doppelungen des Menschen auf die vier Schwellen des Diskurses bezogen sind: die Schwellen des Verbs, der Nomen, der Wurzeln und der Derivation. Das Sein des klassischen Diskurses und das Sein des anthropologistischen Menschen stehen in einer strengen Entsprechung zu einander, die sprachontologisch folgendermaßen motiviert ist.

Im klassischen Zeitalter konnte die Repräsentation erst im Raum ihrer Doppelung, d.h. im Medium des Zeichens, sich selbst sichtbar werden. Da die Sprache aus Zeichen bestand, war sie, sofern sie als Diskurs funktionierte, ein besonderer Fall der gedoppelten Repräsentation, in der erstens das repräsentierte Sein und zweitens der repräsentierende Blick auf dieses Sein sichtbar wurden. Auf dem Weg dieser gemeinsamen Sichtbarkeit traten die Sprache und das Sein im Raum der Doppelung der Repräsentation – d.h. im Raum des klassischen Diskurses –miteinander in Verbindung. Nach Maßgabe der Allgemeinen Grammatik konnte diese Verbindung vermittels des Verbs „sein" stattfinden, das einerseits ein innersprachliches Element und andererseits die Bedingung der Existenz von Sprache bildete. Denn das Verb „sein" war einerseits die der Sprache eingebaute Bewegung, „in der die Sprache über sich hinausgehen und das Sein affirmieren konnte"[63] und andererseits die Bewegung, die „das Sein der Sprache sicherte, weil sie [die Sprache] nur dort sich errichten und ihren Raum eröffnen konnte, wo es bereits, wenigstens in einer geheimen Form, das Verb ‚sein' gab."[64] Somit sorgte das Verb ‚sein' dafür, dass sich die Sprache in dem gleichen Akt konstituierte, in dem sie über sich hinaus ging und das Sein bejahte. Diese komplexe und vom Verb ‚sein' geregelte Wechselseitigkeit zwischen der Sprache und dem Sein – die, archäologisch gesprochen, den Bedingungsboden des kartesischen Wahrheitskriteriums der Klarheit abgibt – war aber nur auf Grund der evidenten Transparenz der Repräsentation möglich. Die gedoppelte Repräsentation (Sprache) konnte sich über die einfache Repräsentation auf das Sein beziehen, aber nur unter der Voraussetzung der Transparenz der Repräsentation.

Sobald aber diese Transparenz verloren ging, war mit Notwendigkeit die Verbindung zwischen Sprache und Sein unterbrochen. Infolge der Trübung der Repräsentation und der darauffolgenden Überschreitung des Raums der Repräsentation durch das endliche Sein des Menschen transformiert sich die klassische Wechselseitigkeit zwischen Sprache und Sein in diejenige zwischen dem Sein des Menschen und dem Sein der Positivitäten. Die Analytik der Endlichkeit erklärt, „wie das Sein des Menschen durch Positivitäten bestimmt wird, die ihm äußerlich sind und ihn mit der Mächtigkeit der Dinge verbinden, wie aber umgekehrt es das endliche Seine ist, das jeder Bestimmung die Möglichkeit gibt, in

63 OD: 404 (m).
64 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihrer positiven Wahrheit zu erscheinen."[65] Die Doppelung des Menschen zwischen dem Fundamentalen und dem Positiven entspricht also im klassischen Zeitalter der Schwelle des Verbs „sein", an der nicht das Sein des Menschen, sondern das Sein der Sprache zwischen der epistemischen Fundamentalität des Diskurses und der Jenseitigkeit des objektiven Seins hin und her schwankt.

Ebenfalls entspricht die Doppelung des Menschen zwischen dem Transzendentalen und dem Empirischen der Schwelle der Artikulation des klassischen Diskurses. An dieser Schwelle wurden die Nomen als Elemente des Diskurses sowohl von einander, als auch von den Dingen, die von ihnen repräsentiert wurden, abgesetzt. Die Artikulation gestattete, die Dinge in ihrem Unterschied sichtbar zu machen und sie in einer Reihenordnung der differenten Identitäten darzustellen, und bildete den Hintergrund für das kartesische Wahrheitskriterium der Deutlichkeit. Nachdem aber die Repräsentation infolge ihrer Trübung auseinander gerissen war, standen nicht mehr die Ideen und die Objekte in der einfachen Repräsentation und auch nicht die Wörter und die Dinge in der doppelten Repräsentation einander gegenüber, sondern die empirischen Objekte und die transzendentalen Bedingungen ihres Gegebenseins. In der Epoche des Menschen transformierte sich also die artikulatorische Entsprechung zwischen den Wörtern und Dingen in die Entsprechung zwischen dem Erfahrungsgehalt und der Erfahrungsbedingung, die in der Doppelung zwischen dem Empirischen und dem Transzendentalen gegeben war.

Ebenfalls beobachtet die Archäologie die Entsprechung zwischen der Schwelle der ursprünglichen und wurzelhaften Bezeichnung und der Doppelung zwischen dem Cogito und dem Ungedachten. Im klassischen Zeitalter suchte man in jedem Element des Diskurses eine verborgene Bezeichnung. Diese Suche „ließ im ruhigsten Zentrum der Wörter, der Silben, ja sogar der Laute eine schlafende Repräsentation auftauchen, die gewissermaßen deren vergessene Seele bildete (und die man wieder ans Tageslicht bringen, sprechen lassen und erneut klingen lassen musste für eine größere Folgerichtigkeit des Denkens und eine wunderbarere Kraft der Poesie)."[66] Doch stehen in der Epoche des Menschen nicht die Elemente des Diskurses und die von ihnen repräsentierten Dinge einander gegenüber, sondern einerseits das endliche Bewusstsein des Menschen diesseits der Repräsentation und andererseits das empirische Sein, darunter sein eigenes empirisches Sein, das sich diesem endlichen Denken entzieht und folglich als das Undenkbare und als das prinzipiell Ungedachte erscheinen muss. Das Sein des Menschen meldet sich doppelt: als ein Cogito und als das undenkbar-ungedachte empirische Sein, in dessen Tiefe das Cogito vermutet wird, das dem Ungedachten gegenübersteht, wie im klassischen Zeitalter die wurzelhafte Bezeichnung dem ursprüngliche Sein. Deshalb „ist für das moderne Denken die untätige Mächtigkeit des *Ungedachten* stets auf eine bestimmte Weise durch ein

65 *Ibid.*: 405.
66 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Cogito bewohnt, und man muss jenes in dem, was nicht gedacht wird, schlummernde Denken erneut beleben und in die Souveränität des ‚Ich denke' spannen."[67] An die Stelle der Schwelle des klassischen Diskurses, an der die ursprünglichen Bezeichnungen gesucht wurden, tritt die Doppelung zwischen dem Cogito und dem Ungedachten.

Schließlich tritt anstelle der klassischen Derivation die anthropologistische Suche nach dem Ursprung, der ein doppelter Ursprung ist, da er zugleich ein zurückweichender und ein bevorstehender Ursprung ist. Während im klassischen Zeitalter die Sprache im Raum der Repräsentation und gemäß den rhetorischen Figuren von ihren eigenen ursprünglichen Bezeichnungen abgeglitten ist, ist in der Epoche des Menschen der Ursprung durch die prinzipiell undenkbare und ungedachte empirische Positivität des Seins verschleiert, mit der der Raum der Repräsentation überschritten wird. Folglich muss der Ursprung, als das wesentliche und unentfremdete Sein des Menschen, „stets in einer Entfernung und in einem Abstand, die es konstituieren, zu dem aktuellen Sein des Menschen gehalten"[68] werden.

Infolge der Trübung der Repräsentation und des Zusammenbruchs des klassischen Diskurses gegen Ende des 18. Jahrhunderts transformieren sich also die vier Schwellen, an denen die Sprache und das Sein im klassischen Zeitalter mit einander austauschten, in Schwellen, an denen, das Sein des Menschen und seine Gegenständlichkeit mit einander kommunizieren und sich der Mensch – zur Sicherung der neuen epistemischen Ökonomie des anthropologistischen Wissens – verdoppelt. Damit aber geht die Analyse des Diskurses in eine Analytik der Endlichkeit über.

67 *Ibid.*
68 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

39. Schluss. Die postklassische Gabelung: Sprache oder Mensch?

> Ende des 18. Jahrhunderts verlor der Diskurs die ordnungsstiftende Rolle, die er im klassischen Denken gespielt hatte […] in der Lücke, die der Diskurs hinterlassen hatte, konstituierte sich der Mensch.
>
> Foucault[1]

> Der Mensch hat sich konstituiert, als die Sprache zur Verstreuung bestimmt war. Wird er nicht verstreut, wenn sich die Sprache wieder sammelt?
>
> Foucault[2]

> Seither [seit Mallarmé] können wir sagen, die Literatur sei der Ort, an dem der Mensch fortwährend zugunsten der Sprache verschwindet. Wo ‚es spricht', kann der Mensch nicht sein."
>
> Foucault[3]

Eine genauere Prüfung jener Transformation der klassischen Wissenswelt, die mit der Trübung der Repräsentation einsetzte und mit der Zerstreuung der Sprache und dem gleichzeitigen Auftauchen des Menschen endete, offenbart – durch den Epochenbruch hindurch – eine seltsame *Quasi-Kontinuität* der Figur der Doppelung. Denn auch nach dem Abschluss des klassischen Zeitalters, in der Epoche des Menschen, kommt das Wissen nicht ohne die Doppelung aus. Nur: Die Doppelung der Repräsentation hat ihre klassische ‚Einheit' verloren und erscheint, im Zuge der Trübung der Repräsentation und der Spaltung des Diskurses, als eine zweifache Doppelung: (a) die Doppelung des Menschen und (b) die Doppelung der Sprache der Literatur. Mit der Spaltung des klassischen Diskurses spaltet sich zwangsweise auch die Doppelung der Repräsentation, um in zwei gegenseitig unvereinbare Spaltprodukte auseinander zu fallen.

Wir versuchen jetzt die archäologischen Konsequenzen des Epochenbruchs an der Schwelle zwischen dem 18. und dem 19. Jahrhundert in einem einzigen

---

1 „Michel Foucault, ‚Die Ordnung der Dinge' [Gespräch mit R. Bellour]", Michel Foucault (1966), *Schriften I*, Nr. 34: 648 f.

2 OD: 461/MC: 397 (m). Da diese Stelle für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit entscheidend ist, geben wir sie im Original wieder: „L'homme s'étant constitué quand le langage était voué à la dispersion, ne va-t-il pas être dispersé quand le langage se rassemble?" [*Ibid.*]

3 „Ist der Mensch tot? [Gespräch mit C. Bonnefoy]", Michel Foucault (1966), *Schriften I*, Nr. 39: 702.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Transformationsbild[4] zusammenzufassen, um damit die Seinsweise der Sprache sowie die Beziehung zwischen Sprache und Erkenntnis in der Epoche des Menschen deutlich zu machen.

1.

Das klassische Wissen beruhte auf einer doppelten Sichtbarkeit – der Sichtbarkeit des Seins im Medium der Repräsentation und der Sichtbarkeit der Repräsentation selbst im Medium ihrer Doppelung –, die, wie bereits festgestellt wurde, in der Form des kartesischen Doppelkriteriums der *Klarheit* und *Deutlichkeit* beansprucht wurde.[5] Im engeren Rahmen der Wissenschaft implizierte das: Während das Sein in der Repräsentation sichtbar wurde, zeigte sich die Repräsentation selbst im *Diskurs*. Wir haben gesehen, in welchem Maße dieses durch und durch schlüssige System der doppelten Sichtbarkeit auf die evidente Transparenz der Repräsentation angewiesen war und wie seine Ökonomie ins Taumeln geriet, sobald diese Evidenz gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Frage gestellt wurde.

Eine erste Konsequenz aus der Trübung der Repräsentation war, dass die Sprache zu einem historisch wandelbaren Objekt einer neuartigen Philologie gerinnen musste, der die vier theoretischen Segmente der Allgemeinen Grammatik eingeschrieben waren. Die Theorie des Verbs war in die interne Analyse der Sprache übergegangen; die Theorie der Artikulation in die Untersuchung der inneren Variationen des Lautmaterials der Sprache; die Theorie der Designation in die Idee des sprachinternen und lautmateriellen Stamms; und die Theorie der Derivation in das Konzept einer rein grammatikalischen Verwandtschaft der Sprachen unter einander. Doch stellte sich diese zum Objekt gewordene Sprache der Erkenntnis in den Weg, womit sich die Seinsweise der Sprache zerstreuen musste, um die Möglichkeit von Erkenntnis von neuem zu gewährleisten.

Eine zweite Konsequenz aus der Trübung der Repräsentation war, dass der Mensch zu einem positiven Objekt geronnen ist, das lebt, spricht und arbeitet. In der klassischen Epoche dagegen konnte es den Menschen als Objekt nicht geben. Vielmehr wurde der Mensch mit der Doppelung der Repräsentation in eine enge Verbindung gebracht, so dass er als ein ‚denkendes' Wesen erscheinen musste, das mit der Kraft ausgestattet war, sich Repräsentationen zu geben, dem folglich die Kraft der Zeichen als die Kraft der Doppelung der Repräsentation wesentlich zukam und damit auch, im Unterschied beispielsweise zu anderen Tieren, die Befähigung zum Diskurs.[6] Die ganze menschliche Natur war „in jenem schmalen

4 Siehe Diagramme 10 und 11 weiter unten.

5 Siehe Kapitel 5 Abschnitt 15.1 dieser Arbeit.

6 Vgl. dazu Descartes' Bemühung, den Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier zu untermauern, indem er die Befähigung zum Diskurs als wesentliches Argument vorführt: „ […] denn es ist ganz auffällig, daß es keinen so stumpfsinnigen und dummen Menschen gibt, nicht einmal einen Verrückten ausgenommen, der nicht fähig wäre, verschiedene Worte zusammenzuordnen und daraus eine Rede

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Überborden der Repräsentation ansiedelt, das ihr gestattet, sich zu repräsentieren […] gerade genug außerhalb der Repräsentation, damit sie sich erneut präsentiert, in dem weißen Raum, der die Präsenz der Repräsentation und das „Re-" ihrer Wiederholung trennt"[7]. Die Natur des Menschen lag nicht in einem empirisch-transzendentalen Außen der Repräsentation, so wie die epistemische Evidenz in der Epoche des Menschen es verlangt, sondern „in jenem schmalen Überborden der Repräsentation", d.h.: gerade nur so weit ‚außerhalb' der Repräsentation wie erforderlich, um die Doppelung samt der Distanz zwischen den Doppeln der Repräsentation zu gewährleisten. Die menschliche Natur manifestierte sich im klassischen Zeitalter geradezu im Sichdoppeln der Repräsentation und im Auftauchen des Raums des Ordnungswissens, der daraus resultierte.

Erst die Unterbrechung des Selbstverhältnisses der Repräsentation durch ihre Trübung löste die Spaltung des klassischen Diskurses aus und ergab die getrennten Wege der Sprache und des Menschen im anthropologistischen Zeitalter. Die Sprache wurde zu einem Objekt und musste sich folglich *zerstreuen*. Der Mensch wurde auch zu einem Objekt, musste sich infolgedessen aber nicht zerstreuen, sondern *verdoppeln*. Insgesamt fand zu Beginn der Epoche des Menschen ein gegenläufiger Vorgang statt: *Während sich die Sprache zerstreute, verdoppelte sich der Mensch*.

Vor dem Hintergrund dieses gegenläufigen Vorgangs muss deshalb die Archäologie nach der Möglichkeit eines Wissenstyps fragen, das auf einheitliche Weise funktioniert, auch wenn die Sprache und der Mensch nebeneinander existieren: „Ist es unsere künftige Aufgabe, zu einer Denkweise vorzuwagen, die bisher in unserer Kultur unbekannt ist und die gestatten würde, gleichzeitig (ohne Diskontinuität oder Widerspruch) das Sein des Menschen und das Sein der Sprache zu reflektieren?"[8] Auf diese von der Archäologie aufgeworfene Frage reagiert Foucault mit der Vermutung, „dass das Recht, gleichzeitig das Sein der Sprache und das Sein des Menschen zu denken, für immer ausgeschlossen bleibt."[9] Diese Vermutung stellt die Archäologie mit dem Einsatz ihres eigenen Diskurses auf die Probe. Denn gerade der Einsatz des archäologischen Diskurses, genauer, die Seinsweise der Sprache, die darin zum Tragen kommt, scheint das Primat eines denkenden und sprechenden Subjekts auszuschließen, was auch tatsächlich und ohne Unterlass in *Archäologie des Wissens* beteuert wird. Die entscheidende archäologische Frage, die vermutete Antwort und die vom archäologischen Diskurs selbst *inkarnierte* Unmöglichkeit der Koexistenz von Sprache und Mensch laufen insgesamt auf die grundlegende und irreduzible Inkompatibilität beider hinaus.

[*discours*] aufzubauen, mit der er seine Gedanken verständlich macht; und daß es im Gegenteil kein anderes Tier gibt, so vollkommen und glücklich veranlagt es sein mag, das ähnliches leistet". [Descartes (1990): 93/95.]

7 OD:106/MC: 85 (m).

8 OD: 408.

9 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Spaltung des klassischen Diskurses am Ende des klassischen Zeitalters lässt also in der Epoche des Menschen sowie darüber hinaus die epistemisch grundlegende Alternative klaffen: Sprache oder Mensch? Soll künftig das Wissen von einer Sprache eingefasst werden, die dessen Fundament und Raum in einem abgibt? Das ergäbe erneut einen Diskurs, der, wie ehemals der klassische Diskurs, als der allgemeine und einheitliche Wissensraum funktioniert, allerdings um den Preis der Fiktionalisierung der Inhalte des Wissens, die allesamt als Effekte einer allgemeinen „Demiurgie des Wissens“[10] erscheinen. Es gibt gute Gründe zu der Vermutung, dass gerade der Diskurs der Archäologie diesen Wissenstyp produziert, weshalb Foucault in späteren Rückblicken seine Arbeiten mehrfach als Fiktionen bestimmt hat[11] – doch mehr davon später. Oder soll künf-

10 Auch der Mensch erschiene gemäß dieser Wissenskonzeption als Produkt der fiktionalen Energie des Diskurses: als „eine völlig junge Kreatur, die die Demiurgie des Wissens eigenhändig vor noch nicht einmal zweihundert Jahren geschaffen hat.“ [OD: 373.]

11 In einer seiner frühen öffentlichen Stellungnahmen (1967) zu *Ordnung der Dinge* hat Foucault selbst dieses Buch ausdrücklich als Fiktion gekennzeichnet: „Mein Buch ist eine einfache, reine Fiktion: ein Roman, aber nicht ich habe ihn erfunden, sondern das Verhältnis zwischen unserer Zeit samt ihrer epistemologischen Konfiguration und dieser ganze Masse von Äußerungen.“ [„Über verschiedene Arten, Geschichte zu schreiben [Gespräch mit R. Bellour]“, Foucault (1967), *Schriften I*, Nr. 48: 758.] Zehn Jahre später (1977) bekennt er sich im Gespräch mit Lucette Finas zur Fiktionalität seiner Werke: „Was das Problem der Fiktion anbetrifft, das ist für mich ein sehr wichtiges Problem; ich bin mir dessen voll bewusst, dass ich niemals etwas anderes geschrieben habe als fictions. Ich will nicht sagen, dass das außerhalb von Wahrheit liegt. Es scheint mir die Möglichkeit zu geben, die Fiktion in der Wahrheit zum Arbeiten zu bringen, mit einem Fiktions-Diskurs Wahrheitswirkungen hervorzurufen und so zu erreichen, dass der Wahrheitsdiskurs etwas hervorruft, ‚fabriziert‘, was noch nicht existiert, also ‚fingiert’. Man ‚fingiert‘ Geschichte von einer politischen Realität aus, die sie wahr macht, man fingiert eine Politik, die noch nicht existiert, von einer historischen Wahrheit aus.“ [„Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps“, Foucault (1977), DE III, Nr. 197: 236.] In seinem Gespräch mit Ducio Trombadori (1980) geht Foucault auf die schwierige und für seinen Diskurs zentrale Problematik der Wahrheit ein. Zwar bediene er sich bei seiner historiographischen Arbeit durchaus klassischer Methoden: „Verweise auf Texte, Quellen, Autoritäten und die Herstellung von Bezügen zwischen Ideen und Tatsachen“ [„Gespräch mit Ducio Trombadori“, Foucault (1980), *Schriften IV*, Nr. 281: 55.] Dennoch „sagen die Leute, die mich lesen, und besonders diejenigen, die von meiner Arbeit etwas halten, oft lächelnd: ‚Im Grunde weißt du genau, dass alles, was du sagst, nur Fiktion ist.‘ Ich antworte stets: ‚Natürlich; dass es etwas anderes wäre, davon kann gar keine Rede sein.‘“ [*Ibid.*] Das oben zitierte Programm, „die Fiktion in der Wahrheit zum Arbeiten bringen“, bezieht sich wesentlich auf die Wahrheitstheorie des jungen Nietzsche [„Ueber Wahrheit und Lüge in außermoralischem Sinne“ in Nietzsche (1873)], und akzentuiert deren implizit politische Dimension. [Siehe Kapitel 13, Abschnitt 46 der vorliegenden Arbeit.] Die Wahrheit ist der Erstarrungszustand der Metapher, deren fiktionale Tätigkeit so etwas wie einen Grundzustand der Sprache ausmacht. [*Ibid.*: 881.] Während also die naturwüchsige Dynamik der Metaphern durch den Einsatz einer bestimmten Politik zur Wahrheit beruhigt und gebändigt wird, vermag eine ‚archäologische Genealogie‘ diesen Pro-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tig umgekehrt der Mensch als begrenztes Wesen das Wissen eingrenzen, sowohl auf dessen Subjekt- als auch dessen Objektseite? Damit gäbe es ein Wissen, dessen Fundament zugleich als dessen Objekt erscheinen müsste und das sich folglich, auf der Suche nach seiner eigenen Einheit, in eine endlose Dialektik des Fundamentalen und des Positiven verstricken müsste. Dass gerade dieser Wissenstyp im Rahmen der Humanwissenschaften zum Einsatz kommt, wird in *Ordnung der Dinge* von einer „Archäologie der Humanwissenschaften" aufgedeckt.

Diese grundlegende Inkompatibilität zwischen Sprache und Mensch, die, in Foucaults eigenen Worten, „die wichtigste philosophische Wahl unserer Epoche"[12] begründet, bringt zum Ausdruck, „dass das Recht, gleichzeitig das Sein der Sprache und das Sein des Menschen zu denken, für immer ausgeschlossen bleibt. Es kann sein, dass darin eine unauslöschliche Kluft (in der genau wir existieren und sprechen) besteht, so dass man jede Anthropologie, in der die Frage nach dem Sein der Sprache gestellt würde, und jede Auffassung der Sprache oder der Bedeutung, die das Sein des Menschen erreichen, offenbaren und befreien will, zu den Hirngespinsten zählen müsste."[13]

2.

Eines der vier Streumomente der zerstreuten Sprache war die Literatur, in der sich das Sprechen nach dem Modell der Aussage „ich spreche" verdoppelte, die im Wesentlichen nichts anderes sagt als die bloße Tatsache, dass mit ihr Sprechen stattfindet. Mit der Trübung der Repräsentation spaltet sich also die klassische Doppelung der Repräsentation einerseits in die Subjekt-Objekt-Doppelung des Menschen und andererseits in die Doppelung der literarischen Selbstaussage.[14] Das anthropologistische Wissen ist fortan auseinander gerissen zwischen dem *Wissen des Menschen* und dem *Wissen der Sprache*.

Das *Wissen des Menschen* ist das Wissen der tendenziellen *nicht sprechenden* Wissenschaft, die ihre Objekte auf eine von der Sprache möglichst nicht gehinderte Weise *repräsentiert*. Zu den Objekten dieses Wissens gehört auch die Sprache: entweder direkt als Objekt der neuartigen anthropologistischen Erkenntnis (*vergleichende Philologie*) oder als Objekt im Sinne einer Zielscheibe bestimmter reduktiver Operationen dieses anthropologistischen Wissens (*Formalisierung*, *Interpretation*). Im ‚Sprechen' des Menschen ‚spricht' die Wissenschaft in der Weise der *Philologie*, der *Formalisierung* oder der *Interpretation* von Sprache im Element eines kompensatorischen Quasidiskurses der Repräsentation.[15] Doch

zess insofern umzukehren, als sie die Fiktion in der Wahrheit erneut zum Arbeiten bringt und somit den Weg zu einem neuen Regime der Wahrheit bahnt. Diese Problematik wird im Kapitel 13 dieser Arbeit genauer besprochen.

12 OD: 408.

13 *Ibid.*

14 Siehe Diagramm 10 (weiter unten).

15 Siehe Kapitel 10 dieser Arbeit.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann dieser wissenschaftliche Quasidiskurs nur auf Kosten der ontologischen Einheit der Sprache bestehen. Soll also der Mensch und mit ihm die Wissenschaft auf ihre eigentümlich sprachlose Weise ‚sprechen', so muss sich die Sprache zerstreuen und gleichzeitig als *Objekt*, *Form*, *Ausdruck* und *Handlung* erscheinen.

An einem Extrem des Spektrums ihrer Zerstreuung ist die Sprache reine Handlung: dort, wo die Sprache in ihrem wurzelhaften Auftauchen überhaupt erst sichtbar wird. Sie ist dort die reine Handlung der Selbstaussage, in der die Sprache selbst spricht, *sich selbst* spricht und sich zum Gegendiskurs einer Literatur organisiert, die „immer spricht und immer schweigt."[16] Das bedeutet, dass das *Wissen der Sprache*, im Gegensatz zu demjenigen des Menschen, das Wissen der *nicht repräsentierenden* und deshalb im klassischen Sinne *nicht denkenden* Sprache der Literatur ist. Damit zeigt sich, dass das anthropologistische Wissen zwischen den unvereinbaren Polen eines *nicht sprechenden Denkens* (Wissenschaft, Repräsentation) und eines *nicht denkenden Sprechens* (Literatur, Fiktion) gespalten ist.[17]

3.

Diese Spaltung beruht auf einer grundlegenden Dissoziation, die den Epochenbruch zwischen dem klassischen Zeitalter und der Epoche des Menschen geradezu konstituiert. In dieser entscheidenden und von der Archäologie ‚freigelegten' Dissoziation finden sich zwei Momente auseinander getrennt, die in der klassischen Epoche wesentlich zusammengehörten: die vier diskursiven Funktionen (Affirmation/Attribution, Artikulation, Designation, Derivation) einerseits und die Doppelung der Repräsentation andererseits, in der diese Epoche das Wesen des Zeichens erkannte. Zwischen diesen zwei Momenten herrschte ein deduktives Band: Die vier Funktionen des klassischen Diskurses und die ihnen zugehörigen theoretischen Segmente waren nichts anderes als eine deduktive Entfaltung der Grundbeziehung der Doppelung der Repräsentation. Diese Herleitung wurde von der Allgemeinen Grammatik unternommen, die den Diskurs vom Wesen des Zeichens und damit von der Grundfigur der Repräsentation her deduzierte; und die sich genau in diesem deduktiven Akt als eine *allgemeine* und *räsonnierende* Grammatik (Grammaire *générale* et *raisonnée*) erwies.[18]

Doch, infolge der Trübung der Repräsentation löste sich dieses deduktive Band an der Schwelle zur Epoche des Menschen. Einerseits transformierten sich die vier theoretischen Segmente des klassischen Diskurses – der eine Pol des genannten deduktiven Bandes – in die vier Dimensionen der neuartigen vergleichenden Philologie. Andererseits transformierte sich die Doppelung der Repräs-

16 OD: 370.
17 Siehe Diagramm 11.
18 Dieser Zusammenhang wurde im Kap. 5 dieser Arbeit entwickelt.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sentation – der andere Pol des genannten deduktiven Bandes – in die Doppelung des literarischen Sprechens. Vor diesem sprachontologischen Hintergrund ist daher Foucaults Kennzeichnung der Literatur als *Kritik* und *Wiederholung* der neuen Philologie[19] nachvollziehbar. In der Lockerung und gänzlichen Auflösung des deduktiven Bandes zwischen der Doppelung der Repräsentation und den vier grammatikalischen Funktionen des Diskurses liegt gewissermaßen das sprachontologische ‚Wesen' des Epochenbruchs, das sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts als der allgemeine Zusammenbruch des klassischen Diskurses manifestiert. Im Zuge dieses Zusammenbruchs geschieht die Zerstreuung der Sprache zwischen Wissenschaft (als das Objekt von *Philologie*, *Formalisierung*, *Interpretation*) und Literatur (als das einsame und gedoppelte Sein der Sprache). Es gibt auf der einen Seite die Sprache der Wissenschaften und andererseits das gedoppelte Sprechen der Literatur. Gleichzeitig gehen in den vier Doppelungsfiguren des Menschen die beiden Seiten des genannten deduktiven Bandes erneut eine gewisse Verbindung ein, die jedoch in der Weise einer fortgesetzten Doppelung zwischen den Ebenen des Fundamentalen und des Positiven haltlos und problematisch bleibt.[20]

Allerdings meldet sich die Dissoziation des deduktiven Bandes zwischen dem Wesen des Zeichens und den Funktionen des Diskurses, das den klassischen Diskurs fast zwei Jahrhunderte lang zusammengehalten hatte, nicht nur in der ‚Tiefe' des anthropologistischen Wissens als das Wesen des Epochenbruchs, aus dem dieses Wissen hervorgegangen ist. Sie meldet sich auch an der ‚Oberfläche' des anthropologistischen Wissens als die bereits erwähnte Dissoziation zwischen *Denken* und *Sprechen*. In der klassischen Epoche gehörte beides mit epistemischer Notwendigkeit zusammen, da sie in dieser Epoche im gemeinsamen Element der Repräsentation übereinkamen, insofern sowohl das Denken, als auch das Sprechen *als Repräsentation* galten. Infolge der Trübung der Repräsentation nun erscheint am einen Pol dieser Dissoziation das *Denken* im Raum der Doppelung des Menschen, das in einer wesentlich *sprachlosen* Weise zugleich die transzendentale Bedingung und das bedingte Objekt der Erkenntnis abgibt. Am anderen Pol der genannten Dissoziation taucht das *Sprechen* der literarischen Moderne auf, das sich gänzlich von der Verpflichtung der Repräsentation, das heißt, vom *Denken* im klassischen Verständnis, befreit und sich nur noch auf sich selbst bezieht, jedoch nicht in der Weise eines Zeichens, das sich selbst bezeichnet und somit zugleich Bezeichnendes und Bezeichnetes sein kann, sondern einer Sprache, die nichts anders tut, als ihre eigene Seinsweise hervorleuchten zu lassen.[21]

19 „Die Literatur ist die Infragestellung der Philologie (deren Zwillingsgestalt sie gleichwohl ist): sie führt die Sprache der Grammatik auf die nackte Kraft zu sprechen zurück, und da trifft sie das wilde und beherrschende Sein der Wörter." [OD: 365.]

20 Dies wurde im Kap. 11 dieser Arbeit ausgeführt.

21 Vgl. Arne Klawitters Unterscheidung zwischen Bezeichnung und Indikation in Klawitter (2004).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das tut sie in Entsprechung zu einem neuartigen und nur im Rahmen einer postklassischen – d.h. diskurslosen – Wissensweise möglichen Verständnis des literarischen *Werks*, das – in den Worten Maurice Blanchots – lediglich sagt, „dass es ist – und nichts weiter. Außerhalb dessen ist es nichts. Wer es mehr ausdrücken möchte, findet nichts, findet, dass es nichts ausdrückt. Derjenige, der in Abhängigkeit vom Werke lebt, sei es, um es zu schreiben, sei es, um es zu lesen, gehört der Einsamkeit dessen an, was nichts ausdrückt als das Wort ‚sein': Wort, welches die Sprache birgt, indem sie es verbirgt, oder erscheinen lässt, indem sie in die schweigende Leere des Werkes verschwindet."[22] Die Spaltung der klassischen Einheit von Sprechen und Denken führt also einerseits zum wesentlich *sprachlosen Denken* des Menschen und andererseits zum wesentlich *nicht denkenden Sprechen* der Literatur.

Was aber an der Seinsweise der Literatur und der Seinsweise des Menschen ‚gemeinsam' ist, ist, dass sie sich beide außerhalb der Repräsentation befinden. Die Literatur ist nicht die Repräsentation eines im Voraus bestehenden Seins, sondern das Auftauchen des eigenen Seins der Sprache und die gleichzeitige und sprechende Indikation dieses ihres auftauchenden Seins im Augenblick des Auftauchens. Die Literatur ist gewissermaßen zugleich Form und Inhalt des literarischen Sprechens. Ihre Doppelung steht noch vor und außerhalb der Unterscheidung in Form und Inhalt, in Signifikant und Signifikat, in Repräsentierendes und Repräsentiertes. Aber auch der Mensch steht außerhalb der Repräsentation. Denn er ist ein Wesen, das zugleich Bedingung und Objekt der Erkenntnis ist und seinen Ort in einem transzendentalen Diesseits und einem empirischen Jenseits der Repräsentation findet.

Der Unterschied zwischen beiden ist aber, dass die Literatur sowohl von ihrer Seinsweise her, als auch von ihrem Wissen her, den Raum der Repräsentation überschreitet. Dagegen steht der Mensch im Konflikt mit sich selbst. Einerseits ist er von seiner *Seinsweise* her ein empirisch-transzendentales Doppel, das auf einem doppelten Boden außerhalb der Repräsentation beruht: auf dem Seinsgrund der Empirizitäten und auf dem Möglichkeitsgrund des Transzendentalen. Andererseits entfaltet sich das *Wissen* des Menschen innerhalb des Raums der Repräsentation: er erkennt nur, indem er repräsentiert. Seitdem aber die Repräsentation sich getrübt hat und ihr reflexives Selbstverhältnis in der klassischen Doppelung unterbrochen ist, bleibt die Repräsentation, die in der anthropologistischen Erkenntnis zum Einsatz kommt, ohne Stütze in sich selbst. Die Erkenntnis des Menschen entfaltet sich also weiterhin als eine Repräsentation, die jedoch nur unter empirisch-apriorischen Bedingungen außerhalb ihrer selbst stattfinden kann. Es handelt sich um eine *bestimmte* oder *endliche* Repräsentation. Der Mensch ist folglich zwischen seiner *Seinsweise* außerhalb der Repräsentation und seinem *Wissen*, das sich in der Repräsentation entfaltet, gespalten.

22 Blanchot (1959): 13.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In ihrer jeweiligen Seinsweise ‚teilen' sich der Mensch und die Literatur gewissermaßen den Raum der Exteriorität bzw. des Außen aller Repräsentation. In ihrer Wissensweise jedoch besetzen sie entgegengesetzte Positionen im Wahrheitsspiel der anthropologistischen Moderne.[23] Ihr gegensätzlicher Bezug zur Repräsentation macht die Sprache und den Menschen gegenseitig inkompatibel, was die Archäologie zu der generellen Behauptung veranlasst, „dass niemals in der abendländischen Kultur das Sein des Menschen und das Sein der Sprache zusammen existieren und sich nacheinander haben gliedern können. Ihre Inkompatibilität ist einer der fundamentalen Züge unseres Denkens gewesen."[24]

4.

Aus dem Zusammenbruch des klassischen Diskurses und den genannten Dissoziationen, die sich in ihrer Folge meldeten, ergeben sich also zwei distinkte Typen von Inkompatibilität: in der ‚Tiefe' des anthropologistischen Wissens die Inkompatibilität zwischen der Sprache der Philologie und der Sprache der Literatur, woraus etwa die sprachontologische Inkommensurabilität von Literaturwissenschaft und ihrem Gegenstand, der Literatur, zu erklären wäre; und an der ‚Oberfläche' des anthropologistischen Wissens die Inkompatibilität zwischen dem Wissen des Menschen und dem Wissen der Literatur. Insgesamt laufen diese Inkompatibilitäten auf die Unvereinbarkeit zwischen dem Sein des Menschen und dem Sein der Sprache in der Epoche des Menschen hinaus.

Dabei stellt die Archäologie für das anthropologistische Wissen fest, dass im Rahmen seines Wissenschaftsverständnisses die Entscheidung *für den Menschen* und *gegen die Sprache* gefallen ist. Damit haben wir auf der einen Seite eine Wissenschaft, die sich zwar formaler Systeme bedient und stets mit Bildern, Modellen, operationalen Fiktionen arbeitet[25], die jedoch ihre Sprachlichkeit auf dem

23 Diese Gegenübersetzung des Menschen und der Literatur artikuliert Foucault in seinem kleinen Artikel über Blanchot „Das Denken des Außen" anhand der zwei Figuren (1) „ich lüge" – die fortwährend sich selbst widersprechen muss und folglich auf wesentliche und irreduzible Weise gespalten ist – und (2) „ich spreche", die in der fortgesetzten Selbstbestätigung besteht und folglich immer und in jedem Augenblick wahr sein muss, in dem gesprochen wird. [„Das Denken des Außen", Foucault (1966), *Schriften I*, Nr. 38: 670-671] Das „ich lüge" ist die dem Wissen des Menschen zugrundeliegende Denkfigur. Das „ich spreche" ist die dem literarischen Sprechen zugrundeliegende Sprechfigur, aus der erst die Literatur als ein Sprechen hervorgeht, in dem das Außen manifest wird.

24 OD: 408.

25 Zu den folgenreichsten fiktionalen Techniken der Naturwissenschaften gehört das Gedankenexperiment, das nach Annette Wunschel und Thomas Macho erst im 18. Jahrhundert aufgetreten ist [Macho u. Wunschel (2004): 11] und das sich dadurch auszeichnet, dass darin auf eigentümliche Weise Wissenschaft und Literatur übereinkommen: „Im Gedankenexperiment werden Literatur und Wissenschaft geradezu gezwungen, sich zu verbinden; nicht umsonst wurden so viele Science-Fiktion-Romane aus einem einzigen Gedankenexperiment entwickelt. Gedankenexperimen-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Niveau des Instrumentellen festhält. Auf der anderen Seite haben wir die überbordende Sprache der Literatur, die jede Sprechweise moderner Diskurse in sich aufzunehmen vermag, die also erzählend, argumentierend, berichtend, überredend usw. aufzutreten vermag, aber niemals die Seriosität der wissenschaftlichen Wahrheitspraktiken erlangen kann. Der Literatur ist das Feld außerhalb der wissenschaftlichen und seriösen diskursiven Praktiken zugeteilt worden. Der Preis dafür ist der Verlust der Einheit des Wissens in der Epoche des Menschen.[26] Auf der einen Seite gibt es das (anthropologistisch verfasste) Wissen der Wissenschaft im Element einer zerstreuten Sprache und im Modus der transzendentalen Bedingtheit eines objektiven Wissens. Auf der anderen Seite gibt es das fiktionale Wissen der Literatur, das sich im Raum der Doppelung der Sprache und im Modus des Spiels und der Unterhaltung entfaltet.

Aus diesen Feststellungen geht die für den weiteren Gang dieser Arbeit entscheidende Frage hervor. Was geschieht mit dem anthropologistischen Wissen, wenn sich die Sprache erneut sammelt? Was geschieht mit dem Subjekt der modernen Subjektphilosophien, wenn die disparaten Momente der zerstreuten Sprache – Sprache als *Objekt*, *Form* und *Ausdruck* – im Raum der literarischen Doppelung der Sprache zusammenkommen und damit eine erneute Sammlung der Sprache stattfindet? Was geschieht mit dem Menschen der Humanwissenschaften, wenn die formalisierende und interpretierende Sprache der Wissenschaft im Raum des gedoppelten Sprechens der Literatur auftaucht und sich dort fiktionalisiert?[27]

---

te sind also notwendig literarisch (auch in der Philosophie, die sich neuerdings gern und häufig dieser Technik bedient); ebenso notwendig sind sie wissenschaftlich, gebunden an tatsächliche Theorien und Experimente." [*Ibid.*] Im Kontext unserer Fragestellung wäre zu vermuten, dass das archäologische Ereignis der erneuten *Sammlung der Sprache* [siehe Kapitel 12 dieser Arbeit] gleichsam von Ferne angezeigt wird durch die zunehmende Integration der Gedankenexperimente im Methodenarsenal der theoretischen Naturwissenschaften im zwanzigsten Jahrhundert. Man könnte im Kontext der von der Archäologie besprochenen *Wiederkehr der Sprache* das Gedankenexperiment gleichsam als Bruchstück und archaisches Signal einer allgemeinen Fiktionalisierung der Wissenschaft ansehen. Zur Vertiefung und Konkretisierung der Idee einer Engführung von Wissenschaft und Literatur im Raum eines postanthropologistischen Wissens siehe Troiano (1995).

26 Siehe Mazumdar (2000).

27 Der Tod des Menschen, der mit der Wiederkehr der Sprache und der Fiktionalisierung des wissenschaftlichen Diskurses zusammenhängt, ist keineswegs gleichzusetzen mit dem Tod des Subjekts. Es handelt sich beim Tod des Menschen um das Verschwinden der anthropologistischen Wissensdisposition. Dieses Verschwinden ist wiederum nur als die sichtbare Spitze des „weitaus allgemeineren Sterbens" („Die Geburt einer Welt [Gespräch mit J.-M. Palmier]", Foucault (1969), *Schriften I*, Nr. 68: 1002] des Subjekts zu betrachten. Diesen allgemeinen Tod des Subjekts schildert Foucault als ein gegenwärtiges „Erdbeben", in dem ein alter und grundlegender Funktionsmechanismus der abendländischen Kultur ins Wanken geraten ist: „Man kann sagen, die ganze abendländische Zivilisation war auf dem Subjekt aufgebaut, und die Philosophen haben dies nur konstatiert, als sie alles Denken und jegliche Wahrheit auf das Bewusstsein, das Ich, das Subjekt bezogen. In dem Erd-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Kontext dieser Frage wenden wir uns im nächsten Abschnitt dem nächsten großen Werk Foucaults zu, der unmittelbar nach *Ordnung der Dinge* verfasst wurde und das gleichzeitig als sein einziges methodologisches Werk und als Abschluss und Abschied von seinen archäologischen Experimenten gilt, da es angeblich den Punkt der Abkehr von der archäologischen Diskursanalyse und der Hinwendung zur neu zu entdeckenden Möglichkeit einer Analytik der Macht markiert: der *Archäologie des Wissens*. Nach Hubert Dreyfus und Paul Rabinow[28] markiert dieses Werk die Schwelle zu einer neuen Phase von Foucaults Denkweg, in der erst die „Illusion autonomen Diskurses" über Bord geworfen wird und die neue Dimension der Macht in den Vordergrund einer neuartigen genealogischen Analyse rückt.[29] Auch Axel Honneth vertritt die These, dass

---

beben, das uns heute erschüttert, müssen wir vielleicht die Geburt einer Welt erblicken, in der man wissen wird, dass das Subjekt nicht eins ist, sondern zerrissen; nicht souverän, sondern abhängig; nicht absoluter Ursprung, sondern stets wandelbare Funktion." (*Ibid.*: 1002-1003) Das Auftauchen des anthropologistischen Wissens im archäologischen Diskurs ist Teil dieses allgemeinen Erdbebens. Vgl. dazu die Metapher des schwankenden Bodens im letzten Satz des Vorworts zu *Ordnung der Dinge*: „Auf dieser Schwelle ist zum ersten Mal die fremde Wissensfigur erschienen, die man den Menschen nennt und die einen den Humanwissenschaften eigenen Raum gebildet hat. Man versucht, diese tiefe Denivellierung der abendländischen Kultur wieder an den Tag zu bringen, und dadurch geben wir ihre Brüche, ihre Instabilität und ihre Lücken unsrem schweigenden und auf naive Weise unbeweglichen Boden wieder. *Von neuem gerät unter unseren Schritten diese Oberfläche in Unruhe*." [OD: 28/MC: 16 (m). (Hervorh. v. Verf.)] Im Allgemeinen geht es bei der Feststellung des Todes des Menschen keineswegs um das Verschwinden des Subjekts, sondern um eine Transformation seines Status und seiner Funktion. Im Verlaufe dieser Transformation erscheint das Subjekt als zerstreut, abhängig und wandelbar in seiner Funktion. Mit dem allgemeinen Tod des Subjekts, das vom Tod des Menschen angezeigt wird, erscheint das Subjekt zusehendes als ein *Produzierbares und Produziertes*. Dieses Motiv wirkt in Foucaults weiteren Arbeiten beständig, es bleibt entscheidend für seine Genealogie und Mikrophysik der Macht, sowie für seine letzten Forschungen zur Ästhetik der Existenz.

28 Dreyfus u. Rabinow (1982), Kap. 4.

29 Dass das Verhältnis zwischen den Ebenen des Diskursiven und des Nichtdiskursiven wesentlich komplexer ausfallen muss, als das bloße Nichtverhältnis im Zeichen einer absoluten und beziehungslosen ‚Autonomie', kann man Foucaults eigener Äußerung entnehmen, die er im Rahmen eines ‚methodologischen' Gesprächs mit Raymond Bellour im Jahr 1967, also bereits zwei Jahre vor der Veröffentlichung von *Archäologie des Wissens* und inmitten der Epoche der vermeintlichen „Illusion des autonomen Diskurses", gemacht hat: „Bei dem Versuch einer strengen Beschreibung der eigentlichen Äußerungen fiel mir auf, dass der Bereich der Äußerungen formalen Gesetzen gehorcht, dass man zum Beispiel für verschiedene epistemologische Bereiche ein einheitliches theoretisches Modell finden und daraus auf eine Autonomie der Diskurse schließen kann. Aber eine Beschreibung dieser autonomen Schicht der Diskurse lohnt sich nur, wenn man sie in ein Verhältnis zu anderen Schichten, Praktiken, Institutionen, sozialen und politischen Beziehungen setzen kann. Dieses Verhältnis hat mich immer sehr interessiert, und in *Histoire de la folie […]* und *Naissance de la clinique […]* habe ich das Verhältnis zwischen diesen verschiedenen Bereichen zu bestimmen versucht. Ich habe mir zum Beispiel den epis-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Foucaults Analytik der Macht auf eine innertheoretische Aporie in *Archäologie des Wissens* zurückzuführen sei.[30] Tatsächlich aber handelt es sich, wie Fernando Suárez Müller behauptet, „nicht um den Ausweg aus einer Sackgasse, sondern um eine natürliche Weiterführung der Logik seines [archäologischen] Projekts."[31] Unterzieht man aber die *Archäologie des Wissens* einer sprachontologischen Lektüre, so muss man sich von solchen Auffassungen lösen und die Idee des *methodologischen* Stellenwerts dieses Werks, wie auch die These eines radikalen Neuanfangs im Zeichen einer Analytik der Macht überprüfen. So wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit, im Ausgang von der bisherigen *réécriture* der *Ordnung der Dinge*, eine Neulektüre der *Archäologie des Wissens* erprobt, von der die Figur des archäologischen Zirkels und die Seinsweise des archäologischen Diskurses sichtbar gemacht wird. Das geschieht in folgenden Schritten:

(1) Es wird überprüft, ob und in welchem Maße die diversen sprachontologischen Analysen Foucaults bis zur *Archäologie des Wissens* eine erneute Sammlung der Sprache nahe legen (Kapitel 12).

(2) Anhand einer archäologisch informierten Lektüre des sprachphilosophischen Diskurses des jungen Nietzsche werden das Aufkommen und die Eingenschaften des *Raumes* dargestellt, in dem diese Sammlung stattfinden kann (Kapitel 13).

(3) Es wird gezeigt, dass dieser Raum, der auch der Raum der Diskontinuitäten ist, sichtbar gemacht werden kann anhand der Figur der *nichtpositiven Affirmation*. Diese Figur, die mit den Epochenbrüchen in einer archäologischen Geschichte des Denkens als das ihnen jeweils entsprechende Verfahren korreliert (Kapitel 14), ergibt sich aus Foucaults Bataille- und Kantlektüre (Kapitel 15). Deshalb scheint ihr Einsatz impliziert zu sein in den archäologischen Vorgängen des Bruchs mit dem anthropologistischen Wissen und der Freilegung des Raumes der diskursiven Formation, in dem sich die Sprache sammelt und wiederkehrt (Kapitel 16).

---

temologischen Bereich der Medizin vorgenommen und den der Repressionsinstitutionen der Hospitalisierung, der Arbeitslosenhilfe, des staatlichen Gesundheitswesens usw. Aber ich habe erkennen müssen, dass die Dinge sehr viel kompliziert sind, als ich in diesen ersten beiden Werken angenommen hatte, dass die Diskursbereiche nicht immer dieselben Stukturen besitzen wie die zugehörigen praktischen oder institutionellen Bereiche, wohl aber Strukturen, wie man sie in anderen epistemologischen Bereichen findet, so dass zwischen den Diskursen einer bestimmten Zeit gleichsam eine Isomorphie besteht. Wir haben es daher mit zwei senkrecht aufeinanderstehenden Beschreibungsachsen zu tun; die eine Achse bilden die mehreren Diskursen gemeinsamen Modelle, die andere die Beziehungen zwischen dem diskursiven und dem nichtdiskursiven Bereich. In *Les mots et les Choses* habe ich mich auf der horizontalen Achse bewegt, in *Histoire de la folie* und *Naissance de la clinique* auf der vertikalen." [„Über verschiedene Arten, Geschichte zu schreiben [Gespräch mit R. Bellour]", Foucault (1967), *Schriften I*, Nr. 48: 756-757.]

30 Siehe Honneth (1990): 78.

31 Müller (2004): 168.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

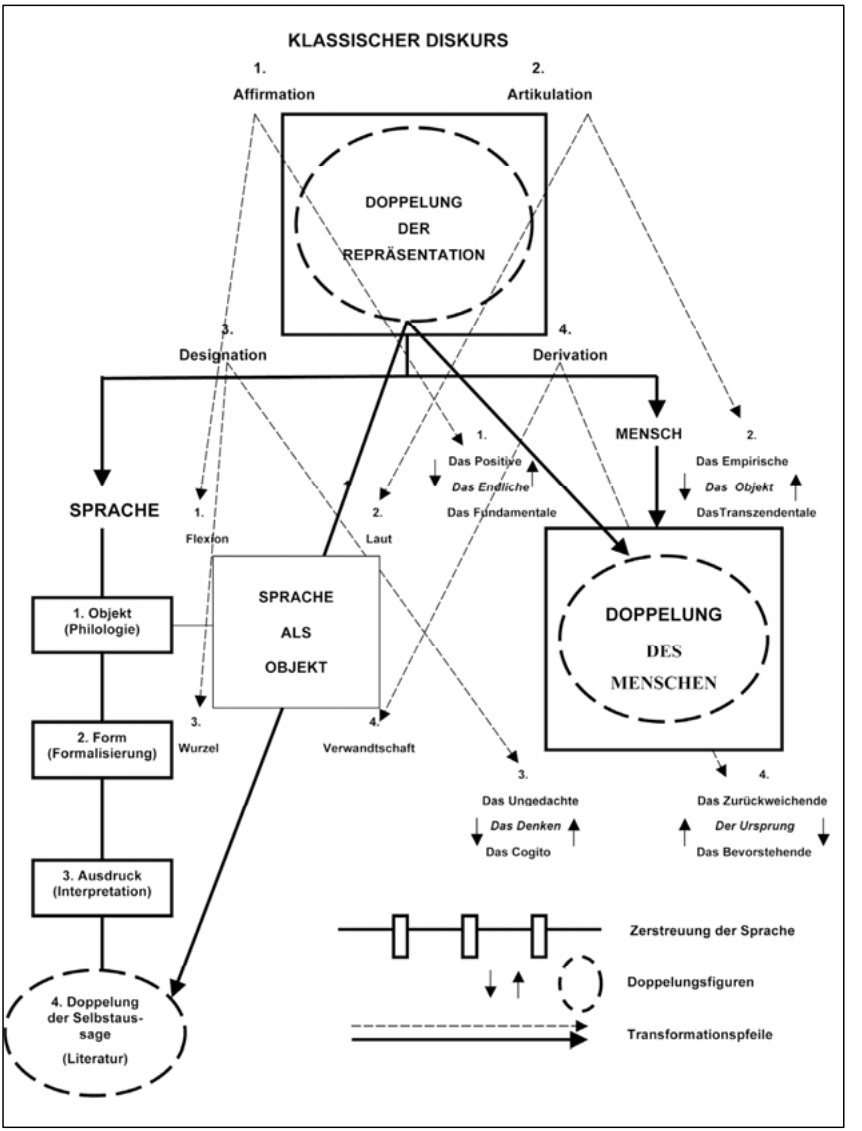

Abbildung 10: Bild des Epochenbruchs: Sprache und Mensch im anthropologistischen Zeitalter

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

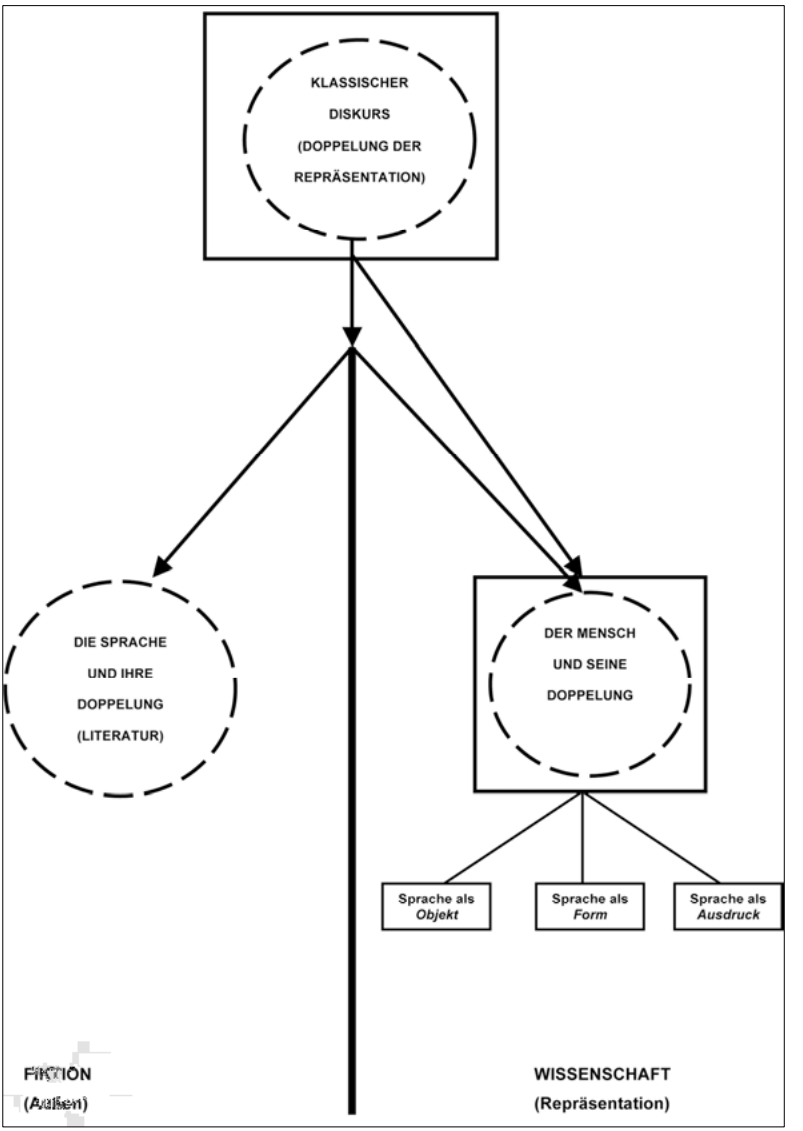

Abbildung 11: Die Spaltung des anthropologistischen Wissens

https://doi.org/10.14361/9783839408476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Teil IV
Die Sprache sammelt sich (die Epoche der Archäologie)

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 vorangegangen Jahrhundert eingeführten Wissensmodus in sich selbst abzuschließen.

Foucault[1]

Diese gesagten Dinge, eben in ihrer Wirklichkeit als gesagte Dinge, sind nicht, wie man mitunter allzu sehr anzunehmen geneigt ist, eine Art Windhauch, der vorübergeht, ohne Spuren zu hinterlassen, sondern in Wirklichkeit haben sie, so winzig diese Spuren auch sein mögen, Bestand, und wir leben in einer Welt, die ganz mit Diskursen, das heißt mit Aussagen durchzogen und durchwirkt ist, die wirklich ausgesprochen wurden, mit Dingen, die gesagt wurden, Behauptungen, Fragen, Diskussionen usw., die aufeinander folgten. Eben insofern kann man die geschichtliche Welt, in der wir leben, nicht von all den diskursiven Elementen abtrennen, die diese Welt bewohnten und noch bewohnen.

Foucault[2]

1 OD: 371.

2 „Archäologie einer Leidenschaft. Gespräch mit C. Ruas“, Foucault (1983), *Schriften IV*, Nr. 343: 738.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

40. Einleitung: Die archäologische Frage nach der Sprache

> Unserer Tage beweisen die Tatsache, daß die Philosophie immer noch und immer wieder im Begriff ist, zu enden, und die Tatsache, daß vielleicht in ihr und noch mehr außerhalb ihrer selbst und gegen sie, in der Literatur wie in der formalen Reflexion, die *Frage der Sprache* sich stellt, daß der Mensch im Begriff ist, zu verschwinden.
>
> Foucault[1]

Was in der *Tiefe* der archäologischen Bedingungen des anthropologistischen Wissens als die ontologische Zerstreuung der Sprache meldet, erscheint an der *Oberfläche* des Wissens als ein Verschwinden der Sprache im erkenntnistheoretischen Zusammenhang. Im zwanzigsten Jahrhundert tauchen an der *Oberfläche* des Wissens eine Flut an linguistischen, semiologischen, kulturwissenschaftlichen, daseinsanalytischen, psychoanalytischen, literaturtheoretischen *Fragen* nach der Sprache[2] auf: „Was ist Sprache? Was ist ein Zeichen? Was in der Welt, in unseren Gesten und dem ganzen rätselhaften Wappen unseres Verhaltens, in unseren Träumen und Krankheiten stumm ist, welche Sprache spricht es, mit welcher Grammatik? Ist alles bezeichnend, oder für wen und nach welchen Regeln ist was bezeichnend? Welche Beziehung besteht zwischen der Sprache und dem Sein: wendet sich die Sprache nicht immer an das Sein, zumindest die, die wirklich spricht? Was ist also das für eine Sprache, die nichts sagt und nie schweigt und ‚Literatur' heißt?"[3] In der archäologischen *Tiefe* des Wissens signalisieren diese Fragen so etwas wie eine *Wiederkehr* der Sprache.

Angesichts dieser Frageflut im zwanzigsten Jahrhundert, die auf die Zerstreuung der Sprache im neunzehnten Jahrhundert folgt und unausdrücklich darauf reagiert[4], sieht sich die Archäologie genötigt, innezuhalten und ihrerseits die

---

1 OD: 461.

2 Der vielbesprochene „linguistic turn" in der Philosophie ist lediglich ein Teilaspekt dieses umfassenden kulturellen Prozesses. Allerdings ist zu beachten, dass die Sprache als Gegenstand philosophischer Problematisierung bereits vor der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts an der Oberfläche des Wissens auftaucht. Dies geschieht im Rahmen des sprachkritischen Diskurses von Otto Gruppe, Gustav Gerber und anderen, die sich auf Humboldt und die romantische Philologie berufen und eine systematische Transformation der kantischen Vernunftkritik in eine Sprachkritik erproben. Siehe Kapitel 13, Abschnitt 45.3 dieser Arbeit.

3 OD: 370.

4 Diese Art der Zurückführung der Fragen nach Wesen und Funktion der Sprache im zwanzigsten Jahrhundert auf die Trübung der Repräsentation und die ontologischen Zerstreuung von Sprache im neunzehnten Jahrhundert zeugt von einer spezifisch

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Frage nach dem epistemischen Status dieser Fragen zu stellen und zu überprüfen, was sie im Hinblick auf eine Geschichte des Seins der Sprache anzeigen. Damit macht die Archäologie die ihr zeitgenössischen Fragen nach der Sprache zum *Gegenstand* ihres eigenen Fragens und wittert sowohl in ihnen als auch im eigenen (archäologischen) Fragen die kommende Wiederkehr der Sprache. Es liegt an der sprachontologischen Disposition der Archäologie, dass sie nicht nach Wesen, Funktion, Ursprung der Sprache fragt. Vielmehr motiviert sie ihre hintergründige *sprachontologische Symptomatologie* zu der Frage, warum in ihrem unmittelbaren epistemischen Umfeld die Sprache zusehends in den Mittelpunkt des Denkens rückt. Diese Frage hat den Charakter einer potenzierten Frage nach der Sprache, einer *Frage nach der Frage nach der Sprache*, deren Hintergrund eine einfache sprachontologischen Frage ist, die gewissermaßen ihre eigene Antwort vorwegnimmt: *Sammelt sich die Sprache wieder?*

Diese ontologische Frage nach der Sprache scheint den Gang der archäologischen Untersuchung insgesamt zu lenken. Alle in *Ordnung der Dinge* gestellten Fragen zur Sprache scheinen nur noch Variationen dieses einzigen Fragemotivs darzustellen: Kann man in den vielfältigen Fragen nach der Sprache im zwanzigsten Jahrhundert die erste Anzeige einer erneuten Sammlung der Sprache lesen? Muss man darin „die Entstehung oder noch früher das erste Leuchten eines sich kaum ankündigenden Tages in der Tiefe des Himmels ahnen, in dem wir aber bereits vermuten, dass das Denken […] sich in seiner Ganzheit erfasst und sich erneut in der Helle des Seins beleuchtet? […] Oder muss man ganz einfach zugeben, dass so viele Fragen bezüglich der Sprache nur jenes Ereignis, dessen Existenz und erste Wirkungen seit Ende des achtzehnten Jahrhunderts uns die Archäologie gelehrt hat, fortsetzen und höchstens beenden? Die Fraktionierung der Sprache, die sich zur Zeit ihres Übergangs zur philologischen Objektivität vollzog, wäre demnach nur die gerade erst sichtbar gewordene (weil geheimste und grundlegendste) Folge des Bruchs der klassischen Ordnung. Indem wir uns anstrengten, diesen Bruch zu bewältigen und die Sprache in ihrer Ganzheit erscheinen zu lassen, würden wir das zu seinem Ende bringen, was sich vor und ohne uns gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts vollzogen hat. Was wäre das aber für eine Vollendung? Wenn man die verlorengegangene Einheitlichkeit der Sprache rekonstruieren will, geht man dann bis ans Ende eines Denkens, nämlich jenes des neunzehnten Jahrhunderts, oder wendet man sich an Formen, die bereits inkompatibel mit ihm sind?“[5]

Allein die Art der Formulierung dieser Fragen legt die Vermutung nahe, dass die erneute Sammlung der Sprache, die Möglichkeit, „die Sprache in ihrer Ganzheit erscheinen zu lassen“[6], einen epistemischen Bruch auslösen wird. Zu den Eigenschaften eines epistemischen Bruchs gehört die angesprochene Unent-

archäologischen Lektüre des „linguistic turn“, wie auch der *sprachontologischen Symptomatologie*, die solcher Lektüre zugrunde liegt.

5 OD: 371.

6 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scheidbarkeit zwischen dem Abschluss einer Wissensepoche und dem Neuanfang einer anderen: „Die Dispersion der Sprache ist in der Tat auf grundlegende Weise mit jenem archäologischen Ereignis verbunden, das man durch das Verschwinden des Diskurses bestimmen kann. 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 vorangegangen Jahrhundert eingeführten Wissensmodus in sich selbst abzuschließen.“[7] Die bloße Tatsache der erneuten Sammlung der Sprache könnte also eine diskursive Erschütterung auslösen, in deren Verlauf das anthropologistische Wissen verschwindet und das Subjekt der Humanwissenschaften und der Geschichtsphilosophien seinen originären Status und damit auch die Rolle der Fundierung des Wissens verliert.

Doch ist solche Vermutung keineswegs als ein objektiver Entwurf zu verstehen, sondern als Element einer spezifisch archäologischen Handlung, der insgesamt der Charakter einer *diskursiven Intervention* zukommt. Zu den wesentlichsten Zielen dieser Arbeit gehört die Beschreibung der Archäologie als diskursive Intervention, die damit als die Figur des *archäologischen Zirkels* in Erscheinung tritt. Solche archäologische Intervention, die mit einer Rekonsolidierung der Sprache einhergehen muss, verleiht der Archäologie einen zwischenepochalen Schwellencharakter. Die Frage nach dem Status ihres eigenen Tuns vermag allerdings die Archäologie nicht zu entscheiden: „Auf diese Fragen vermag ich nicht zu antworten […] Ich ahne nicht einmal, ob ich jemals werde darauf antworten können, oder ob mir eines Tages Gründe beifallen werden, die mir zu einer Entscheidung verhelfen. Auf jeden Fall weiß ich jetzt, warum ich mir diese Fragen wie jeder andere stellen kann und ich sie mir heute stellen muss. Nur diejenigen, die nicht lesen können, werden staunen, dass ich es klarer bei Cuvier, Bopp und bei Ricardo als bei Kant oder Hegel verstanden habe.“[8]

Die sprachontologische Vermutung, dass sich die Sprache erneut sammelt und dass dadurch ein Epochenbruch ausgelöst wird, fächert sich in drei einzelne ‚Akte‘ auseinander: (1) das Staunen darüber, das solche Fragen wie die archäologische ‚Frage nach der Frage nach der Sprache‘ überhaupt gestellt werden können, (2) das diskursive ‚Wahrnehmen‘ der archäologischen Möglichkeitsbedingungen solcher Fragen, in denen die eigene und eigentümlichste Frage der Archäologie selbst besteht, und (3) die Feststellung der Unmöglichkeit einer Antwort darauf.

Die Archäologie sucht also nicht nach einer Antwort auf ihre sprachontologischen Fragen, es scheint ihr vielmehr zu genügen, dass solche Fragen überhaupt gestellt werden können, da sie als eine erste Anzeige der erneuten Sammlung der Sprache und damit auch des Wiederauftauchens des Diskurses erscheinen. In anderen Worten erscheint das sprachontologische Fragen der Archäologie selbst –

7 *Ibid.*
8 OD: 371-372.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von seiner schieren Möglichkeit her – als eine anfängliche Aufhebung jener Zerstreuung der Sprache, die im Licht der archäologischen Geschichtsschreibung als die *notwendige Kehrseite* des subjektphilosophischen Letztbegründungswissens erscheint. Das vielfältige und inflationäre Auftauchen der Frage nach der Sprache im zwanzigsten Jahrhundert scheint also im sprachontologischen Staunen der Archäologie zu kulminieren, das die Bewegung der Sammlung und Wiederkehr der Sprache auslöst und mit ihr den Abschluss der Epoche des Menschen herbeiführt. Denn der aus solchem Staunen hervorgehende *Diskurs* eröffnet erst den Raum der Sammlung der Sprache. Genau darin erscheint die Archäologie als eine diskursive Intervention, da sie durch ihre bloße diskursive Seinsweise den ihr gegenständlichen anthropologistischen Diskurs zu erschüttern und zu transformieren imstande ist. „Von neuem", schreibt Foucault am Ende seines Vorworts zu *Die Ordnung der Dinge*, „gerät unter unseren Schritten diese Oberfläche in Unruhe."

Aus eben diesem Grund scheint eine Antwort auf die Frage, ob sich die Sprache nach ihrer anthropologistischen Zerstreuung erneut sammelt, nicht formuliert werden zu können. Das liegt daran, dass die Antwort auf eine solche Frage, die die Ontologie gerade auch desjenigen Diskurses betrifft, der eine solche Frage stellt, nicht den Charakter einer objektiven Feststellung haben kann, sondern nur den Modus eines diskursiven Vollzugs. Die Antwort auf die archäologische Frage nach der Wiederkehr der Sprache wird von der Seinsweise des archäologischen Diskurses selbst *inkarniert*. Paradoxerweise vermag die Archäologie also nur dann die anthropologistische Zerstreuung der Sprache aufzudecken, wenn sie von ihrer eigenen sprachontologischen Beschaffenheit her in der Lage ist, die Streumomente der zerstreuten Sprache in ihrem eigenen diskursiven Raum zu sammeln. Der nun folgende vierte Teil dieser Untersuchung soll sichtbar machen, wie dieses Paradoxon in der Figur des Archäologischen Zirkels eine greifbare Gestalt annimmt.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.
>
> Foucault[1]

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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gie, die er als eine Archäologie des Schweigens des Wahnsinns nennt[3], 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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 mochte, 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.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *Streuung*, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *post*strukturalistische 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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 ausgesprochen[18], 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

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 vorneherein 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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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*.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 transzendentale 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 affirmiert 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 affirmiert, 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 zurückzukrümmen, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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, wahrend das Subjekt, das sprechende ‚Ich‘, sich zerstückelt, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 philologisiche 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 anthropologistisch 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.

30 OD: 371.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 hat[35] – 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

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 unterscheidet[41] – 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 Geisenhanslüke: „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." [Geisenhanslüke (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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Transzendentale, 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 gespaltener Ort der Synthese der Repräsentationen: der transzendentale Raum und der Raum der Empirizitäten. Das neuartige humanwissenscahftliche 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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Wissensepoche 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 vorangegangen 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 Hinsehen 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 subjektkritische 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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Reihe von Rezensionen, Gesprächen, Artikeln, Einleitungen, meistenteils 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 Rousseau[48] einsetzt und mit einem japanischen Gespräch über Wahnsinn, Literatur und Gesellschaft[49] 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.
>
> Foucault[51]

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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Verwechselung 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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Foucaults Schriften zur Literatur aus dieser Epoche lassen sich grob in vier Gruppen einteilen: (1) Rezensionen der ihm zeitgenössischen Literatur von Autoren wie Roger Laporte[53], Philippe Sollers, J. Thibaueau, A. Robbe-Grillet, J. P. Faye, M. Pleynet[54], die unter dem Sammelbegriff *nouveau roman* bekannt geworden sind; (2) Essayartige Schriften über Schriftsteller und Theoretiker wie Georges Bataille[55], Pierre Klossowski[56], Maurice Blanchot[57]; (3) Besprechungen von Klassikern der literarischen Moderne wie Hölderlin[58], Flaubert[59], Mallarmé[60], Nerval[61], Jules Vernes[62]; (4) allgemeine Reflexionen über den modernen „Gegendiskurs" der Literatur ohne ausgeprägten Bezug auf einen einzelnen Autor[63]. Dazu kommen, neben der 1963 erschienen Monographie über Raymond Roussel[64], ein Artikel über Roussel[65] und zwei über Pierre Brisset[66].

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 Thibaudeau: „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'

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Angaben[70], 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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 selbst[73] 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 Diskurses[77]] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Kantlektüre zu erkennen ist, wird im Kapitel 15, Abschnitt 51 dieser Arbeit besprochen.

84 Siehe Kapitel 16 dieser Arbeit.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Brisset[86], 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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

‚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 begreifen[87]: „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 hervorgeht[89], 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

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sches, 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 Jahrhundert: „*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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 vielfarbigen 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 sieds-té = sieds-toi en cette eau*: Setz dich in dieses Wasser. *En seau sieds-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 unabschließbar 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 nœud*, *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 *nœud*. *Origine*. Urin

94 *Ibid.*: 19.
95 *Ibid.*: 20.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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* diente schließlich zur Bezeichnung der Frau: *Tu te lime à gine? Tu te l'imagine*. 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, nœud 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 vermittels 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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 schmollend am Boden hocken. Das beiden

100 SE: 22.
101 *Ibid.*: 25.
102 *Ibid.*: 21.
103 *Ibid.*: 28.
104 *Ibid.*: 23-24.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Widerholung 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.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kapitel 13: *Exkurs. Der Raum der Sammlung und Wiederkehr von Sprache: Zum Medium des Vergleichs beim frühen Nietzsche*

> Durch eine philologische Kritik, durch eine bestimmte Form des Biologismus hat Nietzsche den Punkt wiedergefunden, an dem Mensch und Gott sich gehören, an dem der Tod des zweiten synonym mit dem Verschwinden des ersten ist […] Worin Nietzsche also […] die Schwelle markiert, von der aus die zeitgenössische Philologie erneut zu denken beginnen kann […] In unserer Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken. Diese Leere stellt kein Manko her, sie schreibt keine auszufüllende Lücke vor. Sie ist nichts mehr und nichts weniger als die Entfaltung eines *Raums*, in dem es schließlich möglich ist, zu denken.
>
> Foucault[1]

> Ich möchte die Frage nach dem Werthe der Erkenntniß behandeln wie ein kalter Engel, der die ganze Lumperei durchschaut. Ohne böse zu sein, aber ohne Gemüth.
>
> Nietzsche[2]

44. Nietzsches Entdeckung des ontologischen Raums der Sprache

44.1 Epochenbruch im Diskurs des jungen Nietzsche

Die in dieser Arbeit vorgelegte *réécriture* teilt mit dem von ihr wiedergeschriebenen archäologischen Diskurs den sprachontologischen Blick, der bestimmt ist von der Frage nach den Seinsweisen der Sprache: nach der historischen Form des Ins-Sein-Gelangens der Aussagen und nach der genealogi-

1 OD: 412. (Hervorh. v. Verf.)
2 Nietzsche, Nachlassfragment, KSA, Bd. 7, 19 [234]: 493 [Sommer 1872 – Anfang 1873].

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen *Herkunft*[3] der wiederzuschreibenden Diskurse, die unter der Lenkung spezifischer Wahrheitsregimes aus den Bruchpunkten der ihnen vorausgegangenen

3 Siehe dazu Foucaults Unterscheidung zwischen „Ursprung" und „Herkunft" in „Nietzsche, die Genealogie, die Historie" [Foucault (1971), *Schriften II*, Nr. 84: 166-191]. An die Stelle des metaphysischen Begriffs des Ursprungs setzt die Genealogie den operationalen Begriff der Herkunft, der beinhaltet, dass eine kulturelle Einheit wie ein Diskurs oder eine Institution aus Elementen hervorgeht, die derselben *heterogen* sind; der also nicht einen der Zeit enthobenen und transzendenten Ursprung der Dinge besagt, „ihr wesenhaftes und zeitloses Geheimnis, sondern das Geheimnis, daß sie ohne Wesen sind oder daß ihr Wesen Stück für Stück aus Figuren, die ihm fremd waren, aufgebaut worden ist." [*Ibid.*] Bereits der Begriff der Herkunft verweist also auf die genealogische Methode, die kulturelle Tatsachen – darunter auch Diskurse – auf die ihnen heterogenen Faktoren zurückführt und die ihrer Konstitution innewohnende Transformationslogik ‚freilegt'. Im Allgemeinen sind die für eine diskursive Tatsache konstitutiven Faktoren genealogisch als strategische *Kraftverkettungen* (oder Dispositive) bestimmbar. Zu diesen Faktoren können auch *Diskurse* zählen, die gänzlich anderen Formationen angehören als die genannte diskursive Ausgangstatsache. Daraus ergibt sich der Typ ‚reduzierter' genealogischer Analyse, der in *Ordnung der Dinge* als archäologische Diskursanalyse vorliegt und dem wir im Verlauf dieser Arbeit mehrfach begegnet sind, etwa als die Analyse, die den Diskurs der vergleichenden Philologie im neunzehnten Jahrhundert als Transformation der Allgemeinen Grammatik auseinanderlegt (Kapitel 9 dieser Arbeit). Daher rührt wohl auch Foucaults methodologisches Bekenntnis ein Jahr nach Veröffentlichung der *Ordnung der Dinge* in einem Interview mit Raymond Bellour, in dem er die Archäologie unmittelbar von Nietzsches Genealogie hergeleitet wissen will. [„Über verschiedene Arten, Geschichte zu schreiben (Gespräch mit R. Bellour)", Foucault (1967), *Schriften I*, Nr. 49: 768.] Auch gegen Ende seiner Laufbahn, vier Jahre vor seinem Tod, stellt Foucault im Rahmen einer Vorlesung in Berkley die Genealogie als den übergreifenden Rahmen einer Archäologie des Wissens dar: „Insgesamt besteht mein Projekt in der Erarbeitung einer Genealogie des Subjekts. Die Methode ist eine Archäologie des Wissens […]" [„Truth and Subjectivity", Foucault (1980), Howison Lecture II. Einleitung von Leo Bersani. Wheeler Auditorium UC, Berkeley Reel 57 #9: 5] Man kann also die Archäologie als eine Anwendung des genealogischen Verfahrens auf den spezifischen Bereich der Diskurse betrachten. Sie soll eine Geschichte diskursiver Transformationen schreiben, ohne die Oberfläche der gesagten Dinge zu verlassen zugunsten etwa einer bewusstseinstheoretischen, mentalitätsgeschichtlichen oder verhaltenssoziologischen Erklärung oder Deutung dieser Transformationen: „Man muss eine historische Analyse der Transformation des Diskurses vornehmen, ohne auf das Denken des Menschen, ihre Wahrnehmungsweisen, ihre Gewohnheiten, die Einflüsse, denen sie ausgesetzt waren, usw. zu rekurrieren." [„Michel Foucault erklärt sein jüngstes Buch", Foucault (1969), *Schriften I*, Nr. 66: 982] Deutlich wird erst das Verhältnis zwischen Archäologie und Genealogie, wenn man die gesagten Dinge als strategisch verkettete Kräfte und den epistemisch verfassten Diskurs als ein ‚Subdispositiv' betrachtet. In diesem Sinne ist die Archäologie als eine Subkategorie genealogischer Analysen zu fassen. Das lässt sich aus Foucaults eigener Bestimmung des Dispositivs als einer diskontinuierlichen oder *heterologen* Erweiterung der Episteme entnehmen: „In *Le Mots et les Choses* hatte ich eine Geschichte der Episteme schreiben wollen und bin in einer Sackgasse stecken geblieben. Was ich jetzt machen möchte, ist versuchen zu zeigen, dass das, was ich Dispositiv nenne, ein viel allgemeinerer Fall der Episteme ist. Oder vielmehr, dass die Episteme

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wissenssysteme hervorbrechen. Am Leitfaden dieser sprachontologischen Frage stößt der wiederschreibende Diskurs auf den ontologischen Quellraum von Sprache, der im Rahmen dieser Arbeit mehrfach unter Titeln wie „Außen“[4], „Diskontinuität“[5], „Raum der Sammlung der Sprache“[6] begegnet ist. Es ist allerdings zu beachten, dass eine Reflexion über den ontologischen Raum der Sprache historisch keineswegs erst mit dem archäologischen Diskurs aufkommt, vielmehr ist sie konstitutiv für das epistemische Umfeld der Archäologie selbst. Zu diesem Umfeld aber gehören nicht nur etwa die Auseinandersetzungen von Autoren wie Roussel, Bataille, Klossowski, Blanchot, die Schriftsteller des *nouveau roman*, auf die Foucault im Rahmen seiner Schriften zur Literatur mehrfach und z. T. ausführlich eingegangen ist[7], sondern die rhetorischen und sprachphilosophischen Untersuchungen des jungen Nietzsche.[8] Diese finden zwar in Foucaults archäologischen Stellungnahmen eine eher spärliche Erwähnung[9], dennoch weisen sie die Konturen eines Epochenbruchs auf, der über das anthropologistische Wissenssystem hinausweist und einen Diskurs wie den archäologischen allererst ermöglicht. Dieselbe diskursive Radikalität wurde bereits beim frühen Descartes

---

ein spezifisch diskursives Dispositiv ist, im Unterschied zu dem Dispositiv, das selbst diskursiv und nicht diskursiv ist und dessen Elemente viel heterogener sind.“ [„Das Spiel des Michel Foucault (Gespräch)“, Foucault (1977), *Schriften III*, Nr. 206: 395.] In dieser genealogischen Perspektive muss also die Sprache als Kraft und Kraftverkettung erscheinen, das heißt, als ein machtartiges Phänomen, genauer: als eine spezifische Verschränkung von Macht und Wissen. Daraus ergeben sich wichtige Konsequenzen für das Verhältnis zwischen den archäologischen und machtanalytischen ‚Epochen‘ Foucaults. Die Analytik der Macht ist weder auf eine theoretische Aporie bzw. ein methodologisches Scheitern in Foucaults ‚archäologischer Phase‘ zurückzuführen, wie beispielsweise Dreyfus/Rabinow [Dreyfus u. Rabinow (1982), Kap. 4] und Axel Honneth [Honneth (1990): 78] es nahe legen, noch signalisiert sie einen methodologischen Neuanfang. Sie ist die heterologe Erweiterung und Weiterführung eines Analysetyps, der bereits in den archäologischen Untersuchungen vorliegt.

4 Siehe Kapitel 3 (Abschnitt 6.1b).

5 Siehe Kapitel 3 und 6.

6 Siehe den Beginn von Teil IV.

7 Diese Schriften, die bereits im Kapitel 12, Abschnitt 43 erwähnt wurden, umfassen, neben der 1963 gleichzeitig mit *Geburt der Klinik* erschienenen Monographie *Raymond Roussel*, die einschlägigen Texte in Foucault, *Schriften I*, Nr. 10, 13, 15, 17, 18, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 35, 38.

8 Siehe vor allem (a) Nietzsches Vorlesungsaufzeichnungen: (1) „Vorlesungen über lateinische Grammatik“ [WS 1869-1870], Nietzsche (KGA), Bd. II_2: 183-310 (besonders Kapitel 1, „Vom Ursprung der Sprache“); (2) „Geschichte der griechischen Beredsamkeit“ [WS 1872-1873], Nietzsche (KGA), Bd. II_4: 363-411; (3) „<Darstellung der antiken Rhetorik>“ [SS 1874], *ibid.*: 415-520 (im Folgenden: *Vorlesung*); (4) „Einleitung zur Rhetorik des Aristoteles“ [WS 1874-1875; SS 1875; WS 1877-1878(?)] in *ibid.*: 521-611 und (b) die im Sommer 1873 an Carl Gersdorff diktierte und zu Nietzsches Lebzeiten unveröffentlicht gebliebene Frühschrift „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, Nietzsche (1873) [im Folgenden: *Wahrheit und Lüge*].

9 Siehe Abschnitt 44.3 dieses Kapitels.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sowie bei Kant festgestellt, bei denen die für den jeweiligen Epochenbruch konstitutiven Diskontinuitäten in Form expliziter und neuartiger Unterscheidungen anzutreffen waren.[10] Im Falle Descartes' handelte es sich um die ähnlichkeitskritische Unterscheidung zwischen Identität und Differenz[11], im Falle Kants um die repräsentationskritische Unterscheidung zwischen dem Noumenalen und dem Phänomenalen[12].

Den beiden Unterscheidungswelten von Descartes und Kant liegt die Trennlinie zwischen Wahrheit und Fiktion zugrunde[13], auf die sowohl die klassischen

10 Dies geschieht jeweils in der Weise eines Perspektivenwechsels gemäß der Figur der *nichtpositiven Affirmation*. Siehe dazu Kapitel 14 Abschnitt 46 dieser Arbeit.

11 Siehe Kapitel 4 dieser Arbeit.

12 Siehe die Kapitel 6, 8 und 15 dieser Arbeit.

13 Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass das kartesische Wahrheitskriterium der *Klarheit* und *Deutlichkeit* nicht nur grundlegungstheoretisch, sondern auch *archäologisch* entscheidend war für den Bestand der klassischen Episteme. [Siehe Kapitel 5 Abschnitt 15.1] Denn der Zusammenhang dieses Doppelkriteriums verweist auf die prinzipielle Transparenz der Repräsentation, die von ihrer ontologischen Beschaffenheit her das wahre Sein der Dinge offenbart und damit als wahrheitstauglich erscheint. Die ‚Lüge' oder ‚Fiktion' hat einen rein privativen Status und rührt von den spontanen Ähnlichkeiten her, die sich dem *Ingenium* aufdrängen: als die falschen Zusammensetzungen der „verkehrt verbindenden Einbildungskraft" [Regel 3.5, Descartes (1972): 10 f.], die letztlich auf die Endlichkeit des endlichen menschlichen Verstands zurückgeht. Bei Kant hingegen gilt die Transparenz der Repräsentation als Wahrheitskriterium nur noch für die Er*läuterung*surteile, als die er die analytischen Urteile kennzeichnet. Dabei ist die Wahrheitsauffassung, auf die sich Kant beruft, durchaus die alte adäquationstheoretische, die als Minimaldefinition und „Namenerklärung" besagt, „dass sie [die Wahrheit] die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei". [Kant (1781/87): 102 (B 82/A 58).] Unter Absehung von jeglichem Inhalt wandelt sich allerdings Descartes' Doppelkriterium in ein einziges adäquationstheoretisches Kriterium der Gültigkeit von Erkenntnissen: die *Widerspruchsfreiheit*. Dieses Kriterium ist nun im Rahmen einer transzendentalen Kritik der oberste Grundsatz aller analytischen Urteile und gewährt, dass in keiner Erkenntnis der Verstand „sich selbst widerstreitet." [*Ibid.*: 103 (B 84/A 59).] Dieses analytische Kriterium der Wahrheit ist allerdings zwar notwendig aber nicht hinreichend. Als das „bloß logische Kriterium der Wahrheit" ist es lediglich „die negative Bedingung aller Wahrheit." [*Ibid.*: 103 (B 84/A 59, 60).] Vor diesem Hintergrund erscheint der *falsche* Gebrauch der allgemeinen analytisch verfahrenden Logik – nämlich wenn diese, die als *Kanon* gelten sollte, als *Organon* zur „wirklichen Hervorbringung" von Erkenntnissen verwendet wird [*Ibid.*: 104 (B 85/A 61)] – als der Sitz der ‚Lüge' oder ‚Fiktion'. In Folge dieses ihres verkehrten Gebrauchs verkümmert die allgemeine Logik zu einer *Dialektik*, d.h. einer *Logik des Scheins*. [*Ibid.*: 104 (B 85, 86/A 61)] Da aber bei Kant die Repräsentation ihre prinzipielle und unbeschränkte Transparenz verloren hat, muss es neben der analytischen Logik der Wahrheit, die lediglich als *Kanon* dienen kann, eine andere Logik der Wahrheit geben, die regelgebend ist für die tatsächliche Hervorbringung von Erkenntnis. Diese ist die transzendentale Analytik selbst: „Der Theil der transzendentalen Logik also, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis vorträgt, und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transzendentale Analytik und zugleich eine *Logik der Wahrheit*. Denn ihr kann keine Erkenntnis widersprechen, ohne daß sie zugleich allen Inhalt verlöre, d. i. alle

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als auch die anthropologistischen Wissenschaften angewiesen sind. Im Zusammenhang der Frage, ob in den sprachphilosophischen Schriften des jungen Nietzsche das anthropologistische Wissen umgestoßen und ein Epochenbruch ausgelöst wird, ist entscheidend, dass darin die gesamte postklassische – das heißt: sowohl transzendentalphilosophische als auch positivistische – Unterscheidung zwischen Wahrheit und Fiktion in Frage gestellt wird, womit den spezifisch anthropologistischen Wissenschaften gleichsam der Boden weg gezogen wird.[14] Es geht dabei nicht etwa um eine Kritik der Art und Weise der postklassischen Unterscheidung zwischen Wahrheit und Fiktion, sondern um die radikale Infragestellung der Unterscheidung als solcher, womit allerdings nicht das gänzliche Fehlen von Grenzziehungen und Unterscheidungen in der Arbeit der Erkenntnis gemeint sein soll. Denn gerade die ‚Einklammerung' der Grenze zwischen Wahrheit und Fiktion macht eine neue und neuartige Trennlinie sichtbar, die zwischen einer *künstlerisch-intuitiven* und einer *wissenschaftlich-vernünftigen* Erkenntniskultur unterscheidet und die im zweiten und letzten Abschnitt von *Wahrheit und Lüge* expliziert wird: „Es giebt Zeitalter, in denen der vernünftige Mensch und der intuitive Mensch neben einander stehen, der eine in Angst vor der Intuition, der andere mit Hohn über die Abstraction; der letztere eben so un-

Beziehung auf irgend ein Object, mithin alle *Wahrheit*." [Kant (1781/87): 105 f. (B 87/A 62, 63), (Hervorh. v. Verf.).] Mit diesen Angaben sei grob angedeutet, inwiefern sowohl bei Descartes als auch bei Kant die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Fiktion tragend ist für ihr jeweiliges Erkenntnisprojekt. [Zur Problematik der kantischen Wahrheitsauffassung siehe u.a. Prauss (1969), Prauss (1974), Wettstein (1983), Nenon (1986).] Diese fundamentalen Unterscheidungen werden nun von Nietzsche in *Wahrheit und Lüge* in Frage gestellt. Dazu muss er einerseits die Allgemeine Grammatik, die auf der *kartesischen* Wahrheitsauffassung beruht, punktuell zurückweisen, wie dies im Abschnitt 46.3 des vorliegenden Exkurses aufgewiesen wird. Dazu muss er andererseits die *kantisch* informierte und transzendentalphilosophisch gestützte Sprachkritik des neunzehnten Jahrhunderts überwinden, wie dies im Abschnitt 45.3 dargestellt wird.

14 Vgl. dazu Herbert Schnädelbachs ironische Anmerkung, man müsse sich fragen, „welche Philosophie Nietzsche aus dem anthropologischen Schlummer erweckt haben soll: nur die Junghegelianer oder Kierkegaard, den er offenbar nicht kannte und der doch, in der Wendung vom Ethischen zum Religiösen, die Wendung zum wirklich existierenden Menschen dezentrierend wieder aufhebt?" [Schnädelbach (1989): 246.] Diese Frage, auch wenn sie ironisch gemeint ist, erwächst aus einem ideenhistorischen Problemboden. Denn sie geht von der Kategorie des Einflusses aus, der auf Nietzsche gewirkt haben muss, um ihm zur Überwindung des anthropologistischen Denkens zu verhelfen. Archäologisch gesprochen ist aber *Wahrheit und Lüge* nicht auf Einflüsse zurückzuführen, sondern eher als eine *Reaktion* auf das Ereignis an der Schwelle zur Epoche des Menschen anzusehen: auf den Verlust der Transparenz der Repräsentation und die damit einhergehende Zerstreuung des klassischen Diskurses. Diese Reaktion auf den Epochenbruch umfasst zwei eng verknüpfte Hauptleistungen: (1) die Entdeckung der rhetorischen Natur der Sprache und der konventionellen Natur der Wahrheit; und (2) die Kritik am Anthropomorphismus, die sich bei Foucault im Rahmen einer archäologischen Diskursanalyse zu einer diskursontologischen Humanismuskritik ausweitet.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vernünftig, als der erstere unkünstlerisch ist. Beide begehren über das Leben zu herrschen […]“[15]

Die künstlerische oder mythische Erkenntnis leitet sich von der fundamentalen und irreduziblen Macht der Illusion bzw. des Metaphorischen her, aus der erst die Wissenschaft als eine dem Mythos untergeordnete Erkenntnisform hervorgehen kann. Zu diesem Typ der künstlerischen Erkenntniskultur zählt Nietzsche die tragische Erkenntnis des vorsokratischen Griechentums. Im Gegensatz dazu geht die wissenschaftliche Erkenntnis von einer absoluten und ursprünglichen Unterscheidbarkeit zwischen Wahrheit und Lüge aus.[16]

In der Epoche des Menschen besitzt die wissenschaftliche Erkenntnis restaurative Züge, insofern sie noch immer von der Repräsentation ausgeht, insofern sie also die transzendentalkritische Problematisierung der Repräsentation ignoriert, die seit Kant eingesetzt hat, und sich weigert, die *wesentliche* Trübung der Repräsentation anzuerkennen. Damit ist sie stets angehalten, *gegen* den Sog der transzendentalkritischen Repräsentationsskepsis die klassische Forderung nach *Klarheit* und *Deutlichkeit* der Repräsentation aufrecht zu erhalten. Die wissenschaftliche Erkenntnis erwartet also von der Repräsentation, dass sie im Anschluss an eine bestimmte Anzahl restaurativer Operationen – die wir in den Kapiteln 9 und 10 dieser Arbeit kennen gelernt haben – auch in der Epoche des Menschen als gültige Wissensfigur funktionieren kann.

Wir haben gesehen, wie die postklassischen Wissenschaften versuchen, anhand dieser Operationen das alte klassische Band zwischen Sprache und Repräsentation wiederherzustellen, das seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts unterbrochen ist. Das tun sie, indem sie die Sprache entweder als (1) *Objekt* einer philologischen Repräsentation behandeln oder sie in den Dienst der wissenschaftlichen Repräsentation stellen, indem sie die Sprache wechselweise den Operationen (2) der *Formalisierung* oder (3) der *Interpretation* unterziehen. Im Rahmen einer solchen wissenschaftlichen Erkenntniskultur führt die Kunst im Allgemeinen und die Sprachkunst oder (4) *Literatur* im Besonderen eine Parallelexistenz im Verhältnis zur Wissenschaft. Deshalb muss ihr ein eigener abgesonderter Raum gewährt werden, innerhalb dessen sie Effekte wie Witz, Unterhaltung, literarischen Geist entfalten kann, dafür aber prinzipiell vom Ernst der (wissen-

15 Nietzsche (1873): 889.

16 Mit bemerkenswerter Instinktsicherheit erklärt eine neuere marxistische Polemik gegen den ‚Postmodernismus‘ die Nichtunterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge geradezu zum Wahrzeichen ‚postmoderner‘ Wissenschaftsfeindlichkeit. Demnach richte sich der intellektuelle Kampf von Postmodernen wie Lyotard „gegen fortschritts- und emanzipationsorientiertes Denken (an erster Stelle natürlich den Marxismus, auch wenn das nicht immer offengelegt wird) und seine methodologischen Prinzipien: Statt nach Zusammenhängen, Ursachen und Wirkungen zu fragen, soll die Welt als nicht erkennbar angesehen, soll von einer *prinzipiellen Ununterscheidbarkeit von Wahrheit und Lüge* ausgegangen werden.“ [Kopp/Seppmann (2002): 8. (Hervorh. v. Verf.)]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schaftlichen) Wahrheitserkenntnis ausgeschlossen bleibt.[17] Darin bekundet sich die wesentliche Spaltung des Wissens in der Epoche des Menschen.[18] Die Existenz der Literatur bildet gleichsam die Kehrseite der restaurativen Funktion der anthropologistischen Wissenschaften, weshalb es die Literatur in diesem spezifischen Sinne nur erst in der anthropologistischen Wissenskonstellation geben kann.[19]

Bei alledem muss man beachten, dass Nietzsches Unterscheidung zwischen den zwei Erkenntniskulturen weder als eine ursprungslogische – eine ‚noch ursprünglichere' – Grenzziehung zwischen Wahrheit und Fiktion zu fassen ist, noch als eine ‚neutrale' und überhistorische Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Kunst, sondern als eine *polemische* Gegenüberstellung von zwei verschiedenen Rangordnungen zwischen Wissenschaft und Kunst. Im Falle der mythischen Kultur behält die Kunst die Oberhand. Im Falle der wissenschaftlichen Kultur regelt die Wissenschaft die Politik des Wahren.[20]

---

17 Die These von der übergeschichtlichen und kategorialen Spaltung des Diskurses in einen ernsten und erkenntnisfähigen wissenschaftlichen Anteil und einen unterhaltsamen aber nicht erkenntnisfähigen literarischen Anteil taucht selbst im sprachkritischen Diskurs aus dem Umfeld des jungen Nietzsche auf, zu dessen frühesten Vertretern Otto Friedrich Gruppe (geb. 1804, gest. 1876) zählt. Gruppe, der lange vor Nietzsche im Diskurs der Wissenschaften das Spiel der Metaphern vernimmt, unterstellt beispielsweise dem literarischen Witz einen Typ lustbetonter und sprunghafter Übertragung, der diesen für die Arbeit der Erkenntnis, besonders der *philosophischen*, disqualifiziere. [Gruppe (1834): 452f.] Mehr dazu später im Abschnitt 45.3 dieser Arbeit.

18 Siehe dazu Mazumdar (2000).

19 Vgl. dazu Foucaults ansonsten nicht nachvollziehbare Datierung der Geburt der Literatur, die er an den Beginn der Epoche des Menschen setzt: „Schließlich ist die letzte der Kompensationen für die Nivellierung der Sprache die bedeutendste und zugleich unerwartetste: das Erscheinen der Literatur. Der *Literatur als solcher*, denn seit Dante, seit Homer gab es in der abendländischen Welt durchaus eine Form von Sprache, die wir heute als 'Literatur' bezeichnen. Aber das Wort ist frischen Datums, wie in unserer Kultur auch die Isolierung einer besonderen Sprache noch jung ist, deren besondere Modalität es ist ‚literarisch' zu sein." [OD: 365. (Hervorh. v. Verf.)] In „Le langage à l'infini" expliziert er die „gegendiskursive" Besonderheit dieser Sprache, die am Ende des klassischen Zeitalters auftaucht: „Vielleicht hat das„ was man in aller Strenge ‚Literatur' nennen muss, ihren Anfang genau dort, am Ende des 18. Jahrhunderts, als eine Sprache erschien, die in ihrem Blitzschlag jede andere Sprache wiederaufnimmt und verzehrt und so eine dunkle, aber beherrschende Figur entstehen lässt, in der der Tod, der Spiegel und das Doppel, die unendliche Wellenbewegung der Wörter regieren." [„Die Sprache, unendlich", Foucault (1963), *Schriften I*, Nr. 14: 355.]

20 Während sich der junge Nietzsche ganz offen auf die Seite der mythischen Kultur stellt, täuscht C. P. Snow, etwa 80 Jahre später, mit seiner These von den „zwei Kulturen" wissenschaftliche Neutralität vor, obwohl er im Rahmen gerade dieser These für die Wissenschaft Partei ergreift. Im Anschluss an seine ‚objektive' Feststellung der Spaltung des modernen Wissens – in eine wissenschaftliche Kultur einerseits und eine literarische Gegenkultur andererseits – befürwortet Snow eine Einverleibung der literarischen Einstellung durch die wissenschaftliche. Somit ist

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese neue Grundunterscheidung zwischen zwei Diskursordnungen (der künstlerisch-mythischen und der wissenschaftlichen), die im späteren Werk Nietzsches zum unversöhnlichen Gegensatz zwischen der *aktiven* (oder vornehmen) und der *reaktiven* Haltung zugespitzt wird[21] – beide sind unbedingt auch als *Erkenntnis*haltungen anzusehen –, ist unerlässlich für die ‚Einklammerung' des Gegensatzes zwischen Wahrheit und Lüge[22] und für die Konstitution der genealogischen Perspektive, in der *die Wahrheit aus der Lüge* und *der wissenschaftliche Diskurs aus dem Mythos* hervorgehen.[23] Mit der Zurückweisung der prinzipiellen Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge und der Aufstellung eines polemischen Gegensatzes zwischen zwei Erkenntnistypen wird also das genealogische Motiv der *Wahrheitsproduktion* angestimmt, sowie, insgesamt, das Konzept einer *Geschichte der Wahrheit* bzw. der historisch spezifischen Prozeduren der *Fabrikation* von Wahrheiten, die zu den operationalen Evidenzen der archäologisch-genealogischen Historiographie Foucaults gehören.[24]

Nietzsches grundlegende oder vielmehr grund*stürzende* Verschiebung der Trennlinie zwischen Wahrheit und Fiktion ist unmittelbar verknüpft mit einer Verschiebung des Verhältnisses zwischen Sprache und Erkenntnis, die zur Folge hat, dass die Sprache gleichsam noch *diesseits* ihrer anthropologistischen Streumomente auftaucht, in denen sie zu Beginn der Epoche des Menschen im Gesamtzusammenhang des anthropologistischen Wissens und als Zielscheibe der

---

seine Unterscheidung der „zwei Kulturen" keineswegs neutral, vielmehr ist sie getragen von einem Willen zur Überredung der seiner Meinung nach rückwärtsgewandten literarisch-künstlerischen Avantgarde zum fortschrittlichen Projekt der Techniker und Wissenschaftler. [Siehe den Abschnitt „Intellektuelle als geborene Maschinenstürmer", Snow (1959): 35-40.]

21 So findet sich im ersten Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse* („Von den Vorurtheilen der Philosophen") eine polemische Unterscheidung zwischen dem *Willen zur Wahrheit* und dem *Willen zur Macht*. [Nietzsche (1886): 15-39.] Diese Unterscheidung vollzieht sich anhand einer genealogischen Analytik, die an der Wurzel des *Willens zur Wahrheit* einen *Willen zur Macht* ‚freilegt'. Dabei ist zu beachten, dass selbst eine solche ‚Freilegung' als (polemische) Interpretation gelten muss: „Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist – und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? – nun, um so besser. –„ [*Ibid.*: 37.] Ebenfalls setzt Nietzsche in der ersten Abhandlung der *Genealogie der Moral* („‚Gut und Böse', ‚Gut und Schlecht'") eine *reaktive* Haltung, die das Gute vom Bösen herleitet, von einer *aktiven* ab, die primär sich selbst als das Gute setzt und das davon abfallende Schlechte kaum noch wahrzunehmen vermag. [*Ibid.*: 257-289.]

22 Später wird Nietzsche seine eigene Zeit als die Epoche bestimmen, in der der Unterschied zwischen der wahren und der scheinbaren Welt hinfällig wird. [„Wie die ‚wahre Welt' endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums", Nietzsche (1889): 80-81.]

23 Womit Nietzsches ‚Grundunterscheidung' nicht mehr ‚neutral' bleibt, sondern sich auf die Seite der bereits erwähnten künstlerischen Erkenntniskultur schlägt.

24 Das Schema einer solchen „Geschichte der Wahrheit" findet sich im bereits genannten Text Nietzsches „Wie die ‚wahre' Welt endlich zu einer Fabel wurde" in Götzendämmerung. Den Ansatz einer Geschichte der Prozeduren der Fabrikation von Wahrheit bietet Foucault in „Die Wahrheit und die juristischen Formen" [WJ].

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gegenseitig inkompatiblen Operationen der *Objektivierung*, *Formalisierung* und *Interpretation* sichtbar wurde. Damit wird ein neuartiger *Raum* sichtbar, in dem die Sprache weder nur *Objekt* einer vergleichenden Philologie, noch nur eine minimalisierte *Form* als Medium und Instrument wissenschaftlicher Erkenntnis, noch nur der interpretierbare *Ausdruck* eines Bewusstseins ist. Vielmehr zeigt sich die Sprache in diesem ‚fundamentalen' Raum, *diesseits* ihrer drei ‚wissenschaftlichen' Streumomente, als eine anonyme und demiurgische „Kunst"[25] der (*literarischen*) *Übertragung*: als eine Streuung ‚phänomenotechnischer' Übertragungsoperationen, die das Erscheinen überhaupt erst gewährleisten und aus denen erst die Sprachen des Wissens und der wissenschaftlichen Wahrheit – als *Form*, *Ausdruck*, *Objekt* – hervorgehen können. An der Wurzel der wissenschaftlichen Wahrheit steckt also die Metapher, und mit ihr die Diskursart der *Literatur*.

Das hat zwei sprachontologische Implikationen. Die *erste* ist, dass in dem *ontologischen Raum der Sprache*, in dem die anonymen Handlungen der Übertragung stattfinden können, das Gesamtspiel der vier Streumomente der Sprache sichtbar wird, die im anthropologistischen Zeitalter infolge des Objektwerdens der Sprache bis zu ihrer gegenseitigen Inkompatibilität auseinander getreten sind. Das gestattet uns, diesen vom jungen Nietzsche entdeckten Raum der wesentlichen Metaphorizität von Sprache als den Raum der Sammlung der Sprache zu erkennen, den Foucault, wie bereits erwähnt, in *Ordnung der Dinge* evoziert: als einen „einen einzigen Raum", in dem „das große Spiel der Sprache wiederzufinden" wäre, um damit „einen entscheidenden Sprung zu einer völlig neuen Form des Denkens zu machen", bzw. „einen im vorangegangen Jahrhundert eingeführten Wissensmodus in sich selbst abzuschließen."[26] Die *zweite* Implikation von Nietzsches Entdeckung des irreduziblen rhetorischen Charakters der Sprache ist, dass in diesem ontologischen Raum der Sammlung von Sprache eine diskursive Rangordnung besteht: An der Wurzel der Sprachen der Wissenschaften, die als *Form*, *Ausdruck*, *Objekt* noch das Verhältnis zur Repräsentation aufrecht erhalten, steckt das der Repräsentation voraus gehende *literarische* Sein der Sprache.[27] Diese Rangordnung zwischen Wissenschaft und Literatur enthält das Potential einer Fiktionalisierung auch des wissenschaftlichen Wissens. Darin steckt einerseits ein unvermeidlicher Effekt der Sammlung der Sprache, wie anderseits auch

25 Das ergibt den Titel des Erstlingswerks von Gustav Gerber, *Die Sprache als Kunst* [Gerber (1871)], das nach Meijers (1988) und Most/Fries (1994) die entscheidende Vorlage für die Sprachauffassung in Nietzsches *Wahrheit und Lüge* abgegeben hat. Siehe dazu die von Meijers und Stingelin erstellte Konkordanz zu Nietzsches wörtlichen Übernahmen aus Gerbers Werk [Meijers/Stingelin (1988)].

26 OD: 371.

27 Die Vorgängigkeit der Literatur bezüglich der Repräsentation impliziert eine allgemeine und irreduzible Fiktionalisierung des Wissens, die den Bruch mit der Epoche des Menschen auslöst und einen neuartigen Typ von Wissenschaft ermöglicht, der in der Archäologie selbst in Erscheinung tritt. Siehe dazu den Schluss von Teil III, Abschnitt 39, dieser Arbeit.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Preis für die erneute Wiederkehr des Diskurses. Der Preis dafür also, dass sich der Diskurs im Zeichen einer neuartigen Einheit jenseits des anthropologistischen Wissens konsolidiert, ist die Wahrheit selbst in ihrem präsensmetaphysischen Verständnis.

Im Ausgang von diesem ‚Doppelvermögen' des ontologischen Raumes der Sprache – ihr Vermögen, die Sprache einerseits zum Diskurs zu konsolidieren und andererseits ontologisch zu hierarchisieren – leuchten Foucaults Hinweise auf die diskursive ‚Fundamentalität' der Literatur ein, in denen er die Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts, die es nach archäologischer Lesart erst seit Nietzsche gibt, als „die Sprache des Raumes"[28] kennzeichnet, die den Raum als Spanne, Distanz, Zwischen, Verstreuung, Bruch, Differenz sichtbar macht.[29] Dabei ist der Raum keineswegs etwa bloßes *Thema* dieser neuartigen Literatur, die sich seit Nietzsche und Joyce von der traditionellen Literatur absetzt, welche letztere als „Sprache der Zeit" – der (homerisch-platonischen) Erinnerung oder der (jüdischen) Prophetien – zu kennzeichnen ist.[30] Der Raum ist nicht *Thema* der neuen Literatur, sondern eher „das, worin die Sprache uns jetzt gegeben ist und bis zu uns gelangt: das, was macht, dass es spricht." Foucault charakterisiert also die Literatur als die Sprache eines *ontologischen* Raumes der Sprache, von dem aus sie *als Literatur* spricht und *sprechend* sichtbar macht, wie *Sprache überhaupt* aus einem solchen Raum hervorgeht, noch vor der Schwelle ihrer Verfestigung zur Sprache der Wissenschaft. In der Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts ist deshalb der Raum nicht *Thema* oder Gegenstand der Erzählung, sondern *Metapher*: Metapher eines ontologischen Raumes, der Quelle aller Metaphern ist. Somit ist der Raum „die bedrängendste aller Metaphern, [nicht] weil man von nun an nur noch auf ihn zurückgreifen kann, sondern weil sich die Sprache von Anbeginn im Raum entfaltet, sich in ihn hineinschiebt, in ihm ihre Wahlen trifft, ihre Figuren und ihre Übertragungen entwirft. In ihn versetzt sie sich, in ihm ‚metaphorisiert' sich ihr Sein."[31]

In diesem sprachontologischen Raum, in dem sich das Sein der Sprache „metaphorisiert", erkennen wir den Raum des jungen Nietzsche, in dem sich die Sprache wesentlich als Metapher zeigt und als ursprüngliche Übertragung und Fälschung, als das unkontrollierbare und kontingente Gleiten des Sinnes zutrage tritt. Im Folgenden wird der sprachontologische Diskurs des jungen Nietzsche im Licht von Foucaults archäologischer Bestimmung des anthropologistischen Wissens unter die Lupe genommen. Umgekehrt aber werden die Ergebnisse einer solchen Nietzsche-Lektüre zum Zweck einer schärferen Bestimmung der sprachontologischen Dimension von Foucaults Archäologie einzusetzen sein.

---

28 Siehe Foucault, „Die Sprache des Raumes", Foucault (1964), *Schriften* I, Nr. 24: 533-539.
29 *Ibid.*: 534.
30 *Ibid.*: 533 f.
31 *Ibid.*: 534.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

44.2 Die Entgrenzung des tropologischen Raumes

Nietzsches Entdeckung des ontologischen Raums der Sprache und der erkenntnisstiftenden Rolle der Metapher ist keineswegs als eine Wiederentdeckung der Rhetorik im klassischen Sinne zu verstehen.

Im klassischen Zeitalter wird die Rhetorik auf einen „tropologisch" genannten Raum zurückgeführt, den Foucault in seiner kleinen Monographie über Raymond Roussel unter Bezugnahme auf Dumarsais vorgestellt hat. Foucaults Ausführungen zufolge bewunderten die Grammatiker des 18. Jahrhunderts „die Fähigkeit eines Wortes, sich von seiner sichtbaren Gestalt zu lösen, an die es durch seine ‚Bedeutung' gebunden war, um zu einer anderen überzugehen und sie in einer Zweideutigkeit zu bezeichnen, die zugleich Grenze und Ressource darstellt. Da trifft die Sprache auf den Ursprung einer ihr innewohnenden Bewegung: Ihre Bindung an das, was sie sagt, kann sich völlig verändern, ohne daß ihre Form sich gewandelt hätte, als ob sie um sich selbst kreiste und um einen festen Punkt herum einen ganzen Kreis von Möglichkeiten skizzierte (den ‚Sinn' des Wortes, wie man damals zu sagen pflegte) und Zufälle, Begegnungen, Wirkungen und alle mehr oder weniger verabredeten Züge des *Spiels* erlaubte. Zitieren wir Dumarsais, einen der subtilsten dieser Grammatiker: ‚Notwendigerweise musste man sich derselben Worte zu unterschiedlichem Gebrauche bedienen. Man stellte fest, daß dieser wunderbare Notbehelf der Rede mehr Kraft und Anmut verleihen konnte; man hat nicht versäumt, ihn zum Spiel und Spaß umzukehren. So haben sich die Worte zuweilen aus Notwendigkeit und zuweilen aus freier Wahl von ihrem ursprünglichen Sinn entfernt, um einen neuen, mehr oder weniger abweichenden Sinn anzunehmen, der aber doch zugleich auch einen mehr oder weniger starken Bezug zum ursprünglichen Sinn besitzt. Dieser neue Sinn der Worte wird tropologischer Sinn genannt, und Trope nennt man diese Umkehrung, diesen Umweg, der ihn hervorbringt.[32]Aus diesem Raum der Verschiebung erwachsen alle rhetorischen Figuren (der ‚Weg' und der ‚Umweg', wie Dumarsais sagt): Katachrese, Metonymie, Metalepsis, Synekdoche, Antonomasie, Litotes, Metapher, Hypallage und viele andere Hieroglyphen, die sich durch den Umlauf der Worte im Körper der Sprache abzeichnen."[33] Der Gesamtraum aller möglichen Abweichungen von einem ursprünglichen Sinn heißt „tropologisch", insofern er als Quelle aller rhetorischen Figuren dient.

Wir erinnern uns aber auch, dass im klassischen Zeitalter der tropologische Raum nicht nur als Quelle müßiger Wortspiele diente, sondern auch im Rahmen

32 An dieser Stelle [RR: 22] gibt Foucault die Quelle an, allerdings ohne Seitenzahl: „Dumarsais: *LesTropes*, Paris, 1818; 2 Bde. Die erste Ausgabe datiert aus den fünfziger Jahren des 17. Jahrhunderts". Es liegt auf der Hand, dass mit diesem kleinen Zusatz zur Datierung der Erstausgabe klargestellt werden soll – noch drei Jahre vor den transformationslogischen Erörterungen der *Ordnung der Dinge* –, dass die zitierte Schrift noch in das klassische Zeitalter gehört.

33 RR: 21-22.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Erkenntnis eine wichtige Rolle spielte, da es zwischen der Rhetorik und der Figur der Repräsentation eine wesentliche Verbindung gab.[34] Deshalb bemerkt Dumarsais im obigen Zitat, dass die Wörter „zuweilen aus Notwendigkeit und zuweilen aus freier Wahl von ihrem ursprünglichen Sinn" entfernen: zuweilen also im Dienste des Wissens und zuweilen im Dienste der (poetischen) Lust und des Spiels. In diesem Sinne kam im klassischen Zeitalter den Tropen eine dreifache Rolle zu, wie wir im Kapitel 5 dieser Arbeit gesehen haben.[35] Die Rolle der Tropen meldete sich erstens in der Vorstellung, dass sich die *Geschichtlichkeit* des Diskurses, samt seiner erkenntnistragenden Rolle, in einem *tropologischen* Freiraum entfaltet: als der Gesamtzusammenhang aller zufälligen Transformationen des Denkens und Sprechens entlang den von den Tropen vorgegebenen zeitlichen Bahnen. Ebenfalls findet im klassischen Zeitalter zweitens die *genetische* Transformation jeder realen Sprache in die Richtung einer Universalsprache im tropologischen Freiraum statt. Sie ist bedingt durch das von den Tropen ermöglichte Gleiten des Sinnes, dessen Spielraum aber vom telos einer *Universalsprache* und eines *wahren Namens* begrenzt ist. Deshalb gilt drittens die *Poesie* als eine lustvolle aber begrenzte Weise, den Namen zu umspielen und als ein Prozess des Übergangs von der epistemologischen Umwegigkeit der Tropen zur wahren Benennung der Dinge: „Die ganze klassische Literatur ruht in der Bewegung, die von der Figur des Namens zum Namen selbst verläuft, die von der Aufgabe, die noch gleiche Sache durch neue Figuren zu benennen […], zu derjenigen übergeht, mit endlich richtigen Worten das zu benennen, was nie so benannt worden bzw. in den Falten ferner Wörter schlafen geblieben ist […]."[36]

In so fern aber im sprachphilosophischen Diskurs des jungen Nietzsche die Trennlinie zwischen Wahrheit und Lüge in Frage gestellt und genealogisch aufgehoben wird, entfallen die *wahren* Namen und mit ihnen die Grenzen des tropologischen Raums. Das führt zu einer radikalen Entgrenzung des tropologischen Spielraums, in dem sich ehemals die Poesie, die Genese und die Geschichte der Diskurse entfalten konnten. Diese Entgrenzung impliziert eine Umkehrung der Rangordnung zwischen dem idealen Diskurs und seiner tropologischen Abweichung.[37] Denn der tropologische Freiraum ist jetzt nicht mehr bloß ein begrenzter

34 Siehe Kapitel 5 Abschnitte 11.5, 12.4 der vorliegenden Arbeit.

35 Siehe Kapitel 5 Abschnitt 11.1 dieser Arbeit.

36 OD: 162/MC: 134 (m).

37 Foucault hat den ontologischen Raum der Sprache auch als den Raum der *Bibliothek* bestimmt und die Transformation des tropologischen Raumes in einen ontologischen auf den Gegensatz zwischen der klassischen Rhetorik und der Sprache der literarischen Moderne zurückgeführt. Für das klassische Wissen bildete der Einsatz der wahren Namen eine Art Diskurs des Unendlichen, der von der Rhetorik und ihren Figuren umspielt wurde. Aus diesem Spiel der Rhetorik wurde ein Diskurs „für endliche Geschöpfe", in dem sich der Diskurs des Unendlichen im Zeichen seiner tropischen Abweichungen wiederholte und eine verständliche Form annahm: „Die Rhetorik wiederholte für endliche Geschöpfe und Menschen, welche sterben würden, unaufhörlich das Sprechen des Unendlichen, das niemals vergehen würde. Jede rhetorische Figur verriet eine Distanz, indem sie aber auf das erste Wort ver-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Raum möglicher *Abweichungen* von den wahren Namen. Vielmehr verwandelt er sich in eine Art „Sinnrückhalt" [‚réserve'], um einen Ausdruck Foucaults zu borgen[38], der den ‚wahren' Namen, die durch die genannte Entgrenzung ihren prinzipiellen Status verlieren, vorausgeht. Die Entgrenzung des tropologischen Raumes der Klassik führt also zum ontologischen Raum der Sprache.

Im Sinne solcher Entgrenzung des tropologischen Raumes empfiehlt Gustav Gerber in seinem großen Kompendium *Die Sprache als Kunst* – das einerseits eine Art Folie für die Entfaltung des Rhetorikdiskurses des jungen Nietzsche abgibt, andererseits aber auch den Ausgangspunkt, von dem sich dieser abheben muss – eine Umkehrung der gewöhnlichen Vorstellung, dass allen Übertragungen eine ‚eigentliche' Bedeutung zugrunde liegen soll: „Man stellt sich gewöhnlich vor, es hätten die einzelnen Wörter ihre bestimmten Bedeutungen von Uranfang an, und, wenn nun statt solcher bestimmten Bedeutung sich viele im Gebrauch zeigen, so nimmt man unter diesen eine Urbedeutung an und zeichnet sie als die ‚eigentliche' vor den anderen aus; sie soll die vornehmlich berechtigte sein. […] Nach unserer Auffassung kommt dem Worte eine solche bestimmte

wies, verlieh sie dem zweiten ein vorläufiges Gewicht durch die Enthüllung: Dieses Wort zeigte." Dagegen ist in der postklassischen Moderne der Diskurs des Unendlichen verschwunden, so dass der Diskurs „für endliche Geschöpfe" seiner Stütze in einem *ersten* Diskurs des Unendlichen beraubt ist und nur noch auf sich selbst verweisen kann. Das hat zur Folge, dass dieser ehemals zweite Diskurs von nun an als eine fragmentierte Sprache erscheinen muss, deren kontingenter, unabgeschlossener und daher auch tendenziell unendlicher Gesamtzusammenhang im Raum der Bibliothek – als dem Raum ihrer ‚Sammlung' – anzusiedeln ist: „Heute ist der Raum der Sprache nicht mehr durch die Rhetorik, sondern durch die Bibliothek bestimmt: Durch die unendliche Aneinanderreihung fragmentarischer Sprachen, die an die Stelle der Doppelkette der Rhetorik die einfache, kontinuierliche und eintönige Linie einer sich selbst überlassenen Sprache setzt, einer Sprache, die dazu verurteilt ist, unendlich zu sein, weil sie sich nicht mehr auf das Sprechen des Unendlichen stützen kann." [„Die Sprache, unendlich",, Foucault (1963), *Schriften I*, Nr. 14: 355-356.] Diese Sprache „ohne Stütze" hat Foucault gewissermaßen bereits seit Wahnsinn und Gesellschaft – als eine Sprache „sans appui" [„Vorwort", Foucault (1961), *Schriften I*, Nr. 4: 233/„Préface", DE I: 166] – gesucht und für sich in Anspruch genommen. Der Raum der Bibliothek, in dem sich diese Sprache sammelt und ihr „multiples" Spiel entfalten kann, ist kein anderer als der ontologische Raum der Sprache, der, wie im Verlauf dieses Kapitels aufzuzeigen ist, der Raum der Übertragungen des jungen Nietzsche ist.

38 Siehe „Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes", Foucault (1964), *Schriften I*, Nr. 25: 547. Allerdings meint die Kennzeichnung des ontologischen Raumes der Sprache als Sinnrückhalt nicht einen Vorrat bereits gebildeten Sinnes, sondern die Leere und Kontingenz endlos fortgesetzter Sinnbildung, die aus einer *‚Einklammerung' des Sinnes* hervorgehen: „Freilich muss man dieses Wort ‚Rückhalt'[‚réserve'] richtig verstehen: Weit mehr als um einen Vorrat handelt es sich um eine Figur, die den Sinn zurück- und in der Schwebe hält und eine Leere einrichtet, in der allein die noch nicht vollzogene Möglichkeit so zur Vorlage kommt, dass irgendein Sinn sich darin niederlässt, oder irgendein anderer, oder gar noch ein dritter, und dies vielleicht in unendlicher Folge." *Ibid.* [Eckige Klammern ausnahmsweise nicht von mir.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bedeutung, wie man sie voraussetzt, von Anfang an nicht zu."[39] Statt dessen ist das Wort „an sich selbst Tropus"[40] und man müsste davon ausgehen, dass die Tropen nicht „dann und wann an die Wörter herantreten, sondern dass deren eigenste Natur es ist, tropisch zu sein. Es ist durchaus im Wesen der Sache begründet, dass die Darstellung der Seelenakte durch Tropen bewirkt wird."[41] Diese Ansicht übernimmt Nietzsche fast wörtlich in den Aufzeichnungen zu seiner 1874 gehaltenen Vorlesung über antike Rhetorik.[42]

Innerhalb des entgrenzten tropologischen Raumes erscheint also die Trennung zwischen ‚Wahrheit' und ‚Lüge', zwischen den ‚wahren' Namen und ihren tropologischen Abweichungen, nicht länger als eine ursprüngliche und absolute Gegebenheit, vielmehr unterliegt sie kontingenten historischen Konstitutionsbedingungen. Der wahrheitsfähige Diskurs ergibt sich aus einer anonymen, kulturstiftenden und wahrheitspolitischen *Reduktion* des entgrenzten tropologischen Raumes. Eine solche Reduktion, die die potenziell unendliche Sinnfülle des entgrenzten tropologischen Raumes einschränkt, geht von nun an der Wahrheit, den wahren Namen und dem ‚wahren' bzw. ‚wissenschaftlichen' Diskurs voraus. Aus dieser Reduktion ergibt sich ein bisher ungekannter und genealogisch lesbarer Vorrang der „Lüge" (im „außermoralischen Sinne") gegenüber der „Wahrheit". Dieser Vorrang der Lüge vermag einen *ontologischen* Raum, aus dem die Sprachen des Wissens und der Wahrheit hervorgehen, in Erscheinung treten zu lassen.[43] Nietzsches genealogische ‚Einklammerung' der *wahren* Grenze zwischen

39 Gerber (1871): 336.

40 *Ibid.*

41 *Ibid.*: 386. Siehe Anm. 19 dieses Kapitels.

42 Siehe Nietzsche (1874) [*Vorlesung*]: 427. Siehe auch die bereits erwähnte Nietzsche-Gerber-Konkordanz, Meijers/Stingelin (1988): 358.

43 Wenig später als Nietzsche wird sich Raymond Roussel, Foucaults Darstellung zufolge, als der große Meister des ontologischen Raumes, oder, in anderen Worten, der Entgrenzung des tropologischen Raumes erweisen: „Die Erfahrung Roussels ist an der Stelle anzusiedeln, die man den ‚tropologischen Raum' des Vokabulars nennen könnte. Ein Raum, der nicht genau dem der Grammatiker [des klassischen Zeitalters] entspricht, oder besser, der ihm genau entspricht, aber anders behandelt wird; er wird nicht als der Geburtsort der kanonischen Figuren der Rede betrachtet […] Dieses Spiel, von dem die 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 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*. Die Figuren, die er 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." [RR.: 22-23.] Die Rolle Roussels bei Foucaults He-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wahrheit und Lüge ergibt also eine Transformation des *tropologischen* Freiraums der Klassik in einen *ontologischen* Raum, in dem sich die Sprache sammeln und zu einem Diskurs des Wissens konsolidieren kann.[44] Während im klassischen Zeitalter der tropologische Raum als Quelle der rhetorischen Figuren diente, tritt seit Nietzsche der ontologische Raum der Sprache in Erscheinung: als der Raum, in dem die Sprache in ihr Sein gelangen kann. Diese Entgrenzung des tropologischen Raumes, aus der erst der ontologische Raum der Sprache hervorgehen kann, setzt eine prinzipielle Zurückweisung der Theorien der Allgemeinen Grammatik voraus. Darauf wird im letzten Abschnitt dieses Exkurses genauer einzugehen sein.

Auf dem Weg bzw. „Umweg“[45] über die Rhetorik stößt also der junge Nietzsche auf diesen ontologischen Quellraum der Sprache, dessen Entdeckung von der neueren Nietzsche-Rezeption als Schock und Ereignis auch innerhalb des Werks Nietzsches, sowie als neuartiger und noch nicht angemessen behandelter Gegenstand der Nietzscheforschung eingestuft worden ist.[46] An der Wurzel der Sprachen der Wissenschaft entdeckt der junge Nietzsche im ersten Teil von *Wahrheit und Lüge* diesen ontologischen Raum der Sprache als einen Raum der *irreduziblen* Metaphoriziät, das heißt, der unbewussten, unkontrollierbaren und unumgänglichen Praktiken der *Übertragung* und des gleitenden Sinnes. Korrelativ zu dieser Entdeckung unternimmt Nietzsche im zweiten Teil von *Wahrheit und Lüge* den Versuch einer genealogischen ‚Deduktion‘ der Sprachen der Wissenschaft und der Wahrheit im Ausgang vom irreduziblen Raum der Übertragungen.

Damit stehen die sprachphilosophischen Untersuchungen des jungen Nietzsche bereits im Zeichen der genealogischen Frage nach der ‚Herkunft der Sprache‘[47], die der spätere Nietzsche wiederholt artikulieren wird[48] und die den Gang von Foucaults archäologischem Diskurs maßgeblich bestimmt und letztendlich auf die allgemeine Frage der Konstitution unterschiedlicher Sprachen des Wissens hinausläuft: jenes Sprechens, das von der Archäologie generell *Diskurs* genannt wird und das vereinzelte Schwärme von Gegenständen, Sprechpositionen, Begriffen und Themen generiert. Die sprachontologische Perspektive einer *rééra*-

rausarbeitung des Verhältnisses zwischen Sprache und Raum wurde bereits im letzen Kapitel besprochen. [Kap. 12 Abschnitte 43.1 u. 43.3]

44 Mehr darüber später im folgenden Abschnitt 44.3.

45 So lautet der Titel des Schlüsseltexts von Philippe Lacoue-Labarthe über das Sprachdenken des jungen Nietzsche. [Lacoue-Labarthe (1971)]

46 Siehe Lacoue-Labarthes (1971) und Behler (1994), um zwei prominente Vertreter dieser These zu nennen. Mehr dazu später.

47 In seinem 1973 in Rio gehaltenen Vorlesungszyklus leitet Foucault sein methodologisches Vorhaben ausdrücklich von dieser genealogischen Frage her, die bereits in der einleitenden Metapher von der Erkenntnis als Erfindung impliziert ist. Mehr dazu später.

48 Die bekannteste Stelle, an der diese Frage artikuliert wird, ist wohl die bereits genannte erste Abhandlung. [„‚Gut und Böse‘, ‚Gut und Schlecht‘“, Nietzsche (1887): 257-289.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

criture des archäologischen Diskurses macht es also erforderlich, anhand einer Lektüre von Nietzsches *Wahrheit und Lüge* die Grundzüge des ontologischen Raums der Sprache herauszuarbeiten, der im Verlauf dieser Darstellung als der Raum der Sammlung der Sprache und der diskursiven Formation erkennbar wird, wie Foucault dies in *Archäologie des Wissens* charakterisiert hat.[49]

44.3 Foucaults Lektüre von *Wahrheit und Lüge*

Foucault selbst hat offenbar *Wahrheit und Lüge* zu einer Zeit gelesen, als weder das „Philosophenbuch" (*Le livre du philosophe*[50]) – die später bekannt gewordene deutsch-französische Ausgabe frühnietzschescher Texte[51], durch die erst *Wahrheit und Lüge* einem breiteren französischen Publikum zugänglich werden sollte – noch der bereits erwähnte und für die neuere Nietzscheforschung „bahnbrechende"[52] Essay von Philippe Lacoue-Labarthe, „Der Umweg"[53], erschienen waren, durch die erst die Auseinandersetzungen um die Aktualität der Sprachreflexion des jungen Nietzsche losgetreten und deren Bedeutung für den poststrukturalistischen Diskurs[54] herausgestellt wurde. Foucaults frühe Rezeption von *Wahrheit und Lüge* ist einer der eher spärlichen Bemerkungen zu Nietzsche in *Die Ordnung der Dinge*, dem Schlussabsatz des Kapitels 9.IV („Das Empirische und das Transzendentale"), zu entnehmen. Darin durchstreift er in wenigen Sätzen die gesamte Bandbreite der anthropologischen Forschungen Nietzsches, um den Abschnitt mit einem Hinweis auf Nietzsches antimetaphysische Impulse zu beenden, mit denen der Mensch des anthropologistischen Wissens verschwindet und die Umrisse eines neuen Epochenbruchs in Erscheinung tritt. Der Absatz beginnt mit einer Anspielung auf Nietzsches Zarathustra, worin der Doppelgedanke des Übermenschen und der Ewigen Wiederkehr angesprochen wird, und endet mit einer Metapher aus *Wahrheit und Lüge*, die den Menschen als ein We-

49 Siehe Kapitel 16 Abschnitt 56 der vorliegenden Arbeit.

50 Nietzsche (1969).

51 Es handelt sich dabei um Texte Nietzsches, die in den Jahren 1872, 1873 und 1875 verfasst wurden, innerhalb des von *Geburt der Tragödie* eröffneten Problemkreises. Darunter befinden sich ganz unterschiedliche Texte, Nachlassfragmente ebenso wie *Wahrheit und Lüge*, denen u. a. die Frage nach dem kulturstiftenden Verhältnis von Wahrheit und Sprache gemeinsam ist, wie die Herausgeberin in der Einleitung festhält: „En effet, toutes ces études tournent autour du débat de la vérité indissociable de l'examen du langage et se proposent, sur la base de la découverte de la faillite de la vérité et de la science, de remédier à l'état de fait par une enquête ayant pour objet la civilisation d'un point de vue général et la civilisation grecque en particulier." [*Ibid.*: 9.]

52 Behler (1994): 108.

53 Lacoue-Labarthes (1971).

54 Siehe u. a. Pautrat (1971), Rey (1971), Kofman (1972), Kremer-Marietti (1992), sowie die heftige Polemik von Blondel (1981/1982) gegen die poststrukturalistische Entdeckung der Sprach- und Rhetorik-Forschung des jungen Nietzsche Anfang der siebziger Jahre.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sen vorstellt, das auf einem ihm unbekannten und gewalttätigen Fundament ruht, „gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend."[55] Indem also der Mensch nichts ahnend diesen Tiger reitet, findet er sich von ihm übertroffen und überwunden. So heißt es in dem betreffenden Absatz in *Ordnung der Dinge*: „Man begreift die Erschütterungskraft, die das Denken Nietzsches hat haben können (und für uns noch bewahrt), als es in der Form des bevorstehenden Ereignisses die Verheißung und Drohung ankündigte, daß der Mensch bald nicht mehr existieren werde, sondern der Übermensch. Das bedeutete in einer Philosophie der Wiederkehr, daß der Mensch bereits seit langem verschwunden war und immer weiter verschwand, und daß unser modernes Denken vom Menschen, unsere Sorge um ihn, unser Humanismus heiter auf seiner grollenden Nichtexistenz schliefen. Wir glauben uns an eine Endlichkeit gebunden, die nur uns gehört und die uns durch das Erkennen die Welt öffnet, aber müssen wir uns nicht daran erinnern, daß wir auf dem Rücken eines Tigers sitzen?"[56]

In welchem Maße Foucault zu dieser Zeit die Bedeutung der sprachphilosophischen Reflexion des jungen Nietzsche wahrgenommen hat, ist einem Interview zu entnehmen, das ein Jahr nach *Ordnung der Dinge* anlässlich der Herausgabe einer französischen Nietzsche-Gesamtedition[57] stattgefunden hat. Diese Edition, gibt Foucault im genannten Interview zu wissen, wird „einige Züge deutlicher hervortreten lassen, die Nietzsche seltsamerweise in die Nähe der Vorlieben der heutigen Philosophie rücken."[58] Zu diesen Zügen gehört auf jeden Fall die Sprachreflexion des jungen Nietzsche: „Nietzsche hat seine ersten philosophischen Erfahrungen mit Überlegungen über die Sprache gemacht. Im 19. Jahrhundert und schon seit Descartes lebte die westliche Philosophie hauptsächlich von der Reflexion über die Naturwissenschaften, vor allem Physik und Mathematik. Eine Ausnahme bildet hier Spinoza, der gleichfalls über die hebräische Philologie und über Bibelkommentare zur Philosophie kam. Der griechischste und der hebräischste unter den Philosophen begegnen sich hier in ihrem Interesse für die Heilige Schrift. Aber es wird außerdem deutlich, dass Nietzsche sich mit der modernen Philosophie und deren Nachforschungen über die Sprache trifft."[59] – Was freilich nicht besagt, das philosophische Interesse an der Sprache im zwanzigsten Jahrhundert sei etwa Nietzsche zu verdanken. Dies ist vielmehr weiterhin auf Russel, Husserl, Freud und Saussure zurückzuführen. „Aber wir entdecken heute,

55 *Wahrheit und Lüge*: 877. Der gleiche Wortlaut findet sich in „Ueber das Pathos der Wahrheit". [Nietzsche (KSA), Bd. 1: 760.]

56 OD: 388-389.

57 Nietzsche, Friedrich, *Oeuvres philosophiques complètes*, Paris, 1967. Der 5. Band dieser Ausgabe, die „auf den Handschriften in der von Colli und Montinari entzifferten und transkribierten Form" [„Allgemeine Einführung […]", Foucault (1967), *Schriften I*, Nr. 45: 725.] basierte, wurde von Foucault in Zusammenarbeit mit Gilles Deleuze herausgegeben.

58 „Zur Publikation der Nietzsche-Gesamtausgabe", Foucault (1967), *Schriften IV*, Anhang 5: 1024.

59 *Ibid.*: 1025.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass auch Nietzsche sich intensiv mit der Sprache auseinander gesetzt hat. Und das nicht nur, um als guter Philologe die strenge Form und den genauen Sinn des Geschriebenen zu finden; nicht nur um als guter Exeget die verborgenen Bedeutungen aufzuspüren; sondern um unser Dasein und das Sein der Welt auf der Grundlage dessen, was wir sagen, zu befragen und um herauszufinden, wer da in allem, was gesagt wird, denn eigentlich spricht."[60] Eine erste Antwort auf die genealogisch gestellte Frage: „Wer spricht?" wird bereits in *Wahrheit und Lüge* geliefert. Denn es gehört zu den Entdeckungen dieser Schrift, dass in jedem Diskurs eine der zwei inkompatiblen Stimmen der *Kunst* und der *Wissenschaft* zu hören ist.

Sieben Jahre nach *Ordnung der Dinge* geht Foucault in einer Vortragsreihe im Mai 1973 an der Katholischen Universität in Rio de Janeiro detaillierter auf *Wahrheit und Lüge* ein und entwickelt dort aus der fiktionalen Ontologie und perspektivistischen Erkenntnistheorie Nietzsches die Grundlagen seiner eigenen Analytik der Macht. In seiner ‚methodologischen' Einleitung[61] weist er auf die anti- bzw. ‚transkantianischen' Tendenzen in Nietzsches kleinem Aufsatz hin, der gerade in der Zeit des aufkommenden Neukantianismus entstanden ist[62], und

60 *Ibid.*

61 Abschnitt I, WJ: 669-686.

62 Es ist inzwischen bekannt, dass der junge Nietzsche ein begeisterter Leser der *Geschichte des Materialismus* von Friedrich Albert Lange [Lange (1866)] war, der vielfach als Vorläufer oder gar Begründer des Neukantianismus gilt. Jörg Salaquarda hat darauf hingewiesen, dass diese frühe Lange-Lektüre sogar für Nietzsches spätere Mechanismuskritik, wie auch für manche naturphilosophischen Aspekte des Wiederkunftsgedanken maßgeblich war. [Salaquarda (1978): 246-249.] Auch George Stacks hat im Rahmen einer umfangreichen Arbeit auf Langes Einfluss auf Nietzsche hingewiesen und die *Geschichte des Materialismus* als eine Art Blaupause des philosophischen Bauwerks von Nietzsches Diskurs gekennzeichnet [Stack (1983): 302], in der manche der später berühmt gewordenen nietzscheschen Hauptbegriffe in ihrem „Embryonalzustand" zu beobachten sind. [*Ibid.*: 4.] Auch in der älteren Literatur finden sich Hinweise auf die Achse Nietzsche-Lange, vor allem bei dem Neukantianer Hans Vaihinger, der eine direkte Verbindung zwischen Nietzsches Fiktionalismus und Langes „Standpunkt des Ideals" zieht: „Die folgende Darstellung von Nietzsches Lehren zeigt, wenn wir sie mit denen F. A. Langes vergleichen, dass Nietzsche in der Lehre vom Schein direkt als ein Schüler und Fortsetzer Langes bezeichnet werden muss." [Vaihinger (1911): 772.] Auch Foucault bekennt sich in seiner Cassirer-Rezension im Jahr 1966, dem Erscheinungsjahr von *Ordnung der Dinge* also, leidenschaftlich zum „Neukantianismus", verstanden allerdings nicht als die bekannte schulphilosophische Bewegung der Kantrenaissance im neunzehnten Jahrhundert, sondern als die allgemeine Haltung einer unreduzierten Übernahme der kantischen Repräsentationskritik, oder, wie Foucault diese kennzeichnet, des „von Kant eingeführten Bruch[s]". [„Eine Geschichte, die stumm geblieben ist", Foucault (1966), *Schriften I*, Nr. 40: 705.]"In diesem Sinne", sagt er in dieser Rezension, „sind wir alle Neukantianer". [*Ibid.*] Dennoch ist in Foucaults sprachontologischer Perspektive eine Diskontinuität zwischen *Wahrheit und Lüge* und der Transzendentalphilosophie unübersehbar – trotz des neukantischen Umfelds, in dem Nietzsche seine fiktionale Erkenntnistheorie entwickelt. Diese Dis-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeigt, dass darin Kants transzendentale Repräsentationsskepsis durchquert und zu einem onto-epistemologischen Fiktionalismus hin verlängert wird.

So hält Foucault die Tatsache, dass Nietzsche gleich zu Beginn von *Wahrheit und Lüge* die Erkenntnis als eine „Erfindung" bezeichnet, für eine Umkehrung von Kants transzendentalästhetischer Betrachtungsweise von Raum und Zeit als vorempirischen Bedingungen der Erkenntnis. Bereits im Eingangssatz seines Textes behauptet Nietzsche nämlich, dass die menschliche Erkenntnis *an einem bestimmten Punkt* des unermesslichen Zeit-Raum-Kontinuums ereignisartig aufgetaucht ist und impliziert damit, dass dieses Kontinuum *vor* der Erkenntnis und losgelöst von ihr bestehen muss. Bereits in diesem merkwürdigen Anfang liegt also nach Foucault eine Herausforderung für das neukantische Umfeld des jungen Nietzsche. In den einleitenden Worten seiner brasilianischen Vortragsreihe bemerkt Foucault, er möchte „auf die Frechheit und Unverschämtheit hinweisen, mit der Nietzsche feststellt, die Erkenntnis sei zu einem bestimmten Zeitpunkt auf einem bestimmten Gestirn erfunden worden. Man darf nicht vergessen, dass 1873, als Nietzsche dies schrieb, zwar nicht die Hochzeit der Kant'schen, wohl aber der neokantianischen Philosophie war. Und der Gedanke, dass Zeit und Raum keine Formen der Erkenntnis sind, sondern gleichsam primitive Felsen, an denen die Erkenntnis haftet, ist für die damalige Zeit vollkommen unannehmbar."[63]

---

kontinuität hängt unmittelbar zusammen mit Nietzsches Infragestellung der Möglichkeit einer *wahren* Grenzziehung zwischen Wahrheit und Lüge.

63 WJ: 675. Dass dieser „transzendente" Stellenwert von Raum und Zeit Kant selbst nicht fremd sein dürfte, geht aus Foucaults eigener Kantforschung hervor, die er 1961 in Gestalt seiner Einführung zu Kants Anthropologie [*Introduction à l'Anthropologie de Kant*, Foucault (1961a), Abkürzung: *Einleitung*] vorlegte und die eine philosophiegeschichtliche Ergänzung zu den Studien im Umkreis von *Wahnsinn und Gesellschaft* bildete und damit eine nicht unwesentliche Ergänzung (*Thèse complémentaire*) von Foucaults großem Doktoratsprojekt darstellt. In diesem Text, der lange nur unter strengen bibliothekarischen Bedingungen einsehbar war und erst seit Anfang 2008 als Buchveröffentlichung verfügbar ist, bezieht Foucault die kantische Anthropologie und Kritik auf Kants späteste anthropologische Reflexion im *Opus postumum*, worin der Mensch als *Weltwesen* charakterisiert wird. Damit muss Foucault der kantischen Anthropologie jegliche reflexive Autonomie absprechen: „Der Inhalt der Frage: *Was ist der Mensch?* kann sich nicht in einer ursprünglichen Autonomie entfalten; denn von Anbeginn an bestimmt sich der Mensch als der, der die Welt bewohnt, als „*Weltbewohner*" (i. orig. Deutsch): „*Der Mensch gehört zwar mit zur Welt*." (I. orig. Deutsch) Und jede Reflexion über den Menschen wird zirkulär auf eine Reflexion über die Welt verwiesen." [*Einleitung*: 49.]"Welt" in diesem spätkantischen Zusammenhang besagt das Fundament der transzendentalen Korrelationen zwischen Rezeptivität und Spontaneität; zwischen Freiheit und Notwendigkeit; und schließlich zwischen Vernunft und Geist. [*Ibid.*: 54.] Kant selbst bekennt sich im *Opus postumum* deutlich zur Subordination des Ich gegenüber der Welt: „Ich bin. – Es ist eine Welt ausser mir (praeter me) im Raume und der Zeit und ich bin selbst ein Weltwesen: bin mir jenes Verhältnißes bewust, und der bewegenden Kräfte zu Empfindungen (Wahrnehmungen). – Ich der Mensch bin mir selbst ein äusseres Sinnenobject ein Theil der Welt." [Kant (1936): 63.] Im

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Konsequenzen einer solchen Einschätzung von Raum und Zeit sind weitreichend. Plötzlich zeigt sich die Erkenntnis weder als bewusstseinsphilosophisches Fundament einer objektiven Welt, noch als positives Element derselben, sondern als eine merkwürdige und fiktionale Existenz, die zudem nicht mehr zum Wesensbestand der menschlichen Natur gehört, die also nicht als einer der menschlichen Grundtriebe anzusehen ist, sondern – eben so wie die Religion oder die Ideale – irgendwann fabriziert worden ist.[64] Die Erkenntnis ist kein Trieb[65], vielmehr ist sie „ein Effekt der Triebe, ein plötzlicher Glücksfall oder das Ergebnis eines langwierigen Kompromisses. Sie gleicht, wie Nietzsche es ausdrückt, dem Funken zwischen zwei Schwertern, der ja auch selbst nicht aus Eisen ist.“[66] Ausgehend von dieser Konzeption einer zugleich fiktionalen und polemischen Erkenntnis, die der Spannung und dem Kampf zwischen den Trieben entspringt, leitet Foucault das Projekt einer *Geschichte der Wahrheit* her. Denn: Wenn die Erkenntnis als erfundene Existenz eine Geschichte hat und mit ihr auch das Erkenntnissubjekt, dann muss auch die Wahrheit selbst, als Bezie-

---

Rahmen einer Kantlektüre wie der Foucaults, die jegliche neukantianische Tendenz zur Reduktion der Transzendentalphilosophie auf Kritik vermeiden will, sind Raum und Zeit nicht nur transzendentale Anschauungsformen, sondern darüber hinaus noch Dimensionen einer „Welt ausser mir“.

64 WJ: 676.

65 Vgl. dagegen Kants Kennzeichnung der Metaphysik als „Naturanlage“ der „allgemeinen Menschenvernunft“, die nicht irgendwann mal in der Zeit aufgetaucht ist, wie der junge Nietzsche andeutet, sondern „zu aller Zeit“ [Kant (1781/87): 60 (B 21, 22)] gewesen ist, sofern Vernunft vorliegt, so dass die Frage nach der Metaphysik untrennbar ist von der allgemeinen Frage nach der Möglichkeit und den Gültigkeitsgrenzen der endlichen Erkenntnis. So bemerkt Kant in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft: „[…] Metaphysik ist , wenn nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage (metaphysica naturalis) wirklich. Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam […] durch eigenes Bedürfnis getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft […] beantwortet werden können, und so ist wirklich in allen Menschen, so bald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben. Und nun ist auch von dieser die Frage: *Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich?* d. i. wie entspringen die Fragen, welche reine Vernunft sich aufwirft, und die sie, so gut als sie kann, zu beantworten durch ihr eigenes Bedürfnis getrieben wird, aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft?“ [*Ibid.*]

66 WJ: 677. Damit ist die Erkenntnis auch nicht das, wofür sie ebenfalls gehalten wird: als das dem Trieb Entgegengesetzte. In anderen Worten: Die Erkenntnis ist weder ein Trieb, noch sein Gegenteil. Sie ist vielmehr ein kämpferisches *Verhältnis* unter den Trieben, ein „gewisses Verhalten der Triebe zu einander“, wie Nietzsche es formuliert: „Wir […] meinen […], intelligere sei etwas Versöhnliches, Gerechtes, Gutes, etwas wesentlich den Trieben Entgegengesetztes; während es nur ein *gewisses Verhalten der Triebe zu einander ist* […] ich meine […], diese Triebe, die hier mit einander kämpfen, werden recht wohl verstehen, sich *einander* dabei fühlbar zu machen und wehe zu thun –: jene gewaltige plötzliche Erschöpfung, von der alle Denker heimgesucht werden, mag da ihren Ursprung haben (es ist die Erschöpfung auf dem Schlachtfelde).“ [Viertes Buch, *Die fröhliche Wissenschaft*, Nietzsche (1882): 559.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hung zwischen einem derart historisierten Subjekt und seinem ebenfalls historischen Erkenntnisobjekt, eine Geschichte haben.[67]

Doch übergeht Foucault bei alledem die eigentliche Entdeckung des jungen Nietzsche: die irreduzible Metaphorizität von Sprache, sowie den Raum, in dem sie als Kunst der Übertragung auftaucht. Es ist insgesamt auffällig, dass Foucaults archäologische Arbeiten, vor allem *Die Ordnung der Dinge*, den sprachkritischen Diskurs des anthropologistischen Zeitalters im Allgemeinen[68] und die Sprachreflexion des jungen Nietzsche im Besonderen nicht wirklich berücksichtigen, so sehr sie den erforderlichen Hintergrund zu deren archäologischer Einbettung und Einschätzung liefern. Im Gegenteil: Foucault negiert geradezu die Möglichkeit, dass ein Diskurs wie derjenige von Gustav Gerber oder Otto Gruppe, deren transzendentalkritische Aufmerksamkeit – in Anlehnung an Herder und Humboldt – sich ausdrücklich auf das Phänomen Sprache richtet und lange vor den Sprachphilosophien des zwanzigsten Jahrhunderts das Bedürfnis nach einer neuartigen *Sprachkritik* artikuliert, überhaupt existiert.[69] So behauptet er in *Ordnung der Dinge*: „Als sich […] die Einheit der allgemeinen Grammatik – der Diskurs – auflöste, erschien die Sprache nach multiplen Seinsweisen, deren Einheit ohne Zweifel nicht wiederhergestellt werden konnte. Aus diesem Grunde vielleicht hat sich die philosophische Reflexion lange Zeit von der Sprache ferngehalten. […] *Die Sprache ist erst am Ende des neunzehnten Jahrhunderts direkt und für sich selbst in das Feld des Denkens getreten.* Man könnte sogar sagen, erst im zwanzigsten Jahrhundert, wenn Nietzsche als Philologe […] nicht als erster der philosophischen Aufgabe einer radikalen Reflexion über die Sprache nahegekommen wäre.“[70] Diese Verkennung der Existenz eines sprachkritischen Diskurses im neunzehnten Jahrhundert, sowie des konkreten Ereignischarakters der Sprachreflexion des jungen Nietzsche ist nicht zuletzt auf den allgemeinen Forschungsstand der Geschichte der Sprachphilosophie in Frankreich zur Zeit der Niederschrift von *Ordnung der Dinge* zurückzuführen.[71] Das „Philosophen-

67 „Auch das Erkenntnissubjekt hat eine Geschichte; auch die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, also die Wahrheit, hat eine Geschichte.“ [*Ibid.*: 670.]

68 Damit sind weder die Kantkritik von Hamann und Herder bzw. das Sprachdenken von Humboldt auf der einen Seite, noch die analytischen Vorstöße von Frege oder Peirce auf der anderen gemeint, sondern ein Diskurs, der nach Siegfried Schmidts Kennzeichnung (siehe unten) das ideengeschichtlich nicht wahrgenommene „Zwischenglied“ zwischen diesen beiden ‚Traditionen‘ darstellt und die noch immer wenig bekannten Werke von Otto Gruppe (geb. 1804, gest. 1876), Gustav Gerber (geb. 1820, gest. 1901), Friedrich Max Müller (geb. 1823, gest. 1900), Georg Runze (geb. 1852, gest. 1922) umfasst. [Siehe Cloeren (Hg., 1971) und Schmidt (Hg., 1971), mehr dazu im Abschnitt 45.3 dieses Kapitels.] Dieser sprachkritische Diskurs bildet die historische Kulisse, vor der sich die sprachphilosophische Reflexion des jungen Nietzsche entfalten kann.

69 Siehe Abschnitt 45.3 dieser Arbeit.

70 OD: 369. (Hervorh. v. Verf.)

71 Es ist vielleicht erwähnenswert, dass der genannte sprachkritische Diskurs ausgerechnet im Jahr 1966, in dem Foucaults *Ordnung der Dinge* erschienen ist, in

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

buch“[72] war eben noch nicht entdeckt worden – in Frankreich jedenfalls nicht – und die diskurstheoretische und diskursgeschichtliche Vertiefung von Nietzsches frühem sprachphilosophischem Exkurs stand noch bevor.

Nietzsches Entdeckung des Raumes, den die Archäologie nicht aussprechen kann, *in dem* sie aber spricht und sprechend die Streumomente der Sprache sammelt, ist als ein Ereignis im dreifachen Sinne zu behandeln: (1) als Bruch mit der Allgemeinen Grammatik des klassischen Zeitalters[73], womit sie sich durchaus im Einklang mit dem Epochenbruch am Ende des klassischen Zeitalters befindet; (2) als Bruch mit dem sprachkritischen Diskurs des neunzehnten Jahrhunderts[74], womit sie zugleich einen Bruch mit der anthropologistischen Disposition des postklassischen Wissens darstellt; (3) im Rahmen von Nietzsches eigenem Frühwerk als Bruch mit der Gedankenwelt der *Geburt der Tragödie*[75], womit sie, mit Foucault gesprochen, eine Bewegung des Andersdenkens und der Loslösung von sich selbst darstellt. Die historische Chronologie dieser Brüche muss allerdings zum Zwecke einer Explikation des ontologischen Raumes der Sprache umgekehrt werden. Unsere Darstellung der drei ‚Ereignisdimensionen‘ der fiktionalen Ontologie (und Erkenntnistheorie) des jungen Nietzsche, die sich über die kommenden Abschnitte dieses Exkurses verteilt findet, beginnt deshalb mit der dritten der oben aufgelisteten Dimensionen. Zur Vorbereitung dieser Darstellung bietet der folgende Abschnitt eine kurze Vorstellung der biographischen und wissenspraktischen Hintergründe von Nietzsches Entdeckung des ontologischen Raumes der Sprache.

Deutschland von Siegfried J. Schmidt in einem längeren Kapitel (Kap. 5: „Die vergessene Sprachphilosophie des 19. Jahrhunderts“) seiner Dissertation vorgestellt wurde. [Schmidt (1966): 80-145.] Allerdings legt Schmidts Arbeit diesen ‚verschollenen Diskurs‘ nicht im methodologischen Zusammenhang einer historischen Ontologie der Sprache frei, sondern als ein fehlendes „Zwischenglied“ im ideenhistorischen Kontinuum der Geschichte der Sprachphilosophie, das von Locke bis Wittgenstein reicht und den Epochenbruch zwischen der Allgemeinen Grammatik der Klassik auf der einen Seite und der vergleichenden Philologie des neunzehnten Jahrhunderts und der Semiolinguistik des zwanzigsten auf der anderen verdeckt. So schreibt Schmidt: „Im heutigen Selbstverständnis der Sprachphilosophie klafft meist eine Lücke zwischen *Humboldt* einerseits, *Frege*, *Peirce*, *Russel* oder *Wittgenstein* andererseits. Die sprachphilosophischen Bemühungen des mittleren und ausgehenden 19. Jahrhunderts spielen in der einschlägigen Literatur so gut wie keine Rolle. Es fehlen also die Zwischenglieder; es fehlt, wie schon gesagt, eine Geschichte der Sprachphilosophie vor allem für diesen Zeitraum. Eine solche Darstellung würde vermutlich das Sensationsklima der gegenwärtigen Diskussion um die analytische Sprachphilosophie merklich abkühlen und eine erstaunliche Kontinuität des sprachphilosophischen Denkens seit *Locke* aufzeigen.“ [*Ibid.*: 5f.]

72 Nietzsche (1969).

73 Siehe Abschnitt 45.3 dieser Arbeit.

74 Siehe Abschnitt 44.3 dieser Arbeit.

75 So die These von Philippe Lacoue-Labarth, die weiter unten (Abschnitt 44.2) vorgestellt wird.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

45. Nietzsche und die Rhetorik

45.1 Die Basler Rhetorik-Vorlesungen

Die Rhetorik, die ohne Zweifel am philologischen und sprachphilosophischen Ausgangspunkt der fiktionalen Erkenntnistheorie bzw. Ontologie in *Wahrheit und Lüge* steht, kam mit einer bemerkenswerten Regelmäßigkeit in Nietzsches Vorlesungsankündigungen vor, nicht etwa bloß bis zur Niederschrift von *Wahrheit und Lüge* im Sommer 1873, sondern während der gesamten Dauer seiner Basler Professur bis zum Jahr 1879.[76] Somit bildete sie einen der Schwerpunkte[77] seiner akademischen Lehrtätigkeit. In der Tat kündigte Nietzsche in seinen zehn Basler Jahren insgesamt „neun Lehrveranstaltungen zur antiken Rhetorik im Allgemeinen, zur Geschichte der *eloquentia* und zu einzelnen Autoren (Aristoteles, Cicero, Quintilian) an; zwei dieser Lehrveranstaltungen wurden allerdings nicht durchgeführt, und in einigen Fällen ist die Durchführung unsicher. Zu vier Vorlesungen existiert eine Handschrift Nietzsches, außerdem eine handschriftliche Übersetzung der Rhetorik des Aristoteles.“[78] Allerdings waren Rhetorikvorlesungen um 1870 keine Ausnahme im philologisch-literaturwissenschaftlichen Lehrangebot an Universitäten in Deutschland und der Schweiz, wie Most und Fries anmerken.[79] Eher hat Nietzsche „mit der Rhetorik in Basel ein längst erprobtes und zudem auch aus praktischen Gründen nicht unwichtiges Vorlesungsthema“[80] gewählt.

Ungewöhnlich dagegen sind die sprachphilosophischen Konsequenzen, die Nietzsche im Ausgang von seinen Rhetorikstudien zieht, darunter die erkenntnisstiftende Rolle, die er der Sprache zuschreibt. Diese Einsichten finden ihre erste zusammenhängende Bündelung in *Wahrheit und Lüge*, kommen aber auch in seinen Vorlesungsaufzeichnungen vor, ausdrücklich und gebündelt allerdings an einer einzigen Stelle: im dritten Abschnitt der *Darstellung der antiken Rhetorik*[81],

76 Siehe Curt Janz' Auflistung der akademischen Ankündigungen Nietzsches [Janz (1974): 196-201], in der folgende der Rhetorik gewidmeten Veranstaltungen enthalten sind: (1) 1870/71 [WS]: Seminar Quintilian I. Buch; (2) 1871 [SS]: Quintilian I. Buch; (3) 1871/1872 [WS]: Dialogus *de oratoribus*; (4) 1872/73 [WS]: Vorl. Rhetorik der Griechen und Römer; (5) 1874 [SS]: Vorl. Darstellung der antiken Rhetorik; (6) 1874/75 [WS]: Vorl. Erklärung von Aristoteles' *Rhetorik*; (7) 1875 [SS]: Aristoteles' *Rhetorik* (Fortsetzung); (8) 1877/78 [WS]: *Rhetorik* des Aristoteles; (9) 1879 [SS]: Einleitung in die griechische Beredsamkeit.

77 Philippe Lacoue-Labarthe geht sogar einen Schritt weiter und nennt die Rhetorik das „verstohlene“ ‚Zentrum' dieser Anfangsetappe von Nietzsches Denkweg: „Zwar ist die Rhetorik nicht der einzige Gegenstand der in dieser Epoche geleisteten Arbeit. Doch ist es […] nicht übertrieben, wenn man sagt, daß sie sehr wohl ihr – verstohlenes – ‚Zentrum' bildet.“ [Lacoue-Labarthe (1971): 78.]

78 Most/Fries (1994): 17.

79 Siehe *ibid.*: 22.

80 *Ibid.*

81 Nietzsche (1874) [*Vorlesung*].

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

worin er die Rhetorik als „*eine Fortbildung der in der Sprache gelegenen Kunstmittel [...]*, am hellen Lichte des Verstandes“[82], bestimmt. Diese Feststellung impliziert eine durchgängige *Rhetorisierung der Sprache* auf zwei Ebenen: (1) auf der Ebene der Rhetorik als *Disziplin*, die nicht bloß irgendwann im Laufe der Geschichte der Ideen auf den Plan getreten ist, sondern aus der Natur der Sprache selbst hervorgeht und mit ihrer Genese wesentlich zusammenhängt[83]; (2) auf der Ebene der *Wörter*, da die Tropen „nicht dann u. wann an die Wörter heran [treten], sondern […] deren eigenste Natur [sind]. Von einer ‚eigentlichen Bedeutung‘, die nur in speziellen fällen übertragen würde, kann gar nicht die Rede sein.“[84]

Diese Idee der durchgängigen Rhetorizität der Sprache, die zwei Jahre nach der Niederschrift von *Wahrheit und Lüge* in diesen Aufzeichnungen zum Ausdruck kommt und von der Nietzscheforschung auf Nietzsches Gerber-Lektüre[85] bzw. auf Gerbers Auffassung der Sprache als Kunst[86] zurückgeführt worden ist[87], enthält eine Unterscheidung zwischen zwei Schichten im Kunstwesen der Sprache: (1) der Tiefenschicht der natürlichen Sprache als einer *unbewussten* Kunst und (2) der Oberflächenschicht der Rhetorik als einer *bewussten* Kunst, die als Fortsetzung und Systematisierung der unbewussten Kunst der natürlichen Spra-

82 *Ibid.*: 425.

83 In dieser (genealogischen) Herkunft der Rhetorik im kunstartigen Wesen der Sprache selbst liegt nach Lacoue-Labarthe die Erklärung für Nietzsches Bemerkung, die Rhetorik sei als Kunstlehre charakteristisch für ein Künstlervolk wie die Griechen [Nietzsche (KGA), Bd. II_4: 369]: „Man kann tatsächlich gut verstehen, daß die Griechen das Volk der Kunst sind, und daß ihre Natürlichkeit immer schon „künstlerisch“ ist. Doch warum räumt man diesen Vorrang ihrer Sprache, will sagen ihrem Sprechen ein? Warum sollte gerade Rhetorik die griechische Kunst schlechthin sein? Das lässt sich kaum erklären, wenn nicht bereits die Sprache selbst […] *téchne kat'exochen* ist. Die griechische Sprache als Kunst, das heißt: die griechische Sprache als von Natur aus rhetorisch. Die Griechen müssen also mit Verbissenheit ein Vermögen ihrer eigenen Sprache, ein *natürliches* Vermögen ihrer eigenen Sprache ausgebeutet haben, – und folglich die Natur der Sprache im allgemeinen. Die griechische Sprache entdeckt, weil sie die Rhetorik hervorgebracht hat, das Wesen der Sprache selbst. […] Die Sprache also ist eine Kunst. Es gibt eine Kunst der Sprache, weil die Sprache bereits eine Kunst ist. […] Man kann den Kreis zuletzt auch schließen, und sagen: die Kunst schlechthin, das ist die Sprache.“ [Lacoue-Labarthe (1971): 87.]

84 *Vorlesung*, Nietzsche (1874): 427. Diese Formulierung ist eine wörtliche Übernahme aus Gerber (1871), wie die bereits erwähnte Konkordanz [Meijers/Stingelin (1988): 358] deutlich macht. Ferner ist darauf hinzuweisen, dass die Verneinung einer „eigentlichen Bedeutung“ eine Zurückweisung der klassischen Rhetorikauffassung enthält, so dass sie auf die Bewegung der Entgrenzung des durch den wahren oder eigentlichen Namen begrenzten tropologischen Raumes hinausläuft.

85 Dass Nietzsche im September 1872 den ersten Band von Gustav Gerbers *Sprache als Kunst* aus der Universitätsbibliothek in Basel ausgeliehen hat, geht hervor aus den wieder gefundenen Verzeichnissen ausgeliehener Bücher der Universitätsbibliothek Basel. [Siehe Oehler (1942).]

86 Vorgestellt in Gerber (1871).

87 Siehe Meijers/Stingelin (1988) und Most/Fries (1994).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

che zustande kommt.[88] Bereits in ihrer Tiefe also ist die Sprache rhetorisch, womit sie nicht mehr imstande sein kann, das wahre Wesen der Dinge abzubilden. Vielmehr besteht sie aus von Tropen gelenkten Übertragungshandlungen, so dass alle Wörter von Anbeginn an Tropen sein müssen.[89]

Die Idee des tropischen Wesens der Wörter geht aus einer radikalisierten Kritik der Repräsentation hervor, die zur gänzlichen Ausschließung der Repräsentation aus dem Bereich der Erkenntnis führt. Eine der wichtigsten Implikationen dieser Art Repräsentationskritik ist, wie gerade erwähnt, dass es keine ‚natürliche' Sprache im Sinne einer *rhetorikfreien* Zone der Sprache geben kann. Vielmehr ist jede Sprache rhetorisch: „Es giebt gar keine unrhetorische ‚Natürlichkeit' der Sprache, an die man appelliren könnte: die Sprache selbst ist das Resultat von lauter rhetorischen Künsten [,] die Kraft, welche Aristot. Rhetorik nennt, an jedem Dinge das heraus zu finden u. geltend zu machen was wirkt u. Eindruck macht, ist zugl. das Wesen der Sprache: diese bezieht sich, ebensowenig wie die

88 An dieser Unterscheidung wird erneut eine gewisse ‚metaphysische Ökonomie' des Diskurses lesbar, die darin besteht, dass das Vorhaben der *bloßen Aufhebung* einer Trennlinie unweigerlich deren faktische *Verschiebung* auslöst. Bei Nietzsche ist also die Trennlinie zwischen einer natürlichen und einer künstlichen (rhetorischen) Sprache nicht ohne Kosten zu beseitigen. Vielmehr muss im Gegenzug dazu eine *neue* Trennlinie zwischen dem Unbewussten und dem Bewussten gezogen werden. Die kritische Operation besteht also nicht in der Aufhebung, sondern lediglich der Verschiebung einer bestehenden und die Erkenntnis konstituierenden Trennlinie.

89 „Alle Wörter aber sind an sich u. von Anfang <an>, in Bezug auf ihre Bedeutung Tropen" [*Vorlesung*, Nietzsche (1874): 426], womit ein weiteres Beispiel für Nietzsches wörtliche Übernahmen aus Gerber (1871) vorliegt. [Meijers/Stingelin (1988): 353.] Nietzsche zitiert aus Gustav Gerbers *Sprache als Kunst*, in der diese These bereits in der Inhaltsangabe als Titel vorkommt: „Alle Wörter sind von Anfang an Tropen" (Kap. VIII. A.) [Gerber (1871): VIII], um dann später im Kapitel VIII. A. des gleichen Werkes in einem von Gerber selbst gesperrten Absatz genauer formuliert zu werden:
„Wir stellen folgenden Satz an die Spitze:
Alle Wörter sind Lautbilder und sind in Bezug auf ihre Bedeutung an sich und von Anfang an Tropen. Wie der Ursprung des Wortes ein künstlicher war, so verändert es auch seine Bedeutung wesentlich nur durch künstlerische Intuition. „Eigentliche Worte" d.h. Prosa giebt es in der Sprache nicht. –" [*Ibid.*: 333.]
Wenige Seiten später verallgemeinert Gerber die These vom tropischen Charakter der Wörter und überträgt sie auf die Sprache als solche: „Jedes Individuum, einsam für sich, sehnt sich in Verbindung zu treten mit Mensch und Natur, daher sein Thun, daher sein Reden, aber die Rede ist und bleibt ewig ein tropus, und auch das Thun kommt über diesen nicht hinweg und bleibt *παράδειγμα*. –" [*Ibid.*] Damit sei der enge Bezug zwischen der Sprachauffassung des jungen Nietzsche und derjenigen von Gerber angedeutet. Doch ist die sprachphilosophische Position, zu der Nietzsche im Ausgang von Gerber gelangt, von einer Radikalität, die ihn aus diesem ihm vertrauten sprachkritischen Diskurs hinaus katapultiert und ihn letztlich zum Genealogen des *Willens zur Wahrheit* macht. Siehe weiter unten (Abschnitt 45.3 dieses Kapitels).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rhetorik, auf das Wahre, auf das Wesen der Dinge, sie will nicht belehren, sondern eine subjektive Erregung u. Annahme auf andere übertragen."[90]

Das Hereinbrechen der Rhetorik in den Diskurs des jungen Nietzsche hat, wie bereits angedeutet[91], den Charakter eines diskursiven Ereignisses höchsten Ranges, das einen epistemischen Epochenbruch anzeigt und den Ausgangspunkt abgibt für Nietzsches spätere Metaphysikkritik und Überwindung des Anthropologismus – bzw. „Anthropomorphismus", in der Ausdrucksweise von *Wahrheit und Lüge* – anhand der Figur des Übermenschen. Für die Nietzscheforschung stellt die rhetorische ‚Erkenntnistheorie' und Ontologie des jungen Nietzsche, wie bereits erwähnt, einen zweifachen Bruch dar: (1) Bruch im Kontext seines eigenen Werks und (2) Bruch mit dem sprachkritischen Diskurs seiner eigenen Zeit. Wir wenden uns im nächsten Abschnitt dem ersten dieser zwei Punkte zu. Der bereits erwähnte dritte Bruch – derjenige mit dem klassischen Sprachdenken – wird im dritten Abschnitt dieses Kapitels (Abschnitt 46.3) behandelt.

45.2 Rhetorik als inneres Ereignis in Nietzsches Frühwerk (Lacoue-Labarthe)

Philippe Lacoue-Labarthe, der zusammen mit Jean-Luc Nancy als ‚Mitentdecker' von Nietzsches *Vorlesung* gilt[92], hat Nietzsches „Umweg" über die Rhetorik als eine schockartige Begegnung mit dem rhetorischen ‚Wesen' der Sprache gekennzeichnet, die ihn aus der in *Geburt der Tragödie* eingeschlagenen Bahn hinauskatapultiert. Während in der „Epoche"[93] der *Geburt der Tragödie* eher oberflächlich von Rhetorik die Rede ist – im eher neuzeitlichen und pejorativen Sinne einer *uneigentlichen* Rede[94] –, funktioniert der Begriff der Rhetorik in den späte-

90 *Vorlesung*, Nietzsche (1874): 425f.

91 Siehe Abschnitt 44.1 dieses Kapitels.

92 Abgesehen von einem verstreuten Hinweis von Walter Jens und der Tatsache, dass ein Teilabdruck der *Vorlesung* in der Musarion-Ausgabe erschienen ist, wie Most/Fries bemerken. [Most/Fries (1994): 21f.] Etwas präziser fällt Ernst Behlers Urteil aus, dass „Nietzsches wenig beachtete […] Basler Rhetorik-Vorlesungen […] durch Lacoue-Labarthe eigentlich erst auf die Agenda gesetzt wurden." [Behler (1994): 107.]

93 Zur Hervorhebung des Ereignischarakters von Nietzsches Entdeckung ordnet Lacoue-Labarthe die Arbeiten im Umkreis von *Geburt der Tragödie* einer eigenen vorrhetorischen „Epoche" zu. [Siehe Lacoue-Labarthe (1971): 94, 97, 99.]

94 Im Rahmen seiner späteren Auseinandersetzung mit Rhetorik ist Nietzsche – u. a. in Anlehnung an Gustav Gerber [Gerber (1871): 77, siehe auch Meijers/Stingelin (1988): 350] – diese neuzeitliche Verfemung der Rhetorik durchaus bewusst. Als Beispiel erwähnt er Lockes Abneigung gegenüber der Redekunst in einer Fußnote zu Beginn seiner *Vorlesung*: „Die Abneigung drückt am stärksten Locke aus (Untersuch. Über den menschlichen Verstand III 10 34), – wir müssen zugeben, daß die ganze Redekunst, alle die künstliche u. figürliche Anordnung der Wörter, welche die Beredsamkeit erfunden hat, zu nichts weiter dient, als unrichtige Vorstellungen zu erwecken, die Leidenschaften zu erregen, dadurch das Urtheil mißzu-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ren Rhetorik-Texten[95] geradezu als Modell zur Erklärung des ‚Wesens' von Sprache. Dieser plötzliche sprachontologische Einsatz der Rhetorik erscheint von außen gesehen eher als zufällig, insofern er auf die Lektüre von Gustav Gerbers *Die Sprache als Kunst* (1871) und Richard Volkmanns *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht dargestellt* (1872) zurück zu führen ist.[96] Dennoch kommt Nietzsches Rhetoriktexten durchaus der Charakter eines inneren Ereignisses zu, insofern sie – bei unverändert gebliebener Kritizität – „die Rationalitäts- und Philosophie‚kritik' der *Geburt der Tragödie* auf veränderter Grundlage"[97] wieder aufnehmen.[98]

Das geschieht im Element einer radikalisierten Repräsentationskritik, die dazu führt, dass die Rhetoriktexte als eine dekonstruktive Lektüre der *Geburt der Tragödie* funktionieren.[99] Da aber Lacoue-Labarthes selbst dekonstruktiv verfährt[100], ergibt sich damit eine für jede *réécriture* charakteristische Zirkularität: Die Dekonstruktion entdeckt sich selbst in den von ihr analysierten Texten und Lacoue-Labarthes Dekonstruktion bestimmt Nietzsches Rhetoriktexte abschließend als eine Dekonstruktion der *Geburt der Tragödie*: „Die *Geburt der Tragödie* lesen, um in ihr das, was sie hat sagen wollen, zu isolieren und hervorzuheben, sie zu wiederholen, um einen deutlicheren Riß durch ihre ontologische und theologische Zweideutigkeit hindurch sichtbar zu machen, […], sie also *noch einmal zu schreiben*, das impliziert – und das ist ein absolutes Paradox –, daß man nichts verändert, und daß man alles umstürzt. Zweifellos liegt darin das

leiten u. so in der Tat eine vollkommene Betrügerei ist.'" [*Vorlesung*, Nietzsche (1874): 415.]

95 Dazu gehören sowohl die *Vorlesung* als auch *Wahrheit und Lüge*.

96 Siehe Lacoue-Labarthe (1971): 80. Most und Fries dagegen halten das Werk Leonhard Spengels für eine wichtigere altphilologische Quelle für Nietzsches Rhetorik-Vorlesungen als dasjenige von Richard Volkmann. [Siehe Most/Fries (1994): 23.]

97 *Ibid.*

98 Solche Kritik bildet nach Lacoue-Labarthe den immanenten Problemhintergrund, vor dem Nietzsches Gerber-Lektüre überhaupt stattfinden konnte. Deshalb ist Anthonie Meijers Einwand nicht nachvollziehbar: „Die Frage, warum Gerber für Nietzsche eine wichtige Quelle darstellen konnte, wird [von Lacoue-Labarthe] nicht gestellt und schon gar nicht beantwortet." [Meijers (1988): 375.] Auch Ernst Behler scheint Lacoue-Labarthes Einschätzung der Auseinandersetzungen Nietzsches um die Rhetorik als inneres Ereignis zu verkennen. In der Tat enthält „Der Umweg" bereits die Lektüre, die Behler empfiehlt: „In unserer heutigen Beschäftigung mit Nietzsche […] kommt es uns jedoch darauf an, diesen Bruch, ja Zusammenbruch des frühen Systems aus seiner eigenen Struktur heraus aufzuweisen, das désoeuvrement nicht erst von außen veranlaßt, durch die Rhetorik bewirkt, zufällig beginnen zu lassen, sondern bereits im eigenen Werk ins Spiel zu bringen." [Behler (1994): 109.] Inwiefern Lacoue-Labarthe diesem Anspruch gerecht wird, versuchen wir im weiteren Verlauf dieses Abschnitts herauszustellen.

99 Siehe Lacoue-Labarthe (1971): 102.

100 Für Ernst Behler ist „Der Umweg" sogar „das gelungenste Stück dekonstruktiver Nietzschelektüre und auch wohl ein Modell guter Dekonstruktion als solcher." [Behler (1994): 108.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gesetz der Wiederholung. Die Rhetorik ist dieses paradoxe Element, das alles hätte bestätigen sollen, das aber, einmal eingeführt, alles zu zerstören beginnt, und zuletzt dazu nötigt, alles preiszugeben. Denn im Grund zerstört die Rhetorik jede Möglichkeit, an der Sprache, an der Sprache der *Geburt der Tragödie* festzuhalten […], an einem Sprachgebrauch, der die Sprache selbst ununterbrochen verdächtigte, und der es für möglich hielt, in der Sprache deren Grenze zu übersteigen. Das ist weniger eine Frage des *Stils* […] als eine Frage des Status oder der Verfassung der Sprache." Anhand der dekonstruktionistischen Figur einer wiederholenden Lektüre, die das Wiederholte gleichzeitig affirmiert und zerstört, ist also nach Lacoue-Labarthe Nietzsches Auseinandersetzung mit der Rhetorik als ein Epochenbruch im Rahmen seines eigenen Forschungswegs anzusehen.

Dass Nietzsches Rhetorik-Texte eine dekonstruktive Lektüre der *Geburt der Tragödie* leisten, liegt aber nicht an einer ‚eigenen' Textualität dieser Texte, sondern „in dem heiklen, vielschichtigen und verwirrenden Bezug, den sie zur *Geburt der Tragödie* unterhalten"[101]. Dieser Bezug lässt sich auf keine Weise glatt bügeln, um die zwei aufeinander folgenden ‚Epochen' in Nietzsches Frühwerk etwa auf eine ‚innere Einheit' oder einen ‚Systemcharakter' zu reduzieren.[102] Denn: Was durch die Begegnung mit der Rhetorik tatsächlich stattfindet, ist nichts Geringeres als die tendenzielle Verdrängung der Musik als einzige und absolute Quelle der Sprache und damit die tendenzielle Zerstörung einer der Grundthesen in *Geburt der Tragödie*. Lacoue-Labarthe spricht von einer Bodenerschütterung im Diskurs Nietzsches, die darin begründet ist, dass „die Rhetorik vom Augenblick ihres Erscheinens an bestrebt ist, die Musik zu verdrängen und ihren Platz einzunehmen. Sie zerstört, zumindest teilweise, was an der Sprache nicht eigentlich sprachlich war und deshalb deren ‚Rettung' erlaubt hatte: ihre ursprünglich musikalische Natur und ihr tönendes Wesen, das also, was beim Sprechen und in der Betonung die ursprüngliche Stärke bewahrt und Ausdruck verleiht."

Es liegt auf der Hand, dass Nietzsche versuchen muss, dieser Tendenz entgegen zu steuern. So unternimmt er in einem nachgelassenen Fragment aus der Epoche der *Geburt der Tragödie* den Versuch, so etwas wie eine *Koexistenz* der zwei Erklärungsmodelle Musik und Rhetorik anzunehmen, indem er die „Grenze des Wortdramas" als die „Unfähigkeit, das Nebeneinander darzustellen"[103] kennzeichnet. Doch vermögen sowohl die Musik als auch die Rhetorik das Nebeneinander darzustellen: die Musik anhand des Akkords, die Rhetorik anhand der Tropen, in denen gleichzeitig verschiedene Bedeutungen zusammenklingen. In dem genannten Fragment versucht Nietzsche, die Koexistenz von Musik und Rhetorik anhand des gegenseitigen Verweisungsverhältnisses von Musik und Sprache herauszustellen und zugleich den Vorrang der Musik zu betonen. Die Musik ist eine Art Sprache, die Sprache wiederum bedient sich musikalischer

101 Lacoue-Labarthe (1971): 92.
102 Siehe *Ibid.*: 94.
103 Nietzsche (KSA), Bd. 7, 2[10]: 47.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Elemente: „Die Musik ist eine Sprache, die einer unendlichen Verdeutlichung fähig ist. […] die Wortsprache ist tönend: und die Intervalle, die Rhythmen, die Tempi's, die Stärke und Betonung sind alle symbolisch für den darzustellenden Gefühlsinhalt. Dies ist zugleich alles der Musik zu eigen. Die größte Masse des Gefühls aber äußert sich nicht durch Worte. Und auch das Wort deutet eben nur hin: es ist die Oberfläche der bewegten See, während sie in der Tiefe stürmt."[104] Musik und Rhetorik scheinen sich also zu kreuzen und als die zwei distinkten Dimensionen von Sprache überhaupt zu ergänzen. Während die Musik – entlang der Dimension des Nacheinanders – der Sprache ihren tönenden Leib verleiht, schlitzt die Rhetorik die Sätze gleichsam an ihrer Längsachse auf und lässt sie – entlang der Dimension des Nebeneinanders unterschiedlicher Bedeutungsgehalte – auseinander gleiten. In der eben zitierten Feststellung Nietzsches steckt nach Lacoue-Labarthe die Idee einer Koexistenz von Musik und Rhetorik: „Der rhetorische Part der Sprache könnte also, anstatt sich an die Stelle des musikalischen zu setzen, mit diesem koexistieren und, etwas grob gesagt, mehr von der Seite des Signifikats mit dem korrespondieren, was Klangfülle und Betonung, etc., in der Ordnung des Signifikanten leisten."[105]

Aber die Rhetorik ist nicht der Sphäre der Sprache enthoben wie die Musik, die in Nietzsches ‚vorrhetorischer' Epoche als *die* außersprachliche Quelle der Sprache und ihrer Wahrheit, sowie als *unmittelbares* Abbild des Willens gilt. Während also in der Epoche der *Geburt der Tragödie* die Repräsentation prinzipiell nicht in Frage und die Musik in einem unmittelbaren Verhältnis zu einer außersprachlichen Wirklichkeit steht, ist in Nietzsches ‚Umweg-Texten' die Rhetorik innerhalb der Sprache als eine Kunst des Übertragens tätig, denn, wie es in einem Fragment aus der Zeit des Übergangs zwischen den zwei Epochen heißt: „Alle Kunstgesetze beziehn sich auf das Übertragen."[106] Auf diese Feststellung, die Nietzsche zu Beginn der Auseinandersetzung mit Rhetorik und unmittelbar nach Einreichung des Manuskripts von *Geburt der Tragödie* trifft, folgt die genannte diskursive Bodenerschütterung, der die Umkehrung zweier wesentlicher Denkfiguren aus der *Geburt der Tragödie* zugrunde liegt.

(1) Während die *Geburt der Tragödie* den sprachlichen Satz als Nachahmung der Musik betrachtet und Musik selbst wesentlich als *Melodie*, führt die *Vorlesung* den Reiz der rhetorisierten antiken Sprache darauf zurück, dass sich darin

104 *Ibid.* In der Feststellung, „das Wort deutet eben nur hin", erhält der Ausdruck „Wort" dieselbe Funktion wie der Ausdruck „Begriff" in *Wahrheit und Lüge*, als ein rhetorikvergessenes, eindeutiges und signifikatives oder *hindeutendes* Wort. Das führt zu einer bemerkenswerten Parallelität der Bilder: Das Wort sitzt an der ruhigen Oberfläche einer See, die in der Tiefe stürmt, ebenso wie in *Wahrheit und Lüge* der bewusste Mensch auf dem Rücken eines Tigers, „in Träumen hängend". Die (apollinischen) Träume gaukeln die Ruhe einer souveränen Subjektivität vor, die jederzeit zunichte werden kann durch den (dionysischen) Tiger, der in der Tiefe, unterhalb des Sitzes des Bewusstseins, lauert. [WL: 877.]

105 Lacoue-Labarthe (1971): 94.

106 Nietzsche (KSA), Bd. 7, 16[6]: 395.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Sprache vermittels des *Rhythmus* ans Ohr wendet, „um es zu bestechen“[107]. In *Geburt der Tragödie* bildete der Rhythmus neben der Melodie eine zweite und eher unwesentliche Dimension der Musik, die im Unterschied zur Melodie nicht zum dionysischen Wesen der Musik gehörte. Nach Nietzsches ‚rhetorischer Wende‘ ist aber die Sprache nicht mehr eine Nachahmung des dionysischen Wesens der Musik, das als Melodie identifiziert wird, vielmehr stützt sie sich jetzt umgekehrt auf den apollinischen Anteil der Musik, nämlich den Rhythmus, um ihre Wirkung zu entfalten.[108]

(2) Je zwingender das Rhetorische und mit ihm die anonyme Kunst der Übertragung an der Wurzel von Sprache überhaupt in Erscheinung tritt, desto stärker wird die Tendenz zur Umkehrung des *Weges* und der *Richtung* der Übertragungen. Denn: In dem Augenblick, in dem die Präsenz des Willens und die Unmittelbarkeit der musikalischen Wahrheit durch die Trübung der Repräsentation und die dadurch ausgelöste Repräsentationskritik zerstreut werden, gewinnt die Rhetorik und mit ihr die Übertragung ein neues erkenntnistheoretisches Gewicht. Dazu merkt Lacoue-Labarthe Folgendes an: „Je mehr die Überlegung einer ursprünglichen Übertragung an Gewicht gewinnt, desto mehr bestärkt sich die Auffassung, daß das Wesen der Kunst in der Übertragung liege, und daß die Sprache als deren Modell zu gelten habe, – und desto mehr verblasst die Zweideutigkeit der Präsenz.“[109] In der *Geburt der Tragödie* führt das Spiel der Übertragung von der Musik – als Abbild eines Ur-Einen: als Wiederholung der Welt und zweiter Abguss derselben – zu ihrem apollinischen Widerschein in der Sprache und ihren Bildern. Es ist der (musikalische) Ton, der hier das Bild erzeugt und nicht umgekehrt. Nach Nietzsches rhetorischer Wende hingegen führt das Spiel der Übertragung von der Reizempfindung zum Bild und vom Bild zum Tonbild. Das heißt: Hier erzeugt nicht mehr die Musik das Bild, sondern das Bild das Tonbild. Damit hat sich durch die rhetorische Wende hindurch das Verhältnis zwischen Bild und Ton umgedreht[110], aber auch das Verhältnis zwischen dem abbildenden Symbol und dem abgebildeten Gegenstand. Während in der Epoche der *Geburt der Tragödie* die Übertragung von der Musik zur Sprache die Distanz zum transzendenten Gegenstand vergrößert, hält die rhetorische Übertragung den Gegenstand in immer gleicher ‚Entfernung‘ zur Sprache.[111] Es gibt keine Möglichkeit einer Steigerung der Annäherung zwischen Sprache und Gegenstand, dessen Ferne und Abwesenheit, dessen Inkompatibilität gegenüber der Sprache irreduzibel ist. Nach Nietzsches späterer Sprachauffassung hält uns also die Sprache eine ‚Welt‘ entgegen, die sich der Sprache gegenüber im strengsten Sinne *neutral* verhält: die also *weder* von der Sprache adäquat repräsentierbar ist, *noch* im Widerspruch zu ihr steht.

---

107 *Vorlesung*, Nietzsche (1874): 425.
108 Siehe Lacoue-Labarthe (1971): 97.
109 *Ibid.*: 99.
110 *Ibid.*
111 *Ibid.*: 94.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese zwei Figuren der Umkehrung verdeutlichen Nietzsches rhetorische Wende als einen radikalen Bruch mit dem sprachphilosophischen Ansatz der *Geburt der Tragödie* und somit als ein inneres Ereignis innerhalb des Problemzusammenhangs von Nietzsches Frühwerk.

45.3 Nietzsche und der sprachkritische Diskurs des neunzehnten Jahrhunderts

Lacoue-Labarthe hat Nietzsches Aufzeichnungen zu seinen Rhetorik-Vorlesungen nicht nur als eine dekonstruktive Lektüre der *Geburt der Tragödie* gekennzeichnet, sondern darüber hinaus, in einer gemeinsam mit Jean-Luc Nancy verfassten Stellungnahme, als eine *réécriture* bzw. „Collage"[112] der philologisch-sprachkritischen Diskurse des neunzehnten Jahrhunderts. Dieser eher vermutungsweise geäußerte Collage-Charakter von Nietzsches Auseinandersetzungen mit Rhetorik, der fast zwei Jahrzehnte später von der bereits erwähnten Nietzsche-Gerber-Konkordanz von Meijers und Stingelin[113] zumindest teilweise nachgewiesen worden ist, macht einerseits darauf aufmerksam, wie tief Nietzsches Rhetorikdiskurs in einen bestimmten sprachphilosophischen Diskurs des neunzehnten Jahrhunderts eingebettet ist.[114] Andererseits deutet gerade der Collage-Charakter der Wiederholung darauf hin, dass es in Nietzsches Rhetorikvorlesung nicht darum gehen kann, die aufgenommenen Diskurse zu interpretieren und zu integrieren, sondern eher darum, die paradoxe Distanz zwischen der *réécriture* und den von ihr wiedergeschriebenen Diskursen aufrechtzuerhalten und somit die Grenzen dieser Diskurse im voraus zu überschreiten, das heißt: sich darin nicht

112 „Dans sa presque totalité, ce texte est purement et simplement recopié sur quelques ouvrages (récentes à l'époque pour la plupart) dont Nietzsche, par «collage» si l'on peut dire, fait un amalgame judicieux. Il s'agit avant tout des livres de Volkmann et de Gerber, mais aussi des travaux de Spengel et, pour le cours sur l'histoire de l'éloquence, de Blass." [Lacoue-Labarthe/Nancy (Hg., 1971): 100.]

113 Meijers/Stingelin (1988). Im Einklang mit Lacoue-Labarthes Befund des Collage-Charakters von Nietzsches Rhetorikvorlesungen, sowie – weniger offensichtlich – von *Wahrheit und Lüge* haben Glenn Most und Thomas Fries Nietzsche im Kontext seiner rhetorischen Wende weniger als Autor denn als „zustimmenden Leser" gekennzeichnet. [Most/Fries (1994): 34.]

114 In der Tat durchmisst Nietzsche in den wenigen Jahren zwischen 1869 [„Vom Ursprung der Sprache", Kap. 1, *Vorlesungen über lateinische Grammatik*, WS 1869-1870, in Nietzsche (KGA), Bd. II_2: 183-310] und 1873 (*Wahrheit und Lüge*) das gesamt Sprachdenken seiner Zeit, wie Ernst Behler feststellt: „In dieser kurzen Zeitspanne […] durchläuft Nietzsche, was das Thema der menschlichen Sprache anbetrifft, die wichtigsten philosophischen Systeme der neueren deutschen Philosophie: die von Herder, Kant, Schelling, Schopenhauer und Eduard von Hartmann, um nur die wichtigsten beim Namen ihrer Autoren zu nennen. Der Prozeß, der hier zum Ausdruck kommt, hat paradigmatischen Charakter für das moderne Nachdenken über die Sprache und lässt sich am besten als unablässige Selbstkritik der Philosophie, als ein Versuch zur Überwindung der metaphysischen Bindungen der Sprachtheorie bezeichnen." [Behler (1994): 99.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

integrieren zu lassen, immer schon aus ihnen auszubrechen und sich einem neuartigen, *genealogischen* Diskurs zu öffnen, der nicht mehr im Namen einer Wahrheit spricht, sondern die Wahrheit selbst als Erscheinung und Effekt ansieht und die Frage nach ihrer Herkunft aufwirft. Somit erscheint Nietzsches Rhetorikdiskurs nicht nur im Zusammenhang seines eigenen Frühwerks als Ereignis, sondern auch im Verhältnis zum philologisch-sprachphilosophischen Diskurs des neunzehnten Jahrhunderts. Im Folgenden werden ein paar Aspekte aus dem komplexen Verhältnis zwischen diesem Diskurs und Nietzsches Rhetorikstudien herausgegriffen und unter die Lupe genommen.

Im Rahmen seiner akademischen Rhetorikveranstaltungen hat Nietzsche im Wesentlichen auf zwei unterschiedliche und ihm zeitgenössische Diskursarten zurückgegriffen: eine altphilologische und eine sprachphilosophische, die er in seinem eigenen Diskurs zusammengezogen und überschritten hat.[115] Einerseits beziehen sich seine Rhetorik-Vorlesungen auf eine bestimmte altphilologische Tradition des neunzehnten Jahrhunderts: etwa die Werke Leonhard Spengels[116], der nicht nur wegen seiner Schriften zur Rhetorik und diverser philologischer Editionen, sondern auch als Aristoteleskenner und als Autor philosophisch fundierter Auslegungen der Grundtexte der antiken Rhetorik bekannt war; oder Anton Westermanns *Geschichte der Beredsamkeit*[117], woraus Nietzsche die rein historischen Fakten für seine akademischen Lehrveranstaltungen bezog, um später aber auf die aktuelleren Werke von Friedrich Blass[118] und Richard Volkmann[119] überzuwechseln. Doch setzte er sich mit dieser ihm geläufigen altphilologischen Tradition nicht wirklich als Forscher auseinander, sondern schöpfte daraus, nur insoweit es der Rahmen seiner Lehrtätigkeit einforderte, wie Most und Fries anmerken: „Insgesamt lässt sich feststellen, daß Nietzsche zwar zu eigener Quellenarbeit und Interpretation keine Lust verspürte, aber immerhin seinen Zuhörern konsequent den aktuellsten Forschungsstand vermitteln wollte."[120]

Andererseits aber stützten sich Nietzsches Rhetorikvorlesungen auf den sprachkritischen Diskurs des neunzehnten Jahrhunderts, der unbemerkt und abseits der großen idealistischen Systemphilosophien entstanden war, vor allem in

115 Siehe Most/Fries (1994): 22-23.

116 Spengel, Leonhard (geb. 1803, gest. 1880), (1) *Über das Studium der Rhetorik bei den Alten*, München, 1842; (2) *Über die Rhetorik des Aristoteles*, München, 1851; (3) „Die Definition und Eintheilung der Rhetorik bei den Alten" in *Rheinisches Museum für Philologie* XVIII, 1863: 481-526.

117 Westermann, Anton (geb. 1806, gest. 1869), *Geschichte der Beredsamkeit in Griechenland und Rom*, Leipzig, 1833-1835.

118 Blass, Friedrich (geb. 1843, gest. 1907), (1) *Die griechische Beredsamkeit in dem Zeitraum von Alexander bis Augustus*, Berlin, 1865; (2) *Die attische Beredsamkeit*, Bd. I: *Von Gorgias bis Lysias*, Leipzig, 1868; (3) *Die attische Beredsamkeit*, Bd. II: *Isokarates und Isaios*, Leipzig, 1874.

119 Volkmann, Richard (geb. 1832, gest. 1892), (1) *Hermagoras oder Elemente der Rhetorik*, Stettin, 1865; (2) *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht*, Berlin, 1872.

120 Most/Fries (1994): 23.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Arbeiten Otto Gruppes, Gustav Gerbers, Friedrich Max Müllers, sowie ansatzweise im Rahmen der rhetorischen Epistemologie von Friedrich Albert Lange. Dieser Diskurs versuchte, unter Bezugnahme auf die Kantkritik von Hamann, Jakobi, Herder, wie auch die Tradition der romantischen Philologie, Kants Erkenntniskritik sprachphilosophisch zu verlängern und den apriorischen Charakter der Sprache als einer für jede aktuelle Erkenntnisleistung konstitutiven Instanz freizulegen. Dieses ganze sprachphilosophische Erbe fand Eingang in Nietzsches Diskurs, in erster Linie über Gustav Gerbers *Sprache als Kunst*[121] – wobei dieser Bezug allerdings weder beiläufig noch pflichtmäßig war (wie der Rekurs auf den altphilologischen Diskurs), sondern Nietzsches Erörterungen über die Beziehung zwischen Sprache und Erkennen maßgeblich bestimmte.

So lässt sich, wie bereits erwähnt, die Idee der durchgängig rhetorischen Natur der Sprache bereits in Gerbers Schriften[122] finden: in Formulierungen, die Nietzsche wörtlich übernommen hat. Das Augenmerk des zweibändigen Werks, *Die Sprache als Kunst*, in dem Gerber einerseits auf Humboldt und die romantische Philologie zurückgreift und andererseits die philosophischen, philologischen und sprachphilosophischen Tendenzen seiner eigenen Zeit ins Visier nimmt, ist die „lebendige" Sprache. Diese begreift Gerber als das Erzeugnis eines *Kunsttriebs* und als eine Kunst der *Übertragungen* diesseits der Etymologie und jenseits der Syntax. Diesseits der Etymologie ist die Sprache Ergebnis einer Genese, die in einem ersten Schritt zur Konstitution von sprachlichen *Wurzeln* führt: in einer Reihe sukzessiver Übertragungen, anfangend mit einem vom *Ding an sich* ausgelösten *Nervenreiz*[123], der eine *Empfindung* erzeugt, die ihrerseits einen *Laut* und eine *Vorstellung* ergibt, deren primitive Verbindung erst die sprachliche *Wurzel* konstituiert; die aber in einem weiteren Schritt über die Wurzel hinaus zum *Wort* führt, aus dem schließlich der *Begriff* hervorgeht. Jenseits der Syntax erscheint die Sprache als funktionierender Diskurs, verstanden als eine fortge-

121 Vgl. Lacoue-Labarthe: „[…] durch Gerber gelangt in der Tat ein ganzes von den Romantikern wiederaufgenommenes Erbe auf Nietzsche […]". [Lacoue-Labarthe (1971): 107.]

122 Die wichtigsten Schriften von Gustav Gerber (geb. 1820, gest. 1901) sind: (1) Die Sprache als Kunst, Bd. I, Bromberg 1871; (2) Die Sprache als Kunst, 2 Bde., Bromberg, 1871-1874; (3) Die Sprache und das Erkennen, Berlin, 1884; (4) Das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung, Berlin, 1893.

123 Die Idee, dass die Bewegung der Genese der Sprache ihren Ausgangspunkt im Nervenreiz hat, wurde bekanntlich von Nietzsche in Wahrheit und Lüge aufgenommen. Diese Idee ist bedingt durch den neu aufkommenden psychophysiologischen Diskurs im neunzehnten Jahrhundert, wie Michael Thalken bemerkt: „Wo […] [die] Reflexion auf Sprache als der wahren Grundlage der Philosophie aber auch noch nach der mathematischen Revolution ausbleibt, wird, um eine ‚neue' Basis letzter Gewissheiten zu schaffen, die alte formallogische Grundlage oft bloß durch eine einzelwissenschaftliche ausgetauscht. Dabei ist vor allem hervorzuheben, daß an die Stelle der Mathematik und der mathematischen Physik, die im 17. und 18. Jahrhundert die unanzweifelbaren Grundlagen des Wissens bereitstellten, jetzt Physiologie und Psychologie treten. [Thalken (1999): 166-167.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

setzte Kunst der Übertragung, die auf der kleinsten Einheit des Satzes beruht und auf die primitiven Übertragungsschritte bei der Genese der Wurzel, des Wortes und des Begriffs zurückverweist, so dass schließlich in der Kunst und Sprache des Rhetors zum Vorschein kommt, was schon immer und unbewusst in der Sprache anwesend war.

Insgesamt macht die Darstellung der Genese vom Nervenreiz bis zum funktionierenden Diskurs zweierlei deutlich. *Erstens* zeigt sie, dass es zwischen Sprache und Denken ein wesentliches Band gibt und dass die wesentlich rhetorisch verfahrende Sprache unweigerlich in das begriffliche Denken übergeht. Dieses Band zwischen Sprechen und Denken ist bereits in der Definition von Sprache impliziert, die Gerber in Anlehnung an Humboldt einführt: „Die Sprache ist das bildende Organ des Gedankens.“[124] Damit befindet sich Gerber durchaus im Kontext des sprachkritischen Diskurses des neunzehnten Jahrhunderts. Denn zu den wichtigsten Anliegen dieses Diskurses gehört der Hinweis auf die Wesensbeziehung zwischen Sprechen und Denken, der aufrechterhalten wird gegen den zeitgemäßen Glauben an eine sprachfreie Wissenschaft und an die darin wirksame „reine“ Vernunft als Gegensatz zur „unreinen“ Vernunft der Sprache.[125] So verteidigt Friedrich Max Mueller die entsprechende Auffassung der Polynesier, die das Denken als ein „Sprechen im Bauche“ und Gedanken als „unhörbare Wörter“ kennzeichnen: „Ein unhörbares Wort scheint ein Widerspruch zu sein, aber es ist es ebenso wenig wie ein unsichtbares Bild. Wir können in unserer Phantasie die Gesichtszüge eines Freundes mehr oder weniger unbestimmt, aber doch deutlich genug sehen, um sie von einem anderen Bilde zu unterscheiden. Durch eine ähnliche Anstrengung der Phantasie können wir uns eine Melodie ins Gedächtniß zurückrufen, ohne sie vor uns hinzusummen oder auch nur eine einzige Schwingung der Luft hervorzurufen […]“[126] Und Otto Gruppe macht auf die Untrennbarkeit von Denken und Sprechen aufmerksam, indem er das logische Urteil auf eine verborgene Übertragung zurückführt: „[…] jedes Urtheil besteht wesentlich in einem Vergleich, einer Uebertragung.“[127]

Zweitens aber läuft die Darstellung der Genese der Sprache im Vorfeld der Etymologie auf eine Kritik der Repräsentation hinaus, ganz im Einklang mit Kants Kritik, allerdings mit einer charakteristischen Verlagerung des Augenmerks auf die Sprache. Die Sprache ist keine *Abbildung* der Welt aber sehr wohl ein *Bild*, weshalb man zwischen Bild und Abbildung unterscheiden muss. Die Sprache ist keine Abbildung der Welt, obwohl der sprachliche Laut ein Bild der Empfindungen ist, da (1) der Laut eine Wiedergabe des Empfindungsinhalts in dem von der Empfindungsmaterie verschiedenen Tonmedium ist und (2) das Lautbild unvermeidlicherweise die individuelle Empfindung ‚verallgemeinert‘, indem es ein allgemeines Merkmal derselben auswählt und bezeichnet. So gene-

124 Gerber (1871): 146.
125 *Ibid.*: 262.
126 Müller (1888): 52.
127 Gruppe (1834): 384.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

riert die verallgemeinernde Selektion anhand des Lautbilds eine *Vorstellung*, die aus einer Gruppe allgemeiner Empfindungsmerkmale besteht. Schließlich ergibt der Zusammenhang einer Vorstellung und eines Lautbilds eine *Wurzel*. Bereits auf der Ebene der Wurzeln stellt Gerber fest, (1) dass die Sprache die Dinge nicht exakt wiedergibt, sondern selektiv, und damit auf einer Übertragung beruht, namentlich auf der rhetorischen Figur der Synekdoche, und, (2) dass die Abweichung zwischen Bild und Abbild anhand solcher rhetorischer Verallgemeinerung eine *Freiheit* signalisiert, die nicht diejenige des tropologischen Spielraums der Klassik ist, sondern des *menschlichen Bewusstseins*, dessen Ort *außerhalb* des Raumes der Repräsentation ist. Bereits auf der Ebene der Wurzeln ist also die Sprache ein rhetorisches Spiel der *Freiheit des Bewusstseins*, das den Raum der Repräsentation *überschreitet*, und somit eine Kunst, die die Welt nicht abbildet, sondern ein *Bild* von Welt erzeugt. In einem weiteren Schritt entstehen die Wörter aus den Wurzeln, denn im Laufe der Geschichte einer Sprache wendet sich das Lautmaterial der Wurzel, zur Verdeutlichung ihrer Bedeutung, auf sich selbst und zerfällt in unterschiedliche und gegenseitig abgegrenzte Lautkomponente, die in bestimmten Beziehungen zu einander stehen und die je unterschiedliche Vorstellungskomponenten bezeichnen. Schließlich treten die in Wörter auseinander gefächerten Wurzeln in den Satzzusammenhang, in dem erst ihnen eine *bestimmte* Bedeutung zukommt, so dass der Satz zur unumgänglichen Voraussetzung von Bedeutung wird, die unbestimmt bleibt und in ihrer rhetorischen Pluralität verharrt, so lange das Wort nicht in einem Satz funktioniert. Diesem Prinzip entnimmt Gerber die Richtlinien einer bescheidenen und prinzipiell unabschließbaren Kunst der Interpretation: „Wie findet man also die Bedeutung eines Wortes? Man wird sie umschreibend andeuten können, wenn man die *möglichen* Verbindungen und Beziehungen erwägt, in welche es eintreten kann, indem man ferner den Sinn in's Auge fasst, welchen es in Ableitungen und bei Zusammensetzungen zeigt; und man wird sich dann immer noch bescheiden müssen doch nur diejenige Bedeutung gefasst zu haben, welche das Wort bis jetzt herausgestellt und entwickelt hat".[128] Die Eindeutigkeit der Wortbedeutung bedarf jedenfalls des Satzzusammenhangs, weshalb der Satz als die kleinste Bedeutungseinheit des Diskurses erscheint. Somit entwickelt Gerber aus der Kritik der Repräsentation eine rhetorische Theorie des Diskurses, die den Weg von der Mehrdeutigkeit der wurzelhaften Übertragungen hin zur Eindeutigkeit der Wörter im Satzgefüge skizziert.

Über diese Konzeption einer rhetorisch konstituierten und rhetorisch verfahrenden Sprache transformiert sich die Kritik der Repräsentation in eine *Kritik der Sprache*, die aus der Natur der Sprache selbst als Kunst und als „bildendes Organ des Denkens"[129] hervorgeht. Denn die Sprache hat ihre Quelle in der Freiheit des menschlichen Bewusstseins und ihre Natur als Kunst setzt die transzendentalphi-

128 Gerber (1871): 343.
129 Siehe *Ibid.*: 146.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

losophische Unterscheidung zwischen Natur und Freiheit voraus. In der Tat muss man deshalb den Tieren das Sprechvermögen absprechen, denen die Freiheit des *Fürsich* nicht zukommt, so dass die bloße Tatsache der Sprache „den Unterschied zwischen Mensch und Thier am genauesten" darstellt.[130] Der Ort der Sprache ist also die Freiheit. Und die Kunst der Sprache, die nur dem Menschen zukommt, entwickelt sich als die fortschreitende gegenseitige Durchdringung von Natur und Freiheit.[131] Der gemeinsame Ort von Sprache und Denken ist deshalb das *Transzendentale* und insgesamt erscheint die Sprache als ein *Apriori der Erkenntnis*, woraus die Untrennbarkeit von Sprache und Denken, sowie die Unmöglichkeit eines „reinen Denkens" folgen. „Es giebt also freilich keine allgemeine, absolute Sprachform, aber ebensowenig giebt es eine reine, allgemeine Denkform. […] Wenn daher in unserer Zeit wissenschaftliche Untersuchungen, welche von blossen Begriffen, Abstraktionen ausgehn, in Misskredit gekommen sind und mit Unglauben aufgenommen werden, wenn empirische Forschung als grundlegend gefordert wird[132], so ist auch klar, dass, was Kant als „Kritik der reinen Vernunft" zu untersuchen begann, fortzuführen ist als Kritik der unreinen Vernunft[133], der gegenständlich gewordenen, also als *Kritik der Sprache*."[134]

130 *Ibid.*: 124.

131 „Es ist aber der Mensch solcher Natur, welche sich entwickelt zum Ich, und so auch ist die Sprache eine auf natürlicher Grundlage zur Freiheit sich entwickelnde Kunst – φύσις und θέσις – und dies nicht in einem Neben- und Nacheinander, sondern in beständiger gegenseitiger Durchdringung. – „ [*Ibid*: 124.]

132 Diese Forderung, die zu den Gerber zeitgenössischen wissenschaftlichen Normen zählt, offenbart die dispositionelle Macht der von Foucaults Archäologie diagnostizierten (anthropologistischen) Doppelung zwischen dem Transzendentalen und dem Empirischen.

133 Das Postulat einer Fortführung der kantischen Kritik als Sprachkritik steht im engen Zusammenhang mit Gerbers Kennzeichnung der Sprache als ein ‚Vermögen' des zwischen der Natur und der Freiheit des Ich schwankenden menschlichen Wesens. Damit weist Gerbers Postulat mit seiner Annahme eines gemischten Status der Sprache zwischen φύσις und θέσις und durchaus im Einklang mit dem ihm zeitgenössischen Wissenschaftsbetrieb die anthropologistische Doppelung auf. Auf der Ebene der archäologischen Disposition heißt dies: Da die Sprache – neben dem *Leben* und der *Arbeit* – zu den drei wesentlichen anthropologistischen ‚Vermögen' zählt, muss ihr Status unentschieden bleiben zwischen (1) einem Transzendentalen, insofern sie als ein „Apriori der Erkenntnis" gilt; (2) und einem Empirischen, insofern sie als eine „unreine, gegenständlich gewordene Vernunft" erscheint. Wie die übrigen humanwissenschaftlichen Diskurse steht auch Gerbers sprachkritischer Diskurs unter dem dispositionellen Zwang zur Vermischung der von Kant unterschiedenen Ebenen des Transzendentalen und des Empirischen.

134 *Ibid.*: 261f. Vgl. dazu die Fritz Mauthners Bestimmung des Zusammenhangs zwischen Sprachkritik und Kritik der Repräsentation: „Es ist einer der wichtigsten Punkte in der Sprachkritik, daß wir den Zusammenhang oder vielmehr die Zusammenhanglosigkeit zwischen der Wirklichkeitswelt und den Sprachlauten erkennen. Nie und nimmer hat ursprünglich im Sprachlaute etwas gelegen, was zu einem Ding in der Wirklichkeitswelt direkte oder indirekte Beziehung hatte." [Mauthner (1923), Bd. 3: 223.] Oder: „Die Sprache kann niemals zur Photographie der Welt werden, weil das Gehirn des Menschen keine ehrliche Camera ob-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Wendung der Kritik der Repräsentation in eine Kritik der Sprache ist dem von Kant hervorgehobenen Trieb zur Metaphysik zuzuschreiben. Dieser laut Kant irreduzible Trieb erzeugt erst die neuartige wissenschaftliche Forderung nach einem *Empirischen* bzw. „Naturgegebenen“[135], das die Erkenntnis transzendiert, das zur Zielscheibe einer neuartigen Transzendentalanalytik wird und das nichts anderes ist als die Sprache selbst: „Wie wir schon bemerkten, hat aber die Vernunft ihre empirische Existenz lediglich in der Sprache, so dass Kant's Kritik der reinen Vernunft sich heute zur *Kritik der Sprache* umgestalten wird.“[136] Der von Kant metaphysisch genannte Hang des Menschen transformiert nach Gerber die Kritik der reinen Vernunft in eine Kritik der „gegenständlich gewordenen “[137] *unreinen* Vernunft, die als Sprache vorliegt.

Da aber die Sprache eine Kunst der rhetorischen Übertragungen ist, läuft eine Kritik der Sprache auf eine Kritik der sprachlichen Übertragungshandlungen hinaus. Diese Kritik besteht darin, aus dem Gesamtbereich möglicher Übertragungen bestimmte Begriffsgruppen als stringente Allegorien bzw. widerspruchsfreie Zusammenhänge aus Bildern zu isolieren. Dabei bezieht sich Gerber auf Friedrich Albert Langes Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Philosophie: Während die Wissenschaften nach Lange nur Bruchstücke der Wahrheit bieten, offenbart uns die Philosophie das Ganze der Wahrheit, aber als *Bild*. Damit hat die neue Kritik das *Bild* des Wahrheitsganzen zu erstellen, und die neue Philosophie erscheint nicht nur als eine Kritik der Sprache, sondern auch als eine *Poesie der Begriffe*. Auf diese Auffassung Langes, dessen Bedeutung für den jungen Nietzsche bereits erwähnt wurde, stützt sich Gerber im Rahmen seines Projekts der Rhetorisierung von Sprache: „Neuerdings hat F. A. Lange […] den *Kunst*charakter der Philosophie besonders betont. Er sagt […]: ‚So lasse man denn auch die Philosophen gewähren, vorausgesetzt, dass sie uns hinfüro erbauen, statt uns mit dogmatischem Gezänk zu belästigen. Die *Kunst* ist frei, auch auf dem Gebiet der Begriffe […] Die *Poesie der Begriffe* hat für die Wissenschaft, wenn sie aus einer reichen und allseitigen Bildung hervorgeht, einen hohen Werth. Die Begriffe, welche der Philosoph dieses Schlages erzeugt, sind mehr als todte Rubriken für die Resultate der Forschung; sie haben eine Fülle von Beziehungen zum Wesen unserer Erkenntnis, und damit zum Wesen derjenigen Erfahrung, die uns allein möglich ist […] In den Relationen der Wissenschaft haben wir Bruchstücke der Wahrheit, die sich beständig mehren, aber beständig Bruchstücke bleiben; in den Ideen der Philosophie und Religion haben wir ein *Bild* der ‚Wahrheit, wel-

scura ist, weil im Gehirn des Menschen Zwecke wohnen und die Sprache nach Nützlichkeitsgründen geformt haben.“ [*Ibid.,* Bd. 1: 48.] Mauthners Arbeit gilt übrigens als die letzte Artikulation des sprachkritischen Diskurses, der somit in den zwanzigsten Jahrhundert ragt, bevor er in den Diskurs des jungen Wittgenstein eingeht, um schließlich in Vergessenheit zu geraten. [Siehe Schmidt (1966), Einleitung.]

135 Siehe *Ibid.*: 279.

136 *Ibid.*

137 *Ibid.*: 262.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ches sie uns ganz vor Augen stellt, aber doch stets ein Bild bleibt, wechselnd in seiner Gestalt mit dem Standpunkt unserer Auffassung.'"[138]

Vor dem Hintergrund einer solchen Fortsetzung der kantischen Kritik, der Rhetorisierung der Sprache bei Gerber und Gruppe[139] und der Poetisierung der Philosophie bei Lange, ereignet sich der Rhetorikdiskurs des jungen Nietzsche, der, über eine Poetisierung der Philosophie hinaus eine Fiktionalisierung der Wissenschaftlichen Wahrheit überhaupt beinhaltet.

Gerbers Sprachdenken setzt die üblichen transzendentalphilosophischen Unterscheidungen (Natur-Freiheit, empirisch-transzendental, phänomenal-noumenal usw.) als evident voraus. Was im Rahmen dieses kritizistischen Diskurses freilich unangetastet bleibt, ist die Trennlinie zwischen Wahrheit und Fiktion, bzw. Wahrheit und „Lüge im außermoralischen Sinne" in der Terminologie Nietzsches. Diese Trennlinie, die auch der epistemisch bedingten Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Literatur zugrunde liegt, meldet sich beispielsweise in Gerbers Unterscheidung zwischen der Rhetorik (als *Lehre*) und der Ästhetik. Die Rhetorik als Lehre besteht zum Zweck der Verfertigung von Werken der Redekunst. Behandelt sie mitunter auch Werke der Sprachkunst, so betrachtet sie diese „nur als dienende Glieder mit steter Beziehung auf die Gesammtwirkung"[140]. Die Rhetorik als Disziplin ist wesentlich auf die *Wirkung* bezogen und deshalb auf die *kommunikative Situation* angewiesen. Die Ästhetik hingegen ist reine interesselose Betrachtung, denn es gibt durchaus eine Dimension der Sprache, die in erster Linie nicht *Wirkung*, sondern reiner *Ausdruck* der sprechenden Subjektivität ist. Gerber untermauert diesen Dualismus anhand eines Zitats aus Herders *Anmerkungen über die Anthologie der Griechen*: „Sollte auch Niemand seine (des Schmerzerfüllten) Seufzer hören oder seine Klagen lesen; genug, sie zerrännen in Tränen, sie athmeten in Worte aus: dadurch erhellete und beruhigte sich die Seele"[141]; und stützt sich zudem auf Hegels Unterscheidung zwischen einem „Feststellen des Schönen" und einem „*Leiten*" im Hinblick auf das Hervorbringen einer gelungenen Rede.[142] Trotz des Konzepts einer wesentlichen Rhetorisierung der Sprache lässt sich also bei Gerber eine ästhetische Einstellung isolieren, die zugleich eine *wissenschaftliche* ist, insofern sich in ihr die *Wahrheit* des Kunstwerks offenbart. Diese Bestimmung des Ästhetischen entspricht durchaus Hegels Kriterium für den gültigen Akt der Kunstbetrachtung: „Die Kunst lädt uns zur denkenden Betrachtung ein, und zwar nicht zu dem Zwecke, Kunst wieder hervorzurufen, sondern, was die Kunst sei, *wissenschaftlich* zu erkennen."[143]

---

138 *Ibid.*: 279.

139 Gruppes Einschätzung des Stellenwerts der Metapher signalisiert sein sprachkritisches Anliegen: „Die Metapher ist nicht Schmuck der Rede, sondern Wesen derselben." [Gruppe (1855): 193.]

140 Gerber (1871): 78.

141 *Ibid.*

142 *Ibid.*

143 Hegel (1818-1829): 35. (Hervorh. v. Verf.)

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auch bei Otto Gruppe finden sich solche Versuche zur Rettung der Wissenschaft, trotz der von ihm vertretenen rhetorischen Erkenntnistheorie. Gruppes Feststellung eines prinzipiellen Unterschieds zwischen zwei Typen von Übertragung impliziert den faktischen Ausschluss der Literatur aus dem Erkenntnisbetrieb. *Erstens* gibt es für ihn den Typ der Übertragung, der die Grenzen des Sinnvollen überschreitet und eine Aussage jeglichen erkenntnis*erweiternden* Inhalts beraubt. Diesen Typ von Übertragung lässt Gruppe nicht für die Wissenschaft gelten, sehr wohl aber für den Witz, der „bei dem Aufsuchen von Aehnlichkeiten weiter nicht die Obliegenheit [hat], immer Wesentliches und Innerliches zu treffen; ihm gilt das Oberflächliche, Aueßerliche, Zufällige […] ebenso sehr; oft begnügt er sich in seinem Interesse sogar mit dem bloß Scheinbaren, ja, je gelaunter er ist, mit bloßen Anklängen oder dem zufälligen Uebereintreffen von Worten: Wortspiele darf und wird Witz sich nie nehmen lassen.“[144] *Zweitens* aber gibt es erkenntnis*erweiternde* Übertragungen, die „innerlich begründet[e]“[145] Vergleiche enthalten, so dass sie im Dienste der Erkenntnis stehen können: „Das Resultat und Glück der Untersuchungen wird immer abhängen von der Fruchtbarkeit der gewählten Vergleiche. Nur Vergleiche des innerlich Verwandten können Ertrag geben […]“[146] Im Namen dieser *wesentlichen* Übertragungen kritisiert Gruppe den Witz, der „zu schnelle Uebertragungen auf ganz Entgegengesetztes“[147] beinhaltet. Daraus ergibt sich, „daß vielen die empirische Wissenschaft zu langweilig, zu trocken, zu geistlos erscheint. Bei diesem Urtheil ist wenigstens soviel ganz richtig, daß schnelle Sprünge das eigenthümliche Feld des Witzes sind, der auf seinem Standpunkt, wo es sich gar nicht um soliden Gedankengehalt handelt, selbst die *contradictio in adjecto* keineswegs zu scheuen hat. Eine gewisse geistreiche, besser gesagt pikante und modische Art sich auszudrücken hat sogar diese Weise ganz besonders in Beschlag genommen, aber wenn sie von da in die neuern Philosophieen übergegangen ist, so ändert sich der Maßstab zu ihrer Beurtheilung sogleich, und es wird jetzt erst ganz erhellen, daß wir es hier eigentlich nur mit einer Art von Spiel zu thun haben.“[148] Die zwei von Gruppe unterschiedenen Verwendungen der Metapher schließen sich gegenseitig aus. In den Wissenschaften wird die Tendenz zur Metaphernbildung vom Ernst der wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis *begrenzt* und in den Dienst der Erkenntnis*erweiterung* gestellt. In der Literatur hingegen kann sie sich als *freies* Spiel entfalten.

Diese Scheidung der in der Sprache vorkommenden rhetorischen Relationen in zulässige (erkenntniserweiternde) und unzulässige (inhaltsleere, weil willkürliche) Übertragungen verweist auf jene Trennlinie zwischen Wahrheit und Fiktion, die in Nietzsches *Wahrheit und Lüge* gerade in Frage steht. Die Eigenart der Sprachreflexion Nietzsches treibt ihn in zwei scheinbar gegensätzliche Richtun-

144 Gruppe (1834): 452f.
145 *Ibid.*: 453.
146 *Ibid.*: 455.
147 *Ibid.*: 454.
148 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen: (1) Er stellt die für die wissenschaftliche Erkenntnis grundlegende Grenzziehung zwischen Wahrheit und Lüge in Frage. (2) Er erprobt – im Rahmen einer fiktionalen Ontologie – eine ‚Erkenntnistheorie' unter Umgehung dieser Grenzziehung, womit sich der absolute Stellenwert der Erkenntnis in einen relativen wandelt. Fortan erscheint die Erkenntnis als etwas Kontingentes, und die bloße Tatsache ihres Erscheinens zeigt einen Machtkampf an, in dessen Kontext sie sich durchsetzten musste.

Die Verwischung der Grenze zwischen Wissenschaft und Literatur im ersten Schritt tangiert aber die Wissenschaftlichkeit der im zweiten Schritt erprobten Erkenntnistheorie. Dementsprechend hat Nietzsches paradoxes Unternehmen auch Einwände seitens des ihm zeitgenössischen Wissenschaftsbetriebs eingebracht. Diese Einwände widerspiegeln typischerweise die sprachkritische Zweiteilung von Übertragungen in wissenschaftliche und literarische, und konstatieren, dass bei Nietzsche eben diese Zweiteilung fehle und dass er folglich unentschieden zwischen Wissenschaft und literarisch-künstlerischer Phantastik schwanke. In diesem Sinne beurteilt der Philologe Friedrich Ritschl seinen Zögling Nietzsche: „Es ist wundersam, wie in dem Manne [Nietzsche] geradezu zwei Seelen nebeneinander leben. Einerseits die strengste Methode geschulter wissenschaftlicher Forschung […] andererseits diese phantastisch-überschwängliche, übergeistreich ins Unverstehbare überschlagend, Wagner-Schopenhauerische Kunstmysterien-Religionsschwärmerei!"[149] Einige Jahrzehnte später schreibt Fritz Mauthner: „Nietzsche wäre mit der Sprache fertig geworden, wenn er zwischen der Sprache als Kunstmittel und der Sprache als Erkenntniswerkzeug deutlich genug unterschieden hätte. Er hat uns keine Sprachkritik geschenkt, weil er sich von seiner eigenen Dichtersprache zu sehr verlocken ließ."[150]

Das erste Zitat ist eine typische Reaktion von Seiten der herkömmlichen (vergleichenden) Philologie, die den wissenspraktischen Lehr- und Forschungshintergrund des Frühwerks von Nietzsche bildet. Wie bereits erwähnt, hat sich Nietzsche das wissenschaftliche Wissen dieser Philologie zunutze gemacht, aber nur um dieses in seinen eigenen Diskurs aufzunehmen und in Frage zu stellen. Das zweite Zitat von Fritz Mauthner[151] ist eine für den sprachkritischen Diskurs des 19. Jahrhunderts typische Reaktion, der, trotz seiner Anerkennung der rhetorischen Umwegigkeit und Wirklichkeitsverfälschung von Sprache und trotz aller transzendentalkritischen Sprachskepsis, zögert, die Grenzlinie zwischen Wissenschaft und Literatur anzutasten, genauer: die Unterscheidung zwischen dem wissenschaftlichen Einsatz von Sprache in Bezug auf eine ‚wirkliche' (objektive)

149 Brief an Wilhelm Vischer vom 2. Februar 1873, zit. in „Chronik zu Nietzsches Leben" in Nietzsche (KSA), Bd. 15: 46f.

150 Mauthner (1923), Bd. 1: 367.

151 Mauthner gilt als der erste Nietzscheleser, der mit der Sprachkritik des jungen Nietzsche Ernst gemacht hat. Siehe Hödl (1997): 13.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Welt und dem literarischen Einsatz von Sprache in Bezug auf sich selbst in Frage zu stellen.[152]

Das Augenmerk des sprachkritischen Diskurses des 19. Jahrhunderts ist also das transzendentalphilosophisch aufgefasste Verhältnis zwischen *Sprache und Erkennen*, das den Gegenstand und den Titel des zweiten Buches von Gerber abgibt.[153] Beim jungen Nietzsche dagegen verschiebt sich der Problemschwerpunkt auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen *Sprache und Wahrheit*. Mit dieser veränderten Fragestellung verlässt Nietzsche das Terrain transzendentalphilosophischer Sprachreflexion – die letztlich im Banne ihres subjektphilosophischen Ausgangspunkts bleibt, was allein am Titel des dritten Buches von Gerber, *Das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung*, sichtbar wird[154] – und eröffnet das sprachphilosophische Feld einer genealogischen Problematisierung von Wahrheit. Die Perspektive einer rhetorischen Erkenntnistheorie verschiebt sich beim jungen Nietzsche zugunsten der Perspektive einer *fiktionalen Ontologie*.

Die präsensmetaphysischen Grundlagen des sprachkritischen Diskurses treten deutlich zutage in Gruppes Unterscheidung zwischen *Gleichung* und *Vergleichung*, die für seine rhetorische Urteilstheorie konstitutiv ist. Im Rahmen dieser Theorie kommt Gruppe zu dem Schluss, „daß die Urtheile, daß jeder Act des Erkennens auf Uebertragung beruht“[155] und dass „alles Denken und Auffassen […] letztlich […] auf Vergleich“ zurückgeführt werden können.[156] Der Akt des Vergleiches endet mit der Freilegung der gemeinsamen Eigenschaften von zwei verschiedenen Wesenheiten, mit der Bestimmung ihrer *Ähnlichkeit* also, womit erst der Prozess der Begriffsbildung einsetzen kann. Wird aber der Vergleich auf eine Gleichung reduziert, so gelangt der Prozess der Begriffs- und Urteilsbildung in die Irre. Darin liegt nach Gruppe die Grundgefahr aller sprachkritisch uninformierten Erkenntnis. Bernstein mag elektrisch sein und sich ähnlich verhalten wie Harz, doch heißt das nicht, Bernstein sei dasselbe wie Harz. Auch wenn zwischen ihnen eine funktionale Analogie besteht, darf man daraus nicht auf ihre Identität schließen. Den Dingen bleibt ihre Differenz erhalten, auch wenn sie vergleichbar erscheinen.[157]

152 Dieser Typ von Kritik an einer rhetorischen Theorie, die trotz der ‚Einklammerung‘ der „Gattungsgrenze“ zwischen Wissenschaft und Literatur mit dem Gestus der Erkenntnis auftritt, kehrt gegen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts in Habermas’ Einwand gegen die Dekonstruktion wieder, die er als eine Strategie der „Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur“ kennzeichnet: „So wenig wie eine Literaturkritik, die in gewisser Weise den literarischen Prozeß ihrer Gegenstände bloß *fortsetzt*, in Wissenschaft aufgeht, so wenig gehorcht eine im weiteren Sinne literaturkritisch verfahrende Dekonstruktion großer philosophischer Texte den Maßstäben problemlösender, rein kognitiver Unternehmungen.“ [Habermas (1985): 222.]

153 *Die Sprache und das Erkennen*, Gerber (1884).

154 Gerber (1893).

155 Gruppe (1834): 283.

156 *Ibid.*: 399.

157 *Ibid.*: 37f.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Beim jungen Nietzsche wird die Rangordnung zwischen Vergleichung und Gleichung umgedreht. In einem frühen Fragment aus den Jahren 1872/1873 werden die Vergleichung, das heißt, die Feststellung von Ähnlichkeit, und die Gleichung in der Idee der Metapher zusammengezogen. Damit wird die Gleichsetzung des Verglichenen in der Gestalt der Metapher zur Ausgangstatsache erklärt: „*Metapher* heißt etwas als *gleich* behandeln, was man in einem Punkte als *ähnlich* erkannt hat.“[158] Aus der so bestimmten *Metapher* als Gleichsetzung des Verglichenen ergibt sich in einem weiteren Prozess (des Vergessens) der *Begriff*. Allerdings wird die Unterscheidung zwischen *Metapher* und *Begriff* nicht im Zusammenhang einer Erkenntniskritik eingeführt, die etwa, wie bei Gruppe, die Gefahr der Reduktion von Metaphern auf Begriffe bannen wollte. Vielmehr erscheint bei Nietzsche die Reduktion von Metaphern auf Begriffe als ein unvermeidlicher kultureller Prozess: als ein spontaner und stets wiederholbarer Übergang von Metaphern in Begriffe und umgekehrt. Die Metaphern erstarren zu Begriffen, aus denen erneut Metaphern hervorbrechen können. Was bei Gruppe noch als eine logische Gefahr erscheint, wird bei Nietzsche zu einem Machtkampf zwischen zwei gegensätzlichen und unversöhnlichen Wissensdispositionen: einer mythisch-künstlerischen und einer wissenschaftlichen. Damit wandelt sich die bei Gruppe und Gerber zur Sprachkritik erweiterte Erkenntniskritik in eine Genealogie um. Während bei Gruppe die *Gleichung* als eine kritikwürdige Reduktion der Vergleichung erscheint, erweist sie sich in Nietzsches Diskurs als ein Prozess der *Gleichmachung*[159], dessen Endergebnis aber, nämlich die Gleichheit, den Prozess der Gleichmachung in Vergessen geraten lässt und sich, jenseits aller Gleichmachung, als ein Unhistorisches und Ungewordenes präsentiert. Diese Unterschlagung des genealogischen Hintergrunds der Gleichheit wird in *Wahrheit und Lüge* als ein unvermeidliches und immer wiederkehrendes *Vergessen* bezeichnet. Später, in den achtziger Jahren, wird Nietzsche im Umkreis des

158 Nietzsche (KSA), Bd. 7, 19[249]: 498.

159 Entscheidend ist, dass bei Nietzsche der Prozess der Gleichmachung nicht als ein bloß logischer Irrtum bzw. als Abweichung von *der* Wahrheit erscheint, sondern als eine *positive* Tätigkeit. So kann die Gleichmachung als ein Akt der *Verwechselung* erscheinen, wie es in einem Nachlassfragment wenige Monate vor der Niederschrift von *Wahrheit und Lüge* heißt: „Tropen sind’s, nicht unbewußte Schlüsse, auf denen unsre Sinneswahrnehmungen beruhn. Ähnliches mit Ähnlichem identificiren […] Die *Verwechslung* ist das Urphänomen.“ [Nachlassfragment, Nietzsche (KSA), Bd. 7, 19 [217]: 487 [Sommer 1872 – Anfang 1873].] In einem anderen Fragment aus derselben Zeit wird der Vergleich als eine Praxis der *Imitation* gefasst, die nachbildend und identifizierend vorgeht und zur Bildung von Arten und Anerziehung einer zweiten Natur führt: „Das *Nachahmen* ist das Mittel aller Kultur, dadurch wird allmählich der Instinkt erzeugt. *Alles Vergleichen (Urdenken) ist ein Nachahmen.* So bilden sich *Arten*, daß die ersten nur ähnliche Exemplare nachahmen […] Die Anerziehung einer *zweiten Natur* durch Nachahmung.“ [Nachlassfragment, Nietzsche, (KSA), Bd. 7, 19[226]: 489 [Sommer 1872 – Anfang 1873].]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gedankens der Ewigen Wiederkehr versuchen, den konstruktiven Prozess der Gleichmachung ethisch und kosmologisch einzubetten.

Die Verschiebung des epistemologischen Augenmerks von der Beziehung *Sprache-Erkennen* auf die Beziehung *Sprache-Wahrheit* im Diskurs Nietzsches ergibt, wie gesagt, eine fiktionale Ontologie, die das Zustandekommen begrifflicher Wahrheit unter diskursiven und politischen Bedingungen erläutern will. Die leitende Frage in *Wahrheit und Lüge* ist nicht mehr die Frage nach der Wahrheit der Erscheinung: „Wie wahr ist die Erscheinung, wie kann man durch die Erscheinung hindurch zur Hinterwelt einer Wahrheit gelangen?" Oder: „Wie kommt es, das überhaupt etwas erscheint?" Die Frage betrifft vielmehr die Wahrheit selbst *als Erscheinung*: „Wie kommt es, das es so etwas wie Wahrheit gibt?" Oder: „Unter welchen Bedingungen kommt es zur Herrschaft einer Wahrheit?" Aus dieser veränderten Fragestellung in *Wahrheit und Lüge* gehen die Rudimente eines genealogischen Verfahrens hervor, mit dessen Hilfe erläutert wird, wie sich die Metaphern zu Wahrheiten organisieren, womit fortan die Wahrheit selbst, gemäß der berühmten Wendung Nietzsches, als „ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen […]"[160] anzusehen ist. Der neue Stellenwert der Wahrheit als Erscheinung ist aber auf die Entdeckung des ontologischen Raumes der Sprache zurückzuführen, die einer radikalen Transformation des tropologischen Raumes der Klassik und der Einstellung der Allgemeinen Grammatik entspringt. Wir wenden uns jetzt der Freilegung dieses Raumes in *Wahrheit und Lüge* zu.

46. Nietzsches fiktionale Ontologie (*Wahrheit und Lüge*)

46.1 Einleitung

Ob Nietzsches rhetorische Wende in Bezug auf das ‚Innen' seines eigenen vorangegangenen Diskurses – im Umkreis der Geburt der Tragödie – bestimmt wird, oder in Bezug auf das ‚Außen' seiner Gerber-Lektüre und über Gerber auf den sprachkritischen Diskurs des neunzehnten Jahrhunderts: Entscheidend ist, das es sich um ein epistemisches Ereignis handelt. Dieses Ereignis besteht nicht im plötzlichen Einbruch einer skeptizistischen Wende – weshalb auch die üblichen Zirkelvorwürfe nicht zutreffen[161] – sondern in der positiven Entdeckung der

160 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 880.

161 Siehe dazu Anne Tebartz-van Elst, die in der epistemischen Leistungsfähigkeit der Metapher bei Nietzsche einen „Ausweg aus der mit Nietzsches Metaphysikkritik verbundenen Aporie" sieht, „auf die in der Nietzsche-Forschung immer wieder hingewiesen wurde." [Tebartz-van Elst (1994): 111] Besondere Erwähnung findet bei ihr im Zusammenhang des Zirkelvorwurfs Jochem Hennigfeld [Hennigfeld (1976): 445], der fragt, „wie Nietzsches Denken selbst ‚seine Wahr-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Metapher an der Wurzel des Diskurses, sowie des von der Metapher vorausgesetzten Raumes des gleitenden Sinnes, aus dem funktionierende Diskurse hervorgehen können. Unter solche Diskurse fallen natürlich auch wissenschaftliche Diskurse. Diese gehen (a) aus einem Prozess der Reduktion und Kanonisierung der Metaphern, bis sie zu Begriffen erstarrt sind, und (b) aus dem Vergessen dieses Prozesses hervor. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass sich die genannte ‚Entdeckung' des ontologischen Raumes der Sprache beim näheren Hinsehen als eine polemischen Setzung oder Erfindung erweist, die Nietzsche gegen eine wissenschaftlich-reaktive Wissenskultur ins Feld führt. Diesem Einsatz des ontologischen Raumes der Sprache wohnt eine genealogische Wahrheitsauffassung inne, die aus zwei Momenten besteht:

(1) Die Wahrheit besteht nicht einfach als fertige Tatsache im Vorhof einer möglichen Aufnahme durch die Rezeptivität der endlichen menschlichen Erkenntnis. Sie wird vielmehr *produziert*.

(2) der Tatsache der Produktion von Wahrheit geht die Tatsache der Macht voraus, die im zweiten Abschnitt von *Wahrheit und Lüge* als die Rangordnung zwischen Kunst und Wissenschaft erörtert wird.

Im Rahmen dieses doppelten Zusammenhangs entwickelt Nietzsche in *Wahrheit und Lüge* den Ansatz einer fiktionalen Ontologie und, untrennbar davon, einer fiktionalen Erkenntnistheorie.

Im letzten Abschnitt wurde erörtert, wie die Sprachkonzeption des jungen Nietzsche im Rahmen seiner rhetorischen Wende sowohl die Wissenschaftsgläu-

---

heit ausweisen' wollte, ‚wenn Denken sich immer sprachlich' vollziehe, ‚die Sprache aber gleichzeitig zur Unwahrheit' zwinge." [Tebartz-van Elst (1994): 111.] Es geht aber Nietzsche nicht um die Frage, ob es eine Wahrheit gebe oder ob eine gegebene Wahrheit auch erkennbar oder mitteilbar sei, etwa gemäß der sophistischen Figur: *Es ist nichts; auch wenn etwas wäre, wäre es doch nicht erkennbar; und wenn etwas erkennbar wäre, wäre doch diese Erkenntnis nicht mitteilbar*. [„Über das Nichtseiende oder über die Wahrheit", Fragment 11, Gorgias (2003): 62-73.] Nietzsche bestreitet weder das Gegebensein der Wahrheit, noch ihre Erkennbarkeit. Vielmehr bestimmt er die Wahrheit *positiv* als „ein bewegliches Heer von Metaphern", so dass sie weder beliebig noch ohne Konsequenz ist, sondern als Übertragung menschlicher Verhältnisse auf die Erkenntnisgegenstände den Charakter einer Überwältigung derselben erhält. Anstelle der herkömmlichen Frage nach der Erkenntnis von Wahrheit tritt die Frage nach der Produktion von Wahrheit, die fortan als eine unumgängliche Voraussetzung von Kultur überhaupt erscheint, allerdings nicht im absoluten Sinne, sondern gemäß der Optik einer *vornehmen* bzw. *aktiven* Perspektive. Diese wesentlich genealogische Auffassung von Wahrheit erhält Nietzsche bis zum Ende seiner schriftstellerischen Laufbahn aufrecht. So trägt er ihre verschiedenen Momente in einem späten Fragment zusammen: „Wahrheit ist somit nicht etwas, was da wäre und was aufzufinden, zu entdecken wäre, – sondern etwas, *das zu schaffen ist* und das den Namen für einen *Prozeß* abgiebt, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat: Wahrheit hineinlegen, als ein processus in infinitum, ein *aktives Bestimmen, nicht* ein Bewußtwerden von etwas, <das> ‚an sich' fest und bestimmt wäre. Es ist ein Wort für den ‚Willen zur Macht'" [Nietzsche (KSA), Bd. 12, 9 [91]: 385 [Herbst 1887].]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bigkeit der Philologen, als auch den Kritizismus der „vergessenen Sprachphilosophie“ des neunzehnten Jahrhunderts[162] hinter sich lässt. Darüber hinaus impliziert diese rhetorisch gewendete Sprachauffassung eine Kritik der klassischen Seinsweise der Sprache (Sprache als Medium der Erkenntnis).

Im Teil I der vorliegenden Arbeit wurde herausgestellt, wie das Renaissancewissen zwischen der Sprache als Signatur und als Kommentar ihrer selbst unterscheidet. Demgegenüber unterscheidet das klassische Zeitalter zwischen der Sprache als Medium der Erkenntnis und als logisch-grammatikalische Kritik ihrer selbst, was im Teil II dieser Arbeit genauer erarbeitet wurde. In beiden Wissenssystemen wird eine Gattungsgrenze gezogen zwischen der Sprache in Bezug auf eine nichtsprachliche Welt und der Sprache in ihrem Selbstbezug, womit allerdings keineswegs die Einheit des Wissens und der Seinsweise der Sprache in Abrede gestellt wird. In den Wissensepochen der Renaissance und der Klassik führt die Gattungsgrenze zwischen den beiden Wesensarten der Sprache nicht zu einer Spaltung des Diskurses. Werden einerseits auch die genannten Wesensarten der Sprache erst anhand der Grenze unterscheidbar, so können sie sich andererseits nur *über die Grenze* zu einander verhalten, das heißt: sich gegenseitig ergänzen und damit die einheitliche Seinsweise der Sprache sichtbar machen. In der Epoche des Menschen dagegen ist anstelle der Gattungsgrenze zwischen den Wesensarten der Sprache eine vierfache Zerstreuung der Sprache zu verzeichnen, sowie eine wesentliche Spaltung des Diskurses[163] in (a) einen wissenschaftlichen Diskurs, bei dem die Sprache als *Objekt*, als *Form*, als *Ausdruck* auf ein Nichtsprachliches bezogen ist, und (b) einen literarischen Gegendiskurs, bei dem die Sprache von der Repräsentation losgelöst und nur noch auf sich selbst bezogen ist.

Die Radikalität des jungen Nietzsche besteht nun darin, dass er die Grenze zwischen Wissenschaft und Literatur/Mythos auf die grundlegendere Trennlinie zwischen Wahrheit und Lüge zurückführt, die aber im Lichte des Auftauchens des ontologischen Raums der Sprache ihren prinzipiellen Status einzubüßen hat. In diesem Raum kann sich (a) die Sprache sammeln, insofern sich ihre anthropologistisch zerstreuten Seinsweisen zu einer Rangordnung organisieren; und (b) die Trennlinie zwischen Wahrheit und Lüge erst in Abhängigkeit von einer solchen Rangordnung herausbilden. Der ontologische Raum der Sprache ermöglicht also einerseits die *Wiederkehr des Diskurses*, das heißt, der Sprache in der Einheit ihrer Seinsweise; und andererseits eine *Genealogie der Wahrheit*. Damit impliziert das bloße Auftauchen des ontologischen Raumes der Sprache eine Überschreitung des anthropologistischen Wissens, ohne jedoch eine Rückkehr zum klassischen Sprachverständnis einzuschließen. Zur Überschreitung des anthropologistischen Wissens gehört im Gegenteil eine Zurückweisung der vier theoretischen Segmente der Allgemeinen Grammatik, die der sprachphilosophische Dis-

162 Siehe Schmidt (1966). Siehe auch Anm. 71 dieses Exkurses.

163 Siehe den Schlussabschnitt vom Teil II, Abschnitt 18 dieser Arbeit.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kurs des jungen Nietzsche auf unausdrückliche Weise und als Vorbereitung seiner fiktionalen Ontologie unternimmt.

Es wurde in diesem Exkurs bereits auf den „tropologischen Freiraum“[164] hingewiesen, der im klassischen Zeitalter den diskursiven Ort der Literatur abgegeben hat und prinzipiell begrenzt war durch die Gegebenheit von *Namen*, die vom *telos* einer nie realisierten aber vorausgesetzten universalen Sprache herrührten. Der tropologische Raum umgab die universellen Namen der Dinge als ihr von Redefiguren gegliederter Bedeutungshof. Innerhalb dieses Hofes konnte sich die klassische Literatur als eine Kunst der Benennung und Umbenennung der Dinge entfalten, ohne jedoch ins Uferlose zu geraten: „Die Kunst der Sprache war eine Art, ‚Zeichen zu machen‘ – irgendeine Sache zu bedeuten und gleichzeitig um diese Sache herum Zeichen zu disponieren: eine Art also, zu benennen und dann in einer gleichzeitig demonstrativen und dekorativen Verdoppelung diesen Namen gefangen zu nehmen, ihn einzuschließen und ihn zu verbergen, ihn seinerseits durch andere Namen zu bezeichnen, die dessen aufgeschobene Präsenz, sein zweites Zeichen, seine Figur, sein rhetorischer Apparat waren.“[165] Des Weiteren war davon die Rede, dass der Zusammenbruch des Diskurses am Ende des klassischen Zeitalters zu einer Entgrenzung des tropologischen Freiraums führte. Denn die Zerstreuung der Sprache in der Epoche des Menschen bewirkte das Verschwinden sowohl der ehemals vorausgesetzten universalen und idealen Sprache, als auch der von ihr eingesetzten Namen, die bis dahin den tropologischen Raum begrenzt hatten. Im Folgenden zeigen wir anhand einer archäologisch informierten Lektüre, wie in *Wahrheit und Lüge* die metaphysischen Grundlagen der Allgemeinen Grammatik punktuell zurückgewiesen werden und wie die damit einsetzende Entgrenzung des tropologischen Raumes den ontologischen Raum der Sprache auftauchen lässt, womit die Grenzen des anthropologistischen Wissens überschritten werden und der Diskurs im Element der ontologischen Einheit der Sprache wiederkehren kann.

Das Ereignis der rhetorischen Wende beim jungen Nietzsche hat also, wie gesagt, einen zweifachen Effekt: (1) die Entgrenzung des tropologischen Raumes, die eine *Überschreitung des klassischen Wissens* impliziert; und (2) das Auftauchen des ontologischen Raumes der Sprache (als Bedingung der erneuten Sammlung der Sprache), womit eine *Überschreitung des anthropologistischen Wissens* stattfindet. Im Folgenden sind diese zwei Effekte in Augenschein zu nehmen. Zuvor aber soll der fiktionale Charakter der in *Wahrheit und Lüge* konzipierten Erkenntnis herausgestellt werden.

164 Siehe auch Kapitel 5 Abschnitt 11.1 dieser Arbeit.
165 OD: 76/MC: 58 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

46.2 Die Fiktionalisierung der Erkenntnis

Gleich zu Beginn von *Wahrheit und Lüge* wird der fiktionale Status der Erkenntnis eingeführt, zur Vorbereitung einer rhetorischen Kritik der Repräsentation und der damit verknüpften Zurückweisung der Allgemeinen Grammatik und ihrer vier Theorien des *Verbs*, der *Artikulation*, der *Designation* und der *Derivation*.

Der Text beginnt wie eine Fabel[166] und bedient sich einer Reihe von Metaphern, so dass bereits seine ersten Sätze eine Art performativer Bestätigung der Generalthese von der irreduziblen Metaphorizität der Erkenntnis bilden. Gleich im ersten Satz wird nämlich anhand des Distanzierungseffekts der verwendeten Metaphern eine unermessliche *räumliche* Ferne eröffnet, in die die philosophischen Evidenzen von Mensch und Erkenntnis zu stellen sind. Der Text setzt also nicht im Modus einer Erkenntnis*theorie* ein, sondern eines Erkenntnis*märchens*, das die Erkenntnis als eine *Erfindung* präsentiert: „In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden.“[167]

Der Ausgangspunkt von Nietzsches fiktionaler Erkenntnistheorie ist also eine *fiktionale* Bestimmung der Erkenntnis *als Fiktion*, die, so der weitere Text, die „hochmütigste und verlogenste Minute der ‚Weltgeschichte’“[168] dauert. So wie, gemäß der Generalthese des Textes, die Metaphern immer wieder zu Begriffen erstarren, so „erstarrt“ auch das ferne Gestirn am Ende dieser Minute, die zudem noch als die verlogenste zu gelten hat, da sich in ihr die *Lüge der Wahrheit* von der *Lüge im Allgemeinen* absondert und dieser gegenübertritt. Allerdings werden

166 Wir verwenden die Ausdrücke Fabel und Fiktion im Sinne komplementärer Kategorien, so wie diese in Foucaults Text über Jules Vernes vorkommen. Da wird die Fabel als die erzählte Geschichte bestimmt und die Fiktion als das Regime oder Praxis der Erzählung [Siehe „Die Fabel hinter der Fabel“, Foucault (1966), *Schriften I*, Nr. 36: 654 f.]

167 Nietzsche (KSA), Bd. 1: 875. Dieser Satz ist Teil eines längeren Selbstzitats, denn er kommt bereits in einem älteren Text vor, in dem allerdings diese Worte samt ihrer Metaphernkette nicht eigens ausgesprochen, sondern, gleichsam zum Schutz des Verfassers, einem Dämon in den Mund gelegt werden. Es handelt sich um den kleinen Text „Ueber das Pathos der Wahrheit“, die erste der „Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern“, die Nietzsche zu Weihnachten 1872 als Geschenk für Cosima Wagner verfasste. [Nietzsche (KSA), Bd. 1: 755-760.] Etwa sechs Monate später, in *Wahrheit und Lüge*, erscheinen die anfänglichen Distanzierungsmetaphern ohne den Bezug auf eine dämonische Quelle, womit sie erst die Funktion einer performativen Bestätigung der Generalthese des Textes ausüben können. Anstelle der dämonischen Subjektivität ist ihre Quelle ein neutrales „Jemand“ geworden: „So könnte Jemand eine Fabel erfinden […] „ [Nietzsche (KSA), Bd. 1: 875.] Siehe weiter unten.

168 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selbst diese Angaben in einem weiteren Schritt als bloße Fabel ausgewiesen, die nicht hinreicht, selbst die *Wahrheit einer Genealogie der Wahrheit* zum Ausdruck zu bringen. Sie sind nicht mehr als eine *scheiternde* Illustration der Lage der Erkenntnis und lassen sich als solche zwar der Erfindungskunst eines Urhebers zuschreiben, aber *nur im Konjunktiv*: „So *könnte* Jemand eine Fabel erfinden und *würde* doch nicht genügend illustrirt haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt […].“[169] Selbst dieser Satz aber, der über den Fabelcharakter solcher Angaben aufzuklären scheint, soll ihrerseits lediglich die ungebrochene Macht der Fiktion illustrieren. Denn: Noch bevor er beendet ist, biegt er erneut in die Fabel ein, um diesmal den menschlichen Intellekt in eine *zeitliche* Ferne zu rücken: „[…] es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben.“[170]

Anhand des Distanzierungseffekts der Fabel und ihrer Metaphern wird also in einem ersten Schritt der kosmische *Ort* der Erkenntnis in einen fernen Winkel des Weltalls gerückt. In einem zweiten wird die kosmische *Dauer* der Erkenntnis in eine ferne und verlorene Minute gebannt, die zwar als „die hochmütigste und verlogenste Minute der ‚Weltgeschichte‘“[171] einen herausragenden Stellenwert hat, letztlich „aber doch nur eine Minute“[172] ist. Die Pointe dieser anfänglichen Ausführungen ist: Die Erkenntnis, die keine ihr vorausgehende Realität *repräsentiert*, sondern Realität *fingiert* und somit Fabeln zum Inhalt hat, ist selbst eine Erfindung. Sie ist weder eine wirkliche Kraft, noch ein Vermögen, sondern ihrerseits Produkt einer fiktionalen Tätigkeit wie ihre eigenen Inhalte.

Im engen Zusammenhang mit der Fiktionalität der Erkenntnis wird das Motiv der Kontingenz bzw. ‚Endlichkeit‘ des menschlichen Intellektes eingeführt, womit auch die Kontingenz der Begriffe dieses Intellekts einhergeht. Während im klassischen Zeitalter die Begriffe – das heißt in der Hauptsache die ‚wahren Namen‘ – Wesen, Mitte und Grenze des tropologischen Raumes bildeten, zeugen sie beim jungen Nietzsche von der Perspektive eines endlichen Intellekts, dem Attribute wie „kläglich“, „schattenhaft“, „flüchtig“, „zwecklos“ und „beliebig“[173] zukommen. Als Erzeugnisse eines kontingenten Intellekts müssen die Namen selbst als kontingent erscheinen. Sie erscheinen nicht mehr, wie im Rahmen des klassischen Diskurses und seiner ursprünglichen Wurzeln, als ideale Wesen und somit als absolut. Vielmehr sind sie schwankende und relative Interpretationen, die sich als Momente einer welterzeugenden metaphorischen Tätigkeit zu einem Spinnennetz lebensförderlicher Illusionen verbinden. Mit dem Motiv der Endlichkeit des Intellekts wird die Bewegung der Entgrenzung des tropologischen Raums in Gang gesetzt.

169 *Ibid.* (Hervorh. v. Verf.)
170 *Ibid.*
171 *Ibid.*
172 *Ibid.*
173 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zur Fiktionalität der Erkenntnis und zur Endlichkeit des Intellekts gehört, dass diesem die Fähigkeit zur Transzendenz abzusprechen ist: „Denn es gibt für jenen Intellekt keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte. Sondern menschlich ist er, und nur sein Besitzer und Ezeuger nimmt ihn so pathetisch, als ob die Angeln der Welt sich in ihm drehten.“[174] Die Endlichkeit des Intellekts und das Fehlen eines Vermögens zur Transzendenz lassen auf den irreduziblen Anthropomorphismus der Erkenntnis und damit auf die ‚wesentliche‘ Metaphorizität des Diskurses ‚schließen‘. Denn die Abwesenheit von Transzendenz, das heißt, die Abwesenheit eines über sich selbst Hinausweisens führt zu einer ‚wesentlichen‘ Selbstbezüglichkeit des endlichen Erkennens. Die Endlichkeit des Intellekts bringt mit sich, dass die menschliche Erkenntnis auf einem irreduziblen Anthropomorphismus beruht, das heißt, auf einer unvermeidlichen *Übertragung* menschlicher Verhältnisse auf die unbekannten Gegenstände der Erkenntnis. Bereits auf dieser anfänglichen Stufe ihrer Entfaltung impliziert die Idee der Erkenntnis als anthropomorpher Übertragung den Einsatz von Tropen und ein unvermeidliches „Als-Ob“: „[…] als ob die Angeln der Welt sich in ihm drehten.“ Der Anthropomorphismus der Erkenntnis legt einen wesentlich *rhetorischen* Charakter der Sprache nahe, womit die bereits besprochene und Gerbers Werk entnommene Aussage in der Rhetorikvorlesung zum Ausdruck kommt: „In summa: die Tropen treten nicht dann u. wann an die Wörter heran, sondern sind deren eigenste Natur. Von einer ‚eigentlichen Bedeutung‘, die nur in speziellen Fällen übertragen würde, kann gar nicht die Rede sein.“[175]

All dies kann als die Freilegung des immanenten Fiktionalismus der kantischen Kritik bewertet werden. Gleichzeitig mit dem Aufkommen des Neukantianismus und fast vier Jahrzehnte vor der Erstveröffentlichung von Hans Vaihingers neukantischer Theorie der Fiktion hat der junge Nietzsche die äußerste Konsequenz aus der kantischen Repräsentationskritik gezogen: die Konsequenz eines epistemologischen Fiktionalismus und einer fiktionalen Ontologie. Allerdings nötigt ihn gerade diese Konsequenz, den transzendentalphilosophischen Diskurs zu verlassen und den Weg einer Genealogie anzutreten, die ihm dazu verhelfen soll, die Wahrheit – in ihrer ‚wesentlichen‘ Verknüpfung mit Moral und Macht – als eine historische *Erscheinung* aufzuweisen.

Deshalb sieht sich der junge Nietzsche angehalten, die Fiktion der Erkenntnis nicht von ihrer Wahrheitstauglichkeit, sondern ihrer *Wirkung* her zu bedenken. Mit ihrer (genealogisch aufzuschlüsselnden) Tätigkeit der Wahrheitsproduktion bewirkt die Erkenntnis ein „Aufschwellen“[176] des Daseins und eine Selbstaufwertung des Erkennenden. Die Kraft des Erkennens wirkt als eine *Kraft der Eitelkeit* auf unser *Ethos* und verleiht dem Dasein so etwas wie ein

174 *Ibid.*
175 *Vorlesung*, Nietzsche (1874): 427.
176 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 875.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ontologisches Gewicht[177], um uns zum Leben zu verführen und im Leben zu erhalten. Denn der Intellekt ist „doch gerade nur als Hülfsmittel den unglücklichsten […] Wesen beigegeben […], um sie eine Minute im Dasein festzuhalten; aus dem sie sonst, ohne jene Beigabe, so schnell wie Lessings Sohn zu flüchten allen Grund hätten."[178] Dabei ist zu beachten, (a) dass die Selbstaufwertung des Erkennenden nicht als eine *Verfälschung* in Bezug auf einen letztgültigen Wert zu fassen ist, sondern eher als eine *Differenz* oder *Steigerung* in Bezug auf einen augenblicklichen und vorläufigen Wert und (b) dass die Eitelkeit folglich nicht in denunziatorischer Absicht genannt, sondern als positive Kraft bestimmt wird.

Der Effekt der Wertsteigerung (des Erkennenden), der von dem Intellekt und der Kraft der Eitelkeit herrührt, ist auch ein Effekt der Umkehrung oder Umwertung der Werte. Er beinhaltet, dass der Mensch als das Wesen mit dem geringsten Wert, als das „unglücklichste […] delikateste […] vergänglichste […] Wesen"[179], den Mittelpunkt des Universums abzugeben scheint und dass der Philosoph sogar meint, „von allen Seiten die Augen des Weltalls teleskopisch auf sein Handeln und Denken gerichtet zu sehen."[180] Der Intellekt versieht die Menschen mit einem merkwürdigen und lebenserhaltenden „Hochmuth"[181], der sie über den Wert des Daseins täuscht und der Daseinsdauer der Gattung der Erkennenden erst den Charakter der „hochmüthigsten und verlogensten Minute"[182] verleiht.

Diese Verbindung aus Eitelkeit und Intellekt erscheint als die Kulmination einer langen, evolutionsgeschichtlich motivierten Praxis der *Verstellung*, durch die „die schwächeren, weniger robusten Individuen sich erhalten, als welchen einen Kampf um die Existenz mit Hörnern oder scharfem Raubthier-Gebiss zu

177 Später wird Nietzsche – ganz im Sinne dieses Verhältnisses zwischen Erkennen und Dasein – feststellen, dass der Gedanke der Ewigen Wiederkunft dem Dasein Gewicht, sogar das „größte Schwergewicht", zu verleihen vermag. [Siehe „Das größte Schwergewicht" in *Die fröhliche Wissenschaft* (341), Nietzsche (1882): 570.] Vgl. dazu Heideggers Anmerkung: „Für das Mitteninnestehen im Seienden im Ganzen soll der Gedanke der ewigen Wiederkunft ein ‚Schwergewicht', d.h. bestimmend sein." [Heidegger (1937): 20.]

178 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 875. Die Anspielung „Lessings Sohn" bezieht sich auf einen Brief Lessings an seinen Freund J. J. Eschenburg [siehe Nietzsche (KSA), Bd. 14: 113] anlässlich des Todes seines Sohnes gleich nach der Geburt. Darin bescheinigt Lessing seinem Sohn Verstand, da er es verstanden hatte, die erste Gelegenheit zu ergreifen und sich gleich davonzumachen. Nietzsche zitiert hier also gerade eine Aussage, in der Lessing den Verstand als die umgekehrte Kraft behandelt, die, im Gegensatz zum Intellekt in Nietzsches Sinne, uns dazu führen müsste, aus dem Leben zu scheiden, statt uns zum Dasein zu verführen.

179 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 876.

180 *Ibid.*: 875-876.

181 *Ibid.*

182 *Ibid.*: 875.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

führen versagt ist."[183] Als Lebenserhaltungsmittel ist der Intellekt somit in eine Naturgeschichte tierischen Lebens einzubetten. Wo keine Muskelkraft verfügbar ist, da setzt die Kunst der Verstellung ein, die dazu führt, dass die augenblicklichen Verhältnisse verschleiert werden, die augenblickliche Schwäche und Harmlosigkeit nicht erkannt werden. Die Naturgeschichte der Erkenntnis beginnt also mit einem großen Bluff: mit der Überlebensstrategie eines schwachen Tieres, mit dem strategischen Akt, *nicht erkennen zu lassen*, womit der Intellekt gleichsam geboren wird. Damit betreibt Nietzsche bereits auf dieser frühen Stufe seines Denkwegs eine Genealogie der Erkenntnis. *Er unternimmt eine heterologe Herleitung der Erkenntnis aus einer strategischen Situation und damit aus ihrem Anderen.*

Die Verstellungskunst des Intellekts ist bei den Menschen wirksam (a) als eine *wesentliche Verfälschung der Wahrnehmung*, die sie mit lebenserhaltenden Illusionen nährt[184] und (b) als *Traum*, in dem sie sich „ein Leben hindurch […] belügen"[185] lassen. Im Element einer universellen Täuschung kommen also Traum und Wahrnehmungswirklichkeit überein, sie sind beide Praktiken der Verstellung. Allerdings beziehen sie unterschiedliche Positionen in einer Rangordnung, in der der Traum den höheren Rang genießt. Darin steckt gewissermaßen der Antikartesianismus dieser fiktionalen Erkenntnistheorie. Bei Descartes ist der Traum von den Repräsentationen ableitbar, die das Wachsein konstituieren: „Sei es denn: wir träumen! Mögen wirklich alle jene Einzelheiten nicht wahr sein […] so muss man fürwahr doch gestehen, das während des Schlafes Geschaute verhalte sich gleichsam wie gemalte Bilder, die nur nach dem Muster wahrer Dinge sich abmalen konnten […]"[186] Der Traum ist bei Descartes dem Wachsein untergeordnet. Bei Nietzsche hingegen ist der Traum, verstanden als das freie Spiel der Metaphern, dem Wachsein, samt seiner Logik und Wissenschaft, seinen Begriffen und seiner Wahrheit, neben- oder gar übergeordnet. Zur Veranschaulichung dieser Idee führt er das Beispiel des mythischen Alltags der frühen Griechen, der daraus, dass selbst im Wachsein das freie Spiel der Metaphern nicht ganz ausbleiben konnte, seinen traumartigen Charakter bezog: „Der wache Tag eines mythisch erregten Volkes, etwa der älteren Griechen, ist durch das fortwirkende Wunder, wie es der Mythus annimmt, in der That dem Träume ähnlicher als dem Tag des wissenschaftlich ernüchterten Denkers. Wenn jeder Baum einmal als Nymphe reden oder unter der Hülle eines Stieres ein Gott Jungfrauen wegschleppen kann, wenn die Göttin Athene selbst plötzlich gesehen wird, wie sie mit einem schönen Gespann in der Begleitung des Pisistratus durch die Märkte Athens fährt – und das glaubte der ehrliche Athener – so ist in jedem Augenblick, wie im Traume, alles möglich, und die ganze Natur umschwärmt den Menschen, als ob sie nur die Maskerade der Götter wäre, die sich nur einen

183 *Ibid.*: 876.
184 *Ibid.*
185 *Ibid.*: 876f.
186 Descartes (1915): 13.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Scherz daraus machten, in allen Gestalten den Menschen zu täuschen."[187] Kants Entdeckung der Erkenntnis stiftenden Leistung des Subjekts wird hier radikalisiert und überschritten. Bei Kant ist die Erkenntnis ein Zusammenspiel der Rezeptivität (Sinnlichkeit) und der Spontanität (Verstand). Im Rahmen von Nietzsches Rhetorisierung und Fiktionalisierung der Erkenntnis entfällt diese Unterscheidung, so dass die Sinnlichkeit selbst als Kraft der Spontaneität erscheint und darüber hinaus als eine strategische Kunst der Verstellung im Interesse der Lebenserhaltung.

Als Verstellung und Täuschung aber erweist sich die Erkenntnis an ihrem Ansatzpunkt als Selbsttäuschung und prinzipielle Unkenntnis des Menschen in Bezug auf sich selbst: „Was weiss der Mensch eigentlich von sich selbst! Ja, vermöchte er auch nur sich einmal vollständig, hingelegt wie in einen erleuchteten Glaskasten, zu percipiren? Verschweigt die Natur ihm nicht das Allermeiste, selbst über seinen Körper, um ihn, abseits von den Windungen der Gedärme, dem raschen Fluss der Blutströme, den verwickelten Fasererzitterungen, in ein stolzes gauklerisches Bewusstsein zu bannen und einzuschliessen! Sie warf den Schlüssel weg: und wehe der verhängnisvollen Neubegier, die durch eine Spalte einmal aus dem Bewusstseinszimmer heraus und hinab zu sehen vermöchte und die jetzt ahnte, dass auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend. Woher in aller Welt, bei dieser Constellation, der Trieb zur Wahrheit!"[188]

Als eine erste Antwort auf diese Frage führt Nietzsche die Wahrheit auf den Herdentrieb zurück, der mit dem Überlebenstrieb eines schwachen Tieres zusammenhängt. Er bestimmt die Wahrheit als die Not wendende und darum auch *notwendige* Form einer Verbindlichkeit, die zur Überwindung von „Noth und Langeweile"[189] und damit zur Bildung der Herde dient. Die Haltung des Wahrhaftigen besteht in der Befolgung einer rhetorischen Konvention und diejenige des Lügners (im *moralischen* Sinne) im Konventionsbruch. Die konventionell erlaubten Metaphern, die als wahr anerkannt werden, dienen dem Überleben der Herde. Die Lüge hingegen gefährdet die Herde: In ihr wird die Konvention und das dem Überleben dienliche *Gesetz* subvertiert. Wenig später wird Nietzsche in seiner Vorlesung über die antike Rhetorik ebenfalls die Unterscheidung zwischen einer eigentlichen und einer figurativen *Rede* auf den „Geschmack der Vielen", das heißt, auf den Willen der Herde und die daraus hervorgehende Konvention zurückführen: „Eigentlich ist alles Figuration, was man gewöhnliche Rede nennt. Die Sprache wird geschaffen von einzelnen Sprachkünstlern, festgestellt aber dadurch daß der Geschmack der Vielen eine Auswahl trifft. Die einzelnen Wenigen reden σχήματα, ihre virtus vor Vielen. Dringen sie nicht durch, so beruft sich

187 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 887f.
188 *Ibid.*: 877.
189 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jeder ihnen gegenüber auf den usus u. spricht von Barbarismen u. Solöcismen. Eine Figur, welche keine Abnehmer findet, wird Fehler. Ein von irgendeinem usus angenommener Fehler wird eine Figur.“ [190] Aber auch die herkömmliche (metaphysische) Unterscheidung zwischen einer eigentlichen und einer tropischen Bedeutung der *Wörter* wird unter Rückgriff auf die Konvention zurückgewiesen: „[…] wenn wir die Übertragungen mit den eher gebräuchlichen Ausdrücken vergleichen können, erscheint die Übertragung als freies Kunstschaffen, die usuelle Bezeichnung als das ‚eigentliche‘ Wort.“[191] Da nun die Trennlinie zwischen Wahrheit und Lüge unlösbar verknüpft ist mit der gewohnheitsmäßigen Grenzziehung zwischen einem ‚natürlichen‘ und einem ‚rhetorischen‘ Gebrauch der Sprache, erhält die Wahrheit einen abgeleiteten Status gegenüber der Lüge, sobald es zu einer Entgrenzung des Spielraums der Rhetorik – archäologisch gesprochen, des tropologischen Raums – und daraufhin zur Feststellung der durchgängig rhetorischen Natur der Sprache kommt.

Somit ergibt der Rückgriff auf die Konvention eine erste Bestimmung von Wahrheit[192], wonach die Wahrheit „eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge“[193] ist, so dass „die Gesetzgebung der Sprache auch die ersten Gesetze der Wahrheit“ gibt. Denn „es entsteht hier zum ersten Male der Contrast von Wahrheit und Lüge“.[194]

---

190 *Vorlesung*, Nietzsche (1874): 427.

191 *Ibid.*: 443.

192 Da Nietzsches Umgang mit dem Begriff der Wahrheit eine polemische ist, scheint es nicht ratsam, in *Wahrheit und Lüge* so etwas wie ein implizites Vorverständnis von Wahrheit zu suchen, sondern sich strikt an die im Text tatsächlich ausformulierten Bestimmungen von Wahrheit zu halten. Als problematisch erscheint deshalb Anthonie Meijers Vorstellung, in *Wahrheit und Lüge* seien drei unterschiedliche Bedeutungen von „Wahrheit“ im Spiel, die dann alle Nietzsche selbst als seine ‚Kreationen‘ zu unterstellen seien: „Erstens meint die Wahrheit die Korrespondenz mit einer Welt an sich (Wahrheit im außermoralischen Sinne). Zweitens ist Wahrheit die verbindliche Bezeichnung der Dinge, die durch soziale Konventionen festgelegt ist (Wahrheit im moralischen Sinn). Und drittens meint Wahrheit das, was angenehme, lebenserhaltende Folgen hat. Es könnte sein, daß Nietzsche immerfort versuchte, analoge Bedeutungen zu kreieren, um sich der eindeutigen und endgültigen Interpretation und damit Festlegung seiner Philosophie zu entziehen.“ [Meijers (1988): 390.] Die erste dieser Fassungen von Wahrheit ist eine adäquationstheoretische und repräsentationalistische, so dass sie nicht Nietzsches eigene sein kann, da die ganze transzendentalphilosophische und rhetorische Kritik der Repräsentation in *Wahrheit und Lüge* gerade gegen sie gerichtet ist. Die zwei weiteren Bedeutungen von Wahrheit dagegen lassen sich zwar Nietzsche unterstellen. Allerdings handelt es sich dabei nicht um wirklich unterschiedliche Bestimmungen, sondern eher um verschiedene Aspekte einer einzigen Auffassung von Wahrheit, da die konventionelle Bezeichnung der Dinge nicht völlig beliebig, sondern auf die Bildung der Herde und auf die damit verbundenen „angenehmen“ und lebenserhaltenden Folgen abgestimmt ist.

193 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 877.

194 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die (moralische) Verpflichtung, die Wahrheit zu sagen, ist die „Verpflichtung, nach einer festen Convention zu lügen, schaarenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen.“[195] Das heißt: Die Frage nach der Verpflichtung zur Wahrheit ist untrennbar von einer Herdenmoral. Erst eine ‚außermoralische‘ Perspektive, die Nietzsche später als eine *aktive* oder *vornehme* Perspektive bestimmt, vermag diese Verbindung zwischen Erkenntnistheorie und Moral sichtbar zu machen. Sichtbar wird dabei auch die Tatsache, dass und wie diese Verbindung in Vergessenheit gerät: „Nun vergisst freilich der Mensch, dass es so mit ihm steht; er lügt also in der bezeichneten Weise unbewusst und nach hundertjährigen Gewöhnungen – und kommt eben *durch diese Unbewusstheit*, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit. An dem Gefühl, verpflichtet zu sein, ein Ding als roth, ein anderes als kalt, ein drittes als stumm zu bezeichnen, erwacht eine moralische auf Wahrheit sich beziehende Regung: aus dem Gegensatz des Lügners, dem Niemand traut, den alle ausschliessen, demonstrirt sich der Mensch das Ehrwürdige, Zutrauliche und Nützliche der Wahrheit.“[196] Das heißt: (1) Die Voraussetzung des Gefühls der Wahrheit ist das Vergessen der metaphorischen Herkunft der Wahrheit, genauer: das Vergessen und die Sedimentierung des ontologischen Raums des gleitenden Sinnes. (2) Die Wirkung des Gefühls der Wahrheit ist moralisch, nämlich die Errichtung einer Rangordnung zwischen der Wahrheit und der Lüge und, in Abhängigkeit davon, zwischen dem Wahrhaftigen und dem Lügner.

46.3 Kritik der Repräsentation und Zurückweisung der Allgemeinen Grammatik

Wird aber die Wahrheit als eine verbindliche und herdenbildende Bezeichnung der Dinge bestimmt, so wird gleich im nächsten Schritt, unter dem Einsatz des Satzes vom Grund, die Unmöglichkeit einer absoluten Bezeichnung von Außenwelt dargelegt. In der Darlegung dieser Unmöglichkeit liegt das entscheidende Stück dieser rhetorischen Repräsentationskritik, die, ganz im Einklang mit den Ansätzen von Gerber und Gruppe, die Gestalt einer Sprachkritik annimmt und – beim näheren Hinsehen – die Züge einer unausdrücklichen Zurückweisung der Allgemeinen Grammatik und ihrer vier Sprachtheorien offenbart: der Theorien der *Designation*, des *Verbs*, der *Artikulation* und der *Derivation*.

Im letzten Abschnitt war zu sehen, dass beim jungen Nietzsche die Wahrheit zunächst von ihrer (herdenbildenden) *Wirkung* her bestimmt wird: als sprachliche Konvention, in der die „Gesetzgebung der Sprache“ und die „ersten Gesetze der Wahrheit“ zusammenfließen.[197] Wird nun diese Konvention daraufhin überprüft,

195 *Ibid.*: 881.

196 *Ibid.*

197 Die Konvention fixiert das, „was von nun an ‚Wahrheit‘ sein soll d.h. es wird eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden und *die Gesetzgebung der Sprache giebt auch die ersten Gesetze der Wahrheit*: denn

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ob in ihr ein „adäquate[r] Ausdruck aller Realitäten“[198] vorliegt, meldet sich sogleich das kantische *Ding an sich* und zugleich auch das, was in der vorliegenden Arbeit unter dem (archäologischen) Titel „Trübung der Repräsentation“[199] behandelt worden ist.

Nietzsches Besprechung des *Dinges an sich* will jedoch weder bloß auf den kantischen Hintergrund aufmerksam machen, vor dem sich seine sprachphilosophischen und erkenntnistheoretischen Erörterungen entfalten, noch auch nur auf die Trübung der Repräsentation als das Schwellenereignis der anthropologistischen Wissensepoche. In letzter Konsequenz will er den *unvermeidlichen* Anthromorphismus der Repräsentation aufzeigen[200]: „Das ‚Ding an sich‘ (das würde eben die reine folgelose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfasslich und ganz gar nicht erstrebenswerth. Er bezeichnet nur die *Relationen der Dinge zu den Menschen* […]“[201] Die Trübung der Repräs-

---

es entsteht hier zum ersten Male der Contrast von Wahrheit und Lüge: der Lügner gebraucht die gültigen Bezeichnungen, die Worte, um das Unwirkliche als wirklich erscheinen zu machen […]“ [*Ibid.* (Hervorh. v. Verf.).] Diese Figur einer gleichzeitigen Geburt von Grammatik und Logik aus der Konvention ist auch in Foucaults „Archäologie des Schweigens“ in *Wahnsinn und Gesellschaft* wirksam, wo es um die Geburt der Sprache aus einer ursprünglichen Geste der Zurückweisung geht. Danach konstituiert sich die Sprache der Vernunft, aus der sich auch Geschichte zusammensetzt, auf Grund der Loslösung gegenüber einem ursprünglichen, sinnlosen, gesetzlosen Lärmen der Sprache. Später, in seinen zwei Besprechungen von Brissets Sprachauffassung [„Le cycle des grenouilles“, Foucault (1962), Nr. 9 und „Sept propos sur le septième ange“, Foucault (1970), Nr. 73], wird Foucault beschreiben, wie nach Brissets Vorstellung die heutige Sprache gleichsam aus dem urtümlichen Gemurmel – „Gemurmel der Frösche rund um den Sumpf; raschelndes Schilfrohr am Abend nach der Schlacht; quakend wird die Neuigkeit weitergegeben“ [„Sieben Worte über den siebten Engel“, Foucault (1970), *Schriften II*, Nr. 73: 24] – des ursprachlichen Schlamms herausgehoben wird. Entscheidend ist bei dieser Figur, dass mit der Geste der Zurückweisung (der anfänglichen Lüge bei Nietzsche; des Gemurmels der Sprache bei Foucault-Brisset) gleichzeitig „die Formen […] [der] Syntax und die Konsistenz […] [des] Vokabulars“ [WG: 11] einerseits und die Vernünftigkeit der Sprache andererseits entstehen, die zusammen erst die Sprache der Vernunft ergeben.

198 *Ibid.*: 878.

199 Siehe Kap. 6 dieser Arbeit.

200 Allerdings tut er dies noch im Modus einer absoluten und unhistorischen Sprechweise. Was in dieser frühen Schrift nicht zum Ausdruck kommt, ist der epochale Charakter des behaupteten Anthropomorphismus und der polemische Charakter dieser Behauptung selbst. Später, in den ausdrücklich genealogischen Überlegungen Nietzsches, wird der wesentliche Anthropomorphismus der ‚objektiven‘ Wissenschaften im Zusammenhang mit der *décadence* des modernen postrevolutionären Menschen gedacht.

201 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 879. (Hervorh. v. Verf.) Wenig später heißt es in den Aufzeichnungen zur Rhetorikvorlesung im Sommersemester 1874: „Der sprachbildende Mensch faßt nicht Dinge oder Vorgänge auf, sondern Reize […] Nicht die Dinge treten ins Bewusstsein, sondern die Art, wie wir zu ihnen stehen

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sentation führt zum Anthropomorphismus der Erkenntnis, und der konkrete Ausdruck Nietzsches für Letzteres ist „Nervenreiz", in dem ein Einwirken auf das erkennende Subjekt feststellbar ist, ohne dass die wirkende Ursache nennbar oder erkennbar oder auch nur als existierend denkbar wäre. Die Repräsentation offenbart uns eben nicht mehr das Sein, wie im klassischen Zeitalter. Sie ist nur noch eine ‚Wirkung' auf den erkennenden Menschen, kantisch gesprochen: eine *Affektion*.

Jedenfalls kann man den eben zitierten Satz Nietzsches – vor dem Hintergrund einer archäologischen ‚Analytik' der Transzendentalphilosophie, so wie dies im Teil III dieser Arbeit vorgestellt worden ist – als eine unausdrückliche Analytik betrachten, die das *Ding an sich* als fertiges theoretisches Produkt auf seine archäologischen Bedingungen zurückführt. Diese sind: (1) das Ereignis der Trübung der Repräsentation, (2) die Krise der Synthesis, die darauf folgt und (3) auf einer tieferen Ebene eine *Krise der Wahrheit*, auf die die genannte Trübung der Repräsentation hinausläuft und die für das postklassische Denken insgesamt kennzeichnend ist.[202] Vor dem Hintergrund dieser Krise der Wahrheit, die erst ein archäologisch informierter Blick in aller Schärfe zu fassen vermag, versucht der junge Nietzsche so etwas wie eine ‚metaphorologische' Ontologie und Erkenntniskritik zu entwerfen.

Foucaults Kennzeichnung der Trübung der Repräsentation in *Ordnung der Dinge* entspricht Nietzsches Formulierung fast bis auf den Wortlaut. Nach dem archäologischen Befund werden die Repräsentationen infolge ihrer Trübung zu *Erscheinungen für ein Bewusstsein*. Sie offenbaren nicht mehr die Identität der Dinge, „sondern die *äußerliche Beziehung*, die sie zum menschlichen Wesen herstellen."[203] Die Repräsentation ist nur noch die „mehr oder weniger verschwommene […] Wirkung"[204] der Empirizitäten auf das Bewusstsein. Damit werden die Repräsentationen infolge ihrer Trübung zu anthropomorphen Projektionen: zu Widerspiegelungen der Beziehungen des Menschen zu den Dingen. Nietzsches Beschwörung der Problematik des *Dinges an sich* zeigt an, dass seine Auffassung der Sprache als Rhetorik unter dem Eindruck der Trübung der Repräsentation steht. Auch wenn er nicht vermag, diesen Zusammenhang historisch zu verorten und ihn vor dem Hintergrund des klassischen Ordnungswissens aufzuschlüsseln, sind seine Argumente im Lichte einer Archäologie des klassischen Wissens einleuchtend. So erkennt eine archäologische Lektüre von *Wahrheit und Lüge* in Nietzsches philologisch motivierten Argumenten eine

---

das πιθανόν. Das volle Wesen der Dinge wird nie erfaßt." [*Vorlesung*, Nietzsche (1874): 426.]

202 Zuletzt erscheint auch Husserls Krisisbegriff in seiner „Krisis der Wissenschaften" [Husserl (1977)] durchaus als Anzeige dieser grundlegenden Krise im Rahmen einer Geschichte der Wahrheit.

203 OD: 378.

204 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beinahe systematische Negation der vier „theoretischen Segmente“ der Allgemeinen Grammatik.

Diese Negation kann sich allerdings nur erst vor dem Evidenzhintergrund der Trübung der Repräsentation entfalten, worin die archäologische Voraussetzung aller postklassischen Formen der Erkenntniskritik liegt, insofern diese als *Kritik der Repräsentation* in Erscheinung treten. Denn erst die Trübung lässt die Repräsentation zum Problem werden und als möglich erscheinen innerhalb von Grenzen, die fortan eine Kritik zu ziehen hat. Was jenseits solcher Grenzen liegt, etwa das *Ding an sich*, ist nach Nietzsche weder „fasslich“ noch „erstrebenswerth“ und, vor allem, gar nicht repräsentierbar.[205] Deshalb können „nur die Relationen der Dinge zu den Menschen“ bezeichnet werden und deshalb muss man „zu deren Ausdrucke die kühnsten Metaphern zu Hülfe“ nehmen.[206] Die Trübung der Repräsentation, das heißt, die Problematisierung und epistemische Unmöglichkeit von Transzendenz führt zur radikalen Metaphorisierung der Erkenntnis. Der tropologische Freiraum des klassischen Diskurses verliert seine Begrenzung durch den wahren Namen und wird zu einem überbordenden Raum der Metaphern, denen damit ein epistemischer Vorrang zukommt.

Dreh- und Angelpunkt der rhetorischen Repräsentationskritik Nietzsches ist die Feststellung der irreduziblen Differenz bzw. *Inkompatibilität* von Sphären, deren Zwischenraum durchsprungen wird, sobald Sprache zu funktionieren beginnt. Dieser der Sprache essentielle Differentialismus meldet sich, sobald die Frage nach dem Wesen des Wortes gestellt wird. Die Antwort darauf lautet: Das Wort ist die „Abbildung eines Nervenreizes in Lauten.“[207] Die Sphäre der Nervenreize und diejenige der Laute erscheinen jedoch als gegenseitig inkompatibel, so dass bereits auf der Ebene des Wortes ein Durchspringen des Zwischenraums dieser Sphären unvermeidlich zu sein scheint.

Es ist aber nicht nur wegen der Inkompatibilität dieser zwei Sphären, dass der Nervenreiz keine Brücke zwischen dem Wort und ihren Bedeutungen sein kann und das Wort nicht mehr ihre klassische Rolle als doppelte Repräsentation des Seienden ausüben kann. Auch zwischen dem Nervenreiz und der Außenwelt besteht keine denkbare Verbindung. Denn: Von einem Nervenreiz auf eine Ursache „ausser uns“ zu schließen wäre „bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde.“[208] An der Grenze zwischen dem Sprachlichen und dem Nichtsprachlichen stehen also die Wörter und die Nervenreize einander gegenüber, ohne dass sie über einen gemeinsamen Bezug auf ein außenweltliches Seiendes übereinkommen könnten.

Dagegen standen im klassischen Zeitalter keineswegs ein Lautgebilde und ein Nervenreiz, sondern eine sprachliche Wurzel und die von ihr bezeichnete

205 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 879.
206 *Ibid.*
207 *Ibid.*
208 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Repräsentation einander gegenüber. Die Wurzeln waren vor allem schriftliche Fixierungen, die allen wirklichen Sprachen zugrunde lagen und die als die etymologisch anfänglichen Bezeichnungen von Repräsentationen dienten. Die von den Wurzeln bezeichneten Repräsentationen wurden von Empfindungen oder Einbildungen vorgelegt, die in einem ersten Schritt von den Veräußerungen einer animalischen Gebärdensprache „verlängert" und damit sichtbar gemacht wurden. Die Empfindung der Angst verlängerte sich in dem Schrei und die Empfindung des Hungers in der „ausgestreckten Hand".[209] Da aber diese ersten Veräußerungen nicht wiederholbar waren, konnten sie keinen zeichenhaften Ausdruck der Repräsentation bilden. Dieser wurde erst in den Wurzeln verfügbar.

Eine Wurzel war eine *konventionelle* Fixierung von zwei ähnlichen Schreien, denen die gleiche Repräsentation zugrunde gelegt wurde. Damit erst lag eine Repräsentation der Repräsentation vor, die auf Grund ihrer Wiederholbarkeit eine Repräsentation nicht nur auszudrücken, sondern diese auch im Gesprächspartner zu evozieren vermochte. Für die Allgemeine Grammatik war ein Wort in seinem innersten Kern eine Kombination aus Wurzeln, die durch und durch Repräsentation waren und sich damit auf Seiendes bezogen.

Bei Nietzsche entfällt dieser Seinsbezug. Denn das Wort ist nicht die *Repräsentation* eines Nervenreizes, sondern eine *Übertragung*, verstanden als das Durchspringen des Zwischenraums von zwei inkompatiblen Sphären. Auch der Nervenreiz ist keine Repräsentation eines außenweltlichen Inhalts, sie kann unter strenger Anwendung des Satzes vom Grund keinesfalls auf eine „Ursache ausser uns"[210] zurückgeführt werden. Die Sprache und die auf sie angewiesene Wahrheit beruhen auf *Konventionen* und nicht auf *Repräsentationen*. Im Unterschied dazu fasst die klassische Theorie der Designation die Sprache als eine Kombination aus Konvention und Repräsentation: Die Wurzeln sind konventionelle Festlegungen, die aber die von ihnen bezeichneten Repräsentationen zu repräsentieren vermögen. Unter Anwendung des Satzes vom Grunde unternimmt Nietzsche also eine Kritik der Repräsentation, die auf eine *Zurückweisung der Theorie der Designation* hinausläuft.

Die eben dargelegte Konzeption der Übertragung beinhaltet aber auch eine Zurückweisung der *Theorie des Verbs*. Die klassische Theorie des Verbs behandelte das Verb „sein" als dasjenige Element der Sprache, das von innerhalb der Sprache das Sein des Seienden affirmierte und mit ihm in Beziehung zu treten vermochte. Aufgrund der Funktion der Affirmation war das Verb „sein" also einerseits im Stande, den Diskurs mit dem Sein zu verbinden. Zugleich aber hatte es die Funktion der Attribution inne und vermochte es, die nominalen Elemente der Sprache zur Einheit des Satzes zu verbinden, womit sich der Diskurs in sich selbst zusammensetzte. Beim jungen Nietzsche hingegen vermag

209 Siehe OD: 147.

210 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 878.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nichts an der Sprache, die Sphäre der Wörter und der Nervenreize zu verlassen. Wenn man sagt, der Stein sei „hart", dann wird damit keineswegs eine Qualität des Seienden repräsentiert, vielmehr ist damit nichts anderes gesagt, als eine „ganz subjektive Reizung".[211] Die Wörter haben keine *feste* Bedeutung im absoluten und extrakonventionellen Sinne. Sie haben kein Fundament außerhalb der Sprache und außerhalb des Sprechenden, auf das sie sich stützen könnten. Die Festigkeit ihrer Bedeutung ist vielmehr relativ zum Menschenwesen und geht ausschließlich auf Konventionen zurück. An die Stelle der Außenwelt und ihrer Repräsentation tritt also die herdenbildende Konvention, von der ausgehend sich die Bedeutungen stabilisieren und sich Wahrheit bilden kann. Nietzsches Anwendung des Satzes vom Grunde beinhaltet also auch eine *Negation der Theorie des Verbs*.

Die rhetorische Kritik der Repräsentation impliziert auch eine Zurückweisung der klassischen *Theorie der Artikulation*, die zeigte, wie Nomen und Adjektive gleichzeitig die Sprache und die Welt in Elemente einteilte. Zwar war diese Einteilung durch und durch konventionell, woraus sich die Vielfalt der realen und aktuellen Sprachen erklären ließ. Dennoch *gab es* eine Welt, die gleichzeitig mit der Sprache und auf die gleiche Weise und im Rahmen ein und derselben grammatikalischen Funktion einzuteilen war. Zudem erwiesen sich die artikulatorischen Elemente der Sprache über die ursprünglichen Wurzeln *als Repräsentationen* und waren damit auf das Seiende bezogen. Bei Nietzsche hingegen ist die Einteilung der Dinge vollkommen willkürlich und voller anthropomorpher Übertragungen wie etwa die Einteilung in Geschlechter oder die Kennzeichnung eines Wesens wie der Schlange anhand der nominalisierten Aktion des „Sichwindens", die durchaus einem anderen Wesen wie dem Wurm auch zukommt: „Wir theilen die Dinge nach Geschlechtern ein, wir bezeichnen den Baum als männlich, die Pflanze als weiblich: welche willkürlichen Übertragungen! Wie weit hinausgeflogen über den Canon der Gewissheit! Wir reden von einer Schlange: die Bezeichnung trifft nichts als das Sichwinden, könnte also auch dem Wurme zukommen. Welche willkürlichen Abgrenzungen, welche einseitigen Bevorzugungen bald der bald jener Eigenschaft eines Dinges!"[212] Bei Nietzsche ist also die Funktion der Artikulation reine Konvention. Damit gerät die Funktion der Artikulation gleichsam in einen Schwebezustand, ohne dass sie wie im klassischen Zeitalter von der Repräsentation eines Seienden gefestigt werden könnte. Darin liegt eine unausdrückliche *Zurückweisung der Theorie der Artikulation*.

Schließlich beinhaltet Nietzsches rhetorische Erkenntnistheorie auch eine *Negation der klassischen Theorie der Derivation*: „Die verschiedenen Sprachen neben einander gestellt zeigen, dass es bei den Worten nie auf die Wahr-

211 *Ibid.*

212 *Ibid.*: 878f. Diese Beispiele sind alle Gerbers *Die Sprache als Kunst* [Gerber (1871)] entnommen, wie die Konkordanz von Meijers und Stingelin nachweist. Siehe Meijers/Stingelin (1988): 367.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heit, nie auf einen adäquaten Ausdruck ankommt: denn *sonst gäbe es nicht so viele Sprachen*.“[213] Für die Allgemeine Grammatik war die Tatsache, dass so viele Sprachen nebeneinander bestehen und die gleiche Welt bezeichnen konnten, kein Anlass, an der Gültigkeit der Figur der Repräsentation zu zweifeln. Zur Erklärung der Sprachvielfalt diente die Theorie der Derivation, indem sie eine Art historischer Genealogie der aktuellen menschlichen Sprachen zur Verfügung stellte. Diese Genealogie führte alle diese Sprachen, die untereinander verschieden und in ihrer gemeinsamen historischen Gegenwart gleichermaßen gültig waren, auf die ursprünglichen Wurzeln zurück, die ihnen allen zugrunde lagen. So wurden alle diese gegenwärtigen Sprachen über die Wurzeln auf die Repräsentation des Seienden bezogen und fanden darin ihre einzige denkbare Verwandtschaft. Die Wurzeln und ihre anfängliche Leistung einer Doppelung der Repräsentation waren so etwas wie der Schlussstein, den Nietzsches Kritik nun abstoßen muss, um das Gefüge der klassischen Sprachtheorie in sich einstürzen zu lassen. Zur Erklärung der Tatsache der Sprachenvielfalt meldet sich auch da die *Konvention*, die die Stelle der *Repräsentation* einnimmt.

46.4 Der Raum der Übertragung als *Medium* des Vergleichs

1.

Wird Foucaults Archäologie des anthropologistischen Wissens als Hintergrund einer Lektüre der Rhetoriktexte Nietzsches herangezogen, so wird erst der Überschreitungscharakter des darin enthaltenen Diskurses deutlich. Was der archäologische Hintergrund sichtbar macht, ist nämlich, dass Nietzsches Kritik der Repräsentation und die daran geknüpfte Zurückweisung der Allgemeinen Grammatik zur Schwelle der Konstitution der vergleichenden Philologie – und insgesamt des anthropologistischen Wissens – zurückführen. Allerdings löst die Repräsentationskritik Nietzsches nicht denselben archäologischen Vorgang aus, der gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts einsetzte und bei Bopp, Schlegel oder Grimm sichtbar wurde. Sie bewirkt keineswegs, dass sich die Sprache gegenüber dem Sein abdichtet, um daraufhin selbst in ihrem *objektiven* Sein zu erscheinen: als ein philologisch beschreibbares und ins Geflecht historischer Verwandtschaftsbeziehungen eingebettetes *Objekt*.[214] Stattdessen erscheint bei Nietzsche erneut das Verhältnis zwischen Sprache und Sein am Horizont der Reflexion, insofern die Sprache als eine kollektive Einrichtung der fiktionalen (metaphorischen) Produktion erscheint und das Sein als ein Effekt dieser fiktionalen Tätigkeit der Sprache. Das gestattet ihm, erneut einen *allgemeinen* Blick auf die Sprache zu werfen, ohne allerdings zur Allgemeinen Grammatik zurückzukehren, die, wie im vorigen Abschnitt gezeigt wurde, gerade von seiner

213 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 879. (Hervorh. v. Verf.)
214 Siehe Kapitel 8 dieser Arbeit.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fiktionalisierenden Kritik umgestoßen wird. Was Nietzsches *allgemeinem* Blick entgegentritt, ist also weder (1) ein Sprachviereck des Diskurses samt dem daran geknüpften tropologischen Raum (klassisches Zeitalter); noch (2) die Sprache als Objekt einer vergleichenden Philologie (Epoche des Menschen); sondern (3) der *ontologische* Raum (Epoche der Archäologie), in dem die Sprache sich sammelt und ‚Sein' fingiert, im Zuge einer nicht mehr tropologisch begrenzten metaphorischen Tätigkeit. Nietzsches Kritik überschreitet also den epistemischen Rahmen sowohl der Allgemeinen Grammatik als auch der vergleichenden Philologie.

2.

Die eben erwähnte metaphorische Tätigkeit der Sprache besteht in einer grundlosen und unaufhaltsamen Bewegung der Übertragung, die auf die Tatsache zurückgeht, dass es keine im Voraus bestehende und eindeutige Zuordnung zwischen Wort und Bedeutung gibt. Voraussetzung der Übertragung ist also nicht, wie im klassischen Zeitalter, eine ursprüngliche Bedeutung der Wörter, sondern ein *Raum* unbegrenzt vieler möglicher Beziehungen zwischen Wort und Bedeutung. In diesem Raum muss der Sinn der Wörter in ein unaufhörliches Gleiten geraten, so dass ein Diskurs, der wissenschaftlich und alltäglich für eine ‚Gemeinschaft der Sprecher' funktionieren soll, erst auf Grund einer Auswahl und Reduktion dieser ‚ursprünglichen Sinnvielfalt' zustande kommen kann.

Empirisch meldet sich die potentielle Sinnvielfalt an der Wurzel der Sprache anhand der Schaffenskraft „von einzelnen Sprachkünstlern"[215], das heißt: im Erscheinen der *Literatur*, in der einem Wort unterschiedliche, neuartige und ‚unnatürliche' Bedeutungen zukommen können. Im Gegensatz dazu geht die *eigentliche* und als *natürlich* empfundene, ‚nichtrhetorische' Rede aus der konventionsgeleiteten Auswahl und Fixierung des Sinnes hervor. Nietzsches Genealogie der *eigentlichen* Rede verweist, über die Tätigkeit der *einzelnen Sprachkünstler* hinaus, auf den ontologischen Raum des gleitenden Sinnes. Denkbar wäre allerdings eine solche Genealogie nicht, ohne zuvor die Trennlinie zwischen einer *eigentlichen* und einer *unnatürlichen* (figurativen) Rede zu suspendieren. Die entsprechende genealogische Argumentation in Nietzsches Vorlesungsaufzeichnungen setzt mit einer solchen Suspendierung ein: „Eigentlich ist alles Figuration, was man gewöhnliche Rede nennt. Die Sprache wird geschaffen von einzelnen Sprachkünstlern, festgestellt aber dadurch, daß der Geschmack der Vielen eine Auswahl trifft."[216]

Der Raum also, in dem Sprache überhaupt zustande kommen und sich als Tätigkeit der Übertragung entfalten kann, ist ein Raum der prinzipiellen Instabilität des Sinnes: ein Raum der fortgesetzten und unabschließbaren Herausbildung von

215 *Vorlesung*, Nietzsche (1874): 427.
216 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sinndifferenzen, die der Fixierung und Vereindeutigung von Sinn vorausgehen. Diese Bestimmung deckt sich durchaus mit Foucaults Erörterung des Wahnsinns, den er als Raum der „Abwesenheit des Werks“[217] bzw. als Raum des irreduziblen „Sinnrückhalt(s)“[218] bestimmt. Der so gefasste Raum des Wahnsinns ist vom ontologischen Raum der Sprache kaum zu unterscheiden. Wie der Wahnsinn geht auch dieser jedem vernunftgeleiteten, repräsentationalistischen und *eigentlichen* Diskurs voraus, den er zugleich umfasst und durchdringt so dass er als „Matrix einer Sprache“ gelten muss, „die, im strengen Sinne, nichts sagt“[219]. Die Sprache des Wahnsinns, die im Sprachgebrauch des jungen Nietzsche ein *freies Spiel der Metaphern* heißen mag, in dem „neue Uebertragungen, Metaphern, Metonymien“ hingestellt und „die Rubriken und Zellen der Begriffe“ verwirrt werden[220], sagt *nichts*, insofern sie *beliebig viel* sagt. In ihrem ungebändigten Hervorgang aus einem Raum der produktiven Sinndifferenzen und des im Vorfeld jeder Konvention sich beliebig vervielfältigenden Sinnes hat die Sprache des Wahnsinns ihren Ort diesseits jeder Unterscheidung zwischen einer eigentlichen und einer figurativen Rede.

3.

Die Transformation des tropologischen Raumes in den ontologischen Raum der Sprache besteht im Wesentlichen darin, dass die *Repräsentation* durch die *Konvention* ersetzt wird und die klassische *Bezeichnung*, die auf der Repräsentation beruhte, durch die *Übertragung*, die in einem mehr oder weniger kontrollierbaren Gleiten des Sinnes besteht. Im tropologischen Raum vollzieht sich dieses Gleiten nach Maßgabe der Tropen, die von der herkömmlichen, metaphysisch eingefassten Rhetorik als kanonisierte Formen der Abweichung von einer *eigentlichen* Bedeutung katalogisiert worden sind.[221] Es kann sich

217 Siehe, „Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes“, Foucault (1964) *Schriften* I, Nr. 25.

218 *Ibid.*: 547.

219 *Ibid.*

220 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 887.

221 Im Rahmen dieses Exkurses lassen wir die Unterschiede zwischen der antiken Rhetorik und der Rhetorik im klassischen Zeitalter außer Acht, die in einem anderen Untersuchungskontext zweifellos von Gewicht wären. Das liegt am Schwerpunkt dieser Untersuchung, die v. a. den Gegensatz ausarbeiten will zwischen dem tropologischen Raum, in dem das Gleiten des Sinnes präsenzmetaphysisch begrenzt ist, und dem ontologischen Raum der Sprache, in dem das Gleiten des Sinnes das tropologische Maß überschreitet und einen ‚ursprünglichen‘ Status erlangt. Deshalb erscheint es im engen und relativen Kontext dieser Untersuchung als statthaft, die Eigentümlichkeiten des tropologischen Raumes, die von Foucaults Archäologie auf die Regelmäßigkeiten des klassischen Wissens zurückgeführt werden, inhaltlich mit Nietzsches Beispielen zu verbinden, die vornehmlich aus dem Bereich der antiken Rhetorik stammen. Denn die Rhetoriktexte Nietzsches erheben keinerlei Anspruch auf die Originalität einer Neuinterpretation der antiken Rhetorik, sondern bezwecken vielmehr, anhand der Rhetorisierung der eigentlichen Rede, eine Kritik des wissenschaftlichen Wissens in der Epoche des

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beispielsweise *erstens* um ein Gleiten vom Ganzen auf den Teil handeln, so dass der Teil für das Ganze steht, wie wenn man „Welle" statt „Meer" oder „Segel" statt „Schiff" sagt. Das gehört zum Bereich des Tropus *Synekdoche*.[222] Das Gleiten des Sinnes kann *zweitens* aber auch als die Ersetzung der Teile eines bestimmten Bedeutungsganzen durch diejenigen eines anderen stattfinden, was der Tropus der *Metapher* zu tun gestattet. Diese „schafft Wörter nicht neu, sondern deutet sie um. zB bei einem Berg redet sie von Koppe Fuss Rücken Schlünde Hörner Adern."[223] Nach Cicero kann das Gleiten der Metapher in vier möglichen Formen stattfinden: als Übertragung zwischen zwei belebten Dingen, zwischen zwei unbelebten Dingen, von einem unbelebten Ding auf ein belebtes oder schließlich umgekehrt.[224] Nach Aristoteles wiederum geschieht das metaphorische Gleiten „entweder von der Gattung auf die Art, oder von der Art auf die Gattung oder von der Art auf die Art oder nach der Proportion […] Übertragung von der Gattung auf die Art zB. ‚dort ruht mir das Schiff' […], denn im Ankerplatz sein ist eine Art des Ruhens. Von der Art auf die Gattung ‚schon tausende von edlen Thaten hat Odysseus verrichtet […], denn die tausende sind viele u. der Dichter gebraucht hier jenen Ausdruck im Sinne ‚viele'. Von der Art auf die Art ‚mit dem Erze das Leben wegschöpfend' […] u. ‚mit dem unverwüstlichen Erze wegschneidend' […], hier steht wegschneiden für schöpfen, dort schöpfen statt wegschneiden, beides sind Arten des Wegnehmen's. Nach der Proportion, wie das Alter zum Leben, so verhält sich der Abend zum Tage, also kann man den Abend das Alter des Tages nennen u. das Alter den Abend des Lebens."[225] *Drittens* geschieht das Gleiten des Sinnes als Vertauschung zwischen Ursache und Wirkung: gemäß der Figur der *Metonymie* also, die vorliegt, „wenn zB. der Rhetor ‚Schweiß' für ‚Arbeit' sagt, ‚Zunge' statt ‚Sprache'. Wir sagen ‚der Trank ist bitter' statt ‚er erregt in uns eine Empfindung der Art'; ‚der Stein ist hart' als ob hart etwas anderes wäre als ein Urtheil von uns."[226] Und so lassen sich der Reihe nach die von der antiken Rhetorik katalogisierten Tropen vorführen: als Formen, gemäß denen der Sinn zwischen einer eigentlichen und einer abweichenden Bedeutung gleiten darf und kann. Insgesamt, schreibt Nietzsche, drückt „die Sprache […] niemals etwas vollständig aus, sondern hebt nur ein ihr hervorstechend scheinendes Merkmal hervor […] Eine einseitige Wahrnehmung tritt ein für die ganze u. volle Anschauung."[227]

Menschen: Kritik unter anderem auch der Nietzsche geläufigen wissenschaftlichen Philologie.

222 Siehe *Vorlesung*, Nietzsche (1874): 426.
223 *Ibid.*: 427.
224 *Ibid.*: 444.
225 *Ibid.*
226 *Ibid.*: 427.
227 *Ibid.*: 426

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In *Wahrheit und Lüge* dagegen bedeutet „Metapher" im Wesentlichen nicht einen bestimmten Tropus, der das Gleiten des Sinnes auf eine spezifische Weise organisiert, und der abzusetzen wäre gegenüber etwa der Metonymie oder der Synekdoche. „Metapher" hat hier vielmehr eine allgemeine Bedeutung und heißt die Bewegung des Gleitens als solche, auf der alles Rhetorische beruht und die jeder tropologischen Fixierung und Klassifizierung vorausgeht. Der Diskurs der antiken Rhetorik schwankte zwischen diesen zwei Bedeutungen von „Metapher": verstanden einerseits als Übertragung im Allgemeinen, die in einzelne Tropen zu unterteilen ist, und andererseits selbst als einzelner Tropus. In seinen Vorlesungsaufzeichnungen bestimmt Nietzsche den Ausdruck „Metapher" gemäß dieser Bedeutungsschwankung. In Anlehnung an antike Schriftsteller bestimmt er einerseits die Ausdrücke „Metapher" und „Tropus" gleichbedeutend als die allgemeine Bewegung der Übertragung, deren Unterarten die Tropen sind: „Als Bezeichnung für Übertragungen hatten die Griechen zuerst (z. B. Isocrates) μεταφορά, auch nach Aristoteles. Hermagoras sagt, daß bei den Grammatikern noch μεταφορά heiße, was die Rhetoren τρόπος nannten. Bei den Römern ist tropus angenommen, bei Cicero noch translatio immutatio, später auch motus mores modi. Über Zahl und Unterarten der Tropen gab es erbitterte Streitigkeiten: man kam zu 38 u. mehr Arten."[228] Wenig später im gleichen Text behandelt Nietzsche die Metapher als den ersten einer längeren Liste von Tropen: „Die *Metapher* ist ein kürzeres Gleichniß, wie wiederum das Gleichniß als μεταφορά πλεονάζουσα bezeichnet wird."[229]

In *Wahrheit und Lüge* wird die Bedeutung von „Metapher" als *Tropus* auf ihre *allgemeine* Bedeutung als Gleiten des Sinnes übertragen, so dass der Ausdruck „Metapher" nur noch *metaphorisch* verwendet wird. Wenn Nietzsche also die Sprache wesentlich als Metapher kennzeichnet, dann unternimmt er eine im (tropischen Sinne) *metaphorische* Benennung der allgemeinen Bewegung des gleitenden Sinnes als „Metapher". In diesem *übertragenen* und *allgemeinen* Verständnis sprengt die „Metapher", die Nietzsche in Anlehnung an den griechischen Wortsinn von *metapherein* (= „anderswohin tragen") auch *Übertragung* nennt, den formalen Rahmen der herkömmlichen Tropen. Die Doppeldeutigkeit des Ausdrucks „Metapher" wird also *metaphorisch* überwunden, so dass der Ausdruck „Metapher" nur noch als Metapher für alle Übertragungen gilt. Auf der Basis dieses Verfahrens einer „Metapher der Metapher" versucht nun Nietzsche, eine Systematik und Rangordnung der Übertragungen zu entwerfen, wobei es freilich nicht mehr – wie in der herkömmlichen Rhetorik – darum gehen kann, Formen der Abweichung von einer eigentlichen Bedeutung zu bestimmen. Vielmehr handelt es sich um eine Kette diskontinuierlicher Bewegungen des Sinnes, die für das Zustandekommen von Sprache überhaupt konstitutiv sind.

228 *Ibid.*: 443.
229 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4.

Insgesamt verzeichnet Nietzsche drei übereinander gelagerte Übertragungshandlungen. *Erstens* gibt es die Übertragung eines Nervenreizes in ein Bild. Nietzsche nennt das die *erste Metapher*.[230] *Zweitens* wird das Bild in einem Laut „nachgeformt"[231], was eine *zweite Metapher* heißt.[232] Die Ebene der ersten Metapher schließt die *Empfindung* ein, die Ebene der zweiten hingegen den *lautliche Ausdruck der Empfindung*. Sowohl die Empfindung, als auch ihr lautlicher Ausdruck sind aber, wie bereits erwähnt, nicht imstande, Außenwelt adäquat wiederzugeben. Sie scheinen lediglich auf ein *Ding an sich* zu verweisen, das sich einmal als Nervenreiz, ein anderes Mal als Bild und ein drittes Mal als Laut zu zeigen scheint. Allerdings funktioniert diese Verweisungsleistung nur, wenn man *vergisst*, dass eine Übertragung stattgefunden hat, wenn also durch Wiederholung und Gewöhnung der Sprung durch den Zwischenraum zwischen zwei unvereinbaren Sphären in den Hintergrund tritt und vom Effekt der *Repräsentation eines transzendenten Dinges* verdeckt wird. Die genealogische Aufdeckung der tiefen und ‚wesentlichen' Bewegung der Übertragung zeigt, dass für die Sprache das *Ding an sich* nicht schlicht gegeben sein kann. Es gibt nur noch einen Nervenreiz, ein Bild und einen Laut, die je für sich auf ein Ding zu verweisen scheinen. Nietzsche vergleicht den Glauben an einen sprachlichen Dingbezug mit der Erwartung eines tauben Menschen, Klangnachbildungen im Sand entnehmen zu können, was Musik sei: „Wie der Ton als Sandfigur, so nimmt sich das rätselhafte X des Dings an sich einmal als Nervenreiz, dann als Bild, endlich als Laut aus."[233]

Das Ergebnis der ersten zwei Übertragungshandlungen der Bildwerdung und der Lautbildung ist das *Wort* als Benennung einer *individuellen* Wesenheit. Der Übergang von einem Wort in einen Begriff setzt aber eine *dritte* Übertragung voraus: das „Uebersehen des Individuellen und Wirklichen"[234] im Hinblick auf ein Allgemeines. Mit der dritten Übertragung wird der Raum zwischen der Sphäre einzelner Dinge und ihrem allgemeinen Wesen übersprungen, beispielsweise der Raum zwischen einzelnen Blättern und dem *einen Blatt* hinter den Blättern; oder zwischen einzelnen Handlungen und der *qualitas occulta* namens „Ehrlichkeit" hinter verschiedenen „ehrlich" genannten Handlungen: „Wir wissen ja gar nichts von einer wesenhaften Qualität, die die Ehrlichkeit hieße, wohl aber von zahlreichen individualisirten, somit ungleichen Handlungen, die wir durch Weglassen des Ungleichen gleichsetzen und jetzt als ehrliche Handlungen bezeichnen."[235] Die dritte Übertragung, die zur Begriffsbildung führt, erzeugt den Ein-

230 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 879.
231 *Ibid.*
232 *Ibid.*
233 *Ibid.*
234 *Ibid.*: 880.
235 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

druck von Kausalität, der etwa das Blatt als die Ursache der Blätter oder die Ehrlichkeit als Ursache ehrlicher Handlungen präsentiert und zuletzt das Subjekt als Ursache ‚subjektiver' Erscheinungen.[236]

Die Aufdeckung der ersten zwei Übertragungen – *Nervenreiz-Bild*/*Bild-Laut* – zeigt, dass zwei so unvergleichliche und disparate Sphären wie Sinnlichkeit und Sprache auf Metaphern zurückführbar sind. Der Nervenreiz lenkt von sich weg und hin zu etwas ganz anderem: dem Bild. Das Bild wiederum lenkt von sich weg und hin zu etwas ganz anderem: dem Laut. Jedes Mal gerät die Inkompatibilität der zwei Sphären, deren Zwischenraum in der Übertragungshandlung übersprungen wird, aus dem Blick. Jedes Mal ergibt sich ein *Anschein* von Repräsentation, Bezeichnung und Kausalität aus einem *Vergessen*, das seinerseits das Resultat zahlloser Wiederholungen einer langen Gewohnheit darstellt. : „[…] wenn […] dasselbe Bild Millionen mal hervorgebracht und durch viele Menschengeschlechter hindurch vererbt ist, ja zuletzt bei der gesammten Menschheit jedesmal in Folge desselben Anlasses erscheint, so bekommt es endlich für den Menschen dieselbe Bedeutung, als ob es das einzig nothwendige Bild sei und als ob jenes Verhältniss des ursprünglichen Nervenreizes zu dem hergebrachten Bilde ein strenges Causalitätsverhältniss sei; wie ein Traum, ewig wiederholt, durchaus als Wirklichkeit empfunden und beurtheilt werden würde."[237] Im Element dieses Vergessens vollzieht sich also – „unbewusst und nach hundertjährigen Gewöhnungen"[238] – der Sieg der Lüge *als* Wahrheit. Die Repräsentation und die Bezeichnung, die im klassischen Zeitalter epistemisch ursprüngliche Tatsachen waren, sind jetzt nur noch Effekte eines Vergessens und einer Gewohnheit.

---

236 Die Begriffsbildung beruht also auf einem Vorgang des Übersehens, der als die Gleichsetzung des Ungleichen funktioniert. Jahre später, im Zusammenhang seiner Überlegungen zur Ewigen Wiederkehr, wird Nietzsche vermuten, dass es das Gleiche nur im Modus der Wiederkehr geben kann. Dagegen gibt es innerhalb einer einzelnen „Gesammtlage der Kräfte" nur noch das Verschiedene, wobei er wieder einmal das botanische Beispiel der *Blätter* verwendet: „Ob es in Einer Gesammtlage etwas Gleiches geben kann, z. B. *zwei Blätter*? Ich zweifle: es würde voraussetzen, daß sie eine absolut gleiche Entstehung hätten, und damit hätten wir *anzunehmen*, daß *bis in alle Ewigkeit zurück* etwas Gleiches bestanden habe, trotz aller Gesammtlagen-Veränderungen und Schaffung neuer Eigenschaften – eine unmögliche Annahme!" [Nietzsche (KSA), Bd. 9 (Frühjahr-Herbst 1881), 11 [202]: 523.] Das prinzipiell Ungleiche innerhalb einer Weltlage lässt sich also – um mit dem jungen Nietzsche zu sprechen – erst anhand der metaphorischen Übertragung, das heißt, des Übersehens und Vergessens, gleich setzen. Hinter allen Erscheinungen der Gleichheit muss man also nach Nietzsche *Praktiken der Gleichmachung* sehen. Siehe auch Anm. 159 dieses Exkurses.

237 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 884.

238 *Ibid.*: 881.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.

Damit kommt es zur berühmten Definition von Wahrheit: „Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.“[239]

An dieser Definition ist die Logik der Transformation des tropologischen Raumes in den ontologischen Raum zu erkennen. An die Stelle der Zeichenbeziehung treten die Beziehungen der Übertragung: Metaphern oder Metonymien. Diese sind menschliche Relationen, die „poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt“ und dann kanonisiert wurden. Das heißt, die Prozedur der Wahrheitsproduktion besteht aus vier Schritten: (1) Es tauchen ‚menschliche‘ Relationen auf, deren Pole erst nach Etablierung eines Wahrheitsregimes als Subjekt und Objekt erscheinen können. (2) Diese Relationen werden rhetorisch-poetisch gesteigert, übertragen und geschmückt. (3) Diese gesteigerten, übertragenen und geschmückten Relationen werden kanonisiert und verbindlich gemacht. (4) Schließlich wird der gesamte Vorgang vergessen. Die im ersten Schritt aufgetauchten menschlichen Relationen werden im zweiten Schritt rhetorisch gesteigert, das heißt, bestimmten der Sprache eigenen rhetorischen Relationen angeglichen und damit wiederholbar gemacht und anschließend übertragen, das heißt, nach dem Überspringen des Zwischenraums der Sphären in einer anderen Sphäre reproduziert. Im dritten Schritt wird die derart eingeführte figurative Ordnung der Welt kanonisiert und in einem vierten Schritt schließlich gerät diese Metaphorisierung und Kanonisierung der Wahrnehmung und Erkenntnis in Vergessenheit.

Die vier Schritte dieses viergliedrigen Vorgangs stellen die Umkehrung des klassischen Verhältnisses zwischen der Rhetorik und der Grammatik dar: nämlich der Ableitung der Metaphern aus den wahren Namen.[240] Hier wird vielmehr die Wahrheit und die wahren Namen, genauer, das Gefühl von Wahrheit, damit auch Haltungen wie Ehrwürdigkeit usw., aus den Metaphern hergeleitet. Es handelt sich also um eine Umkehrung der im Kapitel 5 Abschnitt 11 vorgestellten Deduktion des Diskurses aus der Wahrheit der Repräsentation. Es geht um die *genealogische* Aufdeckung einer impliziten Deduktion der Wahrheit aus den Metaphern.

239 *Ibid.*: 880.

240 Siehe Kap. 5 dieser Arbeit.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6.

Diese Herleitung nimmt die Form einer spezifisch genealogischen Argumentation, allerdings ohne das Unterholz jener materialreichen Diskursanalysen, die man mittlerweile von Foucault her gewohnt ist.

Gemäß der genealogischen Perspektive ist die Wissenschaft unter der Optik der Kunst und die Kunst unter derjenigen des Lebens zu behandeln.[241] Da die begriffliche Abstraktion die Kunst, d.h. den Einsatz von Metaphern voraussetzt, ist sie, ebenso wie die Kunst, unter der Optik des Lebens zu bestimmen, das heißt, unter Berücksichtigung ihrer Funktion zur Erhaltung und Steigerung des Lebens. Denn auch als *vernünftiges* Wesen folgt der Mensch sozusagen den ‚Einflüsterungen' des Lebens, selbst wenn er sich mit Hilfe der Vernunft dagegen wehrt. Stellt man aber das Handeln „unter die Herrschaft der Abstractionen"[242], so ergibt sich daraus eine Art stoischer Distanz gegenüber der Ereignishaftigkeit der Anschauungen: „Er leidet es nicht mehr, durch die plötzlichen Eindrücke, durch die Anschauungen fortgerissen zu werden, er verallgemeinert alle diese Eindrücke erst zu entfärbteren, kühleren Begriffen, um an sie das Fahrzeug seines Lebens und Handelns anzuknüpfen."[243] Später wird Nietzsche im Rahmen des gleichen Gedankengangs die Wissenschaft als Moral und Glaube[244], die Logik als regulative Fiktion[245] und den Satz des Widerspruchs als Imperativ[246] ‚entlarven'.

Der Weg, der von einer Anschauung bzw. einem Bild über die Laute zu einem Begriff führt, beruht, wie gesagt, auf dem Doppelvorgang der Kanonisierung und des Vergessens. „Alles, was den Menschen gegen das Thier abhebt, hängt von dieser Fähigkeit ab, die anschaulichen Metaphern zu verflüchtigen, also ein Bild in einen Begriff aufzulösen."[247] Die Begriffe aber sind nichts anderes als Metaphern, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind. Alles, was den Menschen als vernunftbegabtes Tier ausmacht, ist also von einem *Vergessen* herzuleiten: einem für den wissenschaftlichen Diskurs

241 Siehe das Vorwort des späten Nietzsche zu *Geburt der Tragödie* unter dem Titel „Versuch einer Selbstkritik". Nietzsche (1872): 14.

242 *Ibid.*: 881.

243 *Ibid.*

244 Siehe den Abschnitt „Inwiefern auch wir noch fromm sind" in *Die fröhliche Wissenschaft*, Nietzsche (1882): 574.

245 *Ibid.* Siehe auch Nietzsche (KSA), Bd. 6:181; Bd. 11, 34[249]: 505; Bd. 11, 40[12]: 633.

246 Siehe Nietzsche (KSA), Bd. 12, 9[97]: 389f.

247 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 881. Diese Aussage unterscheidet sich in einem wesentlichen Aspekt von der bereits erwähnten Feststellung Gerbers, dass das bloße Sprechvermögen und das damit verknüpfte *Fürsich* die Menschen vom Tier abhebt. [Gerber (1871): 124.] Bei Nietzsche ist das, was den Menschen vom Tier unterscheidet, weder das Bewusstsein, noch das Sprechvermögen, sondern ein Typ von Vergesslichkeit, der für den begriffssprachlichen Diskurs geradezu konstitutiv ist.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

konstitutiven Vergessen der anfänglichen Metapherbildung. Dieser Stellenwert des Vergessens bei der Konstitution der menschlichen Rationalität scheint im Gegensatz zu stehen zur Rolle des Vergessens bei der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier in *Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, wo der Mensch im Unterschied zum übrigen Getier als das *nicht vergessende* Tier gilt. Diese zwei scheinbar konträren Überlegungen des jungen Nietzsche lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Während der Mensch als *geschichtliches* Wesen am Vergangenen hängt und nicht vergessen kann, so wie Tiere es tun, und ein solches tierisches Vergessen nicht einmal zu lernen vermag[248], ist er als *diskursives* Wesen – das heißt, als wahrheitsfähiges Wesen – von einem anders gearteten, spezifisch menschlichen Vergessen konstituiert.[249] Diese Bestimmung des Menschen ergibt sich aus dem Einsatz des genealogischen Verfahrens. Dabei ist allerdings zu beachten, dass Nietzsches Herleitung der Begriffe von den anfänglichen Metaphern den Vorgang des Vergessens umkehrt und damit auf so etwas wie eine *genealogische Aufklärung* hinausläuft.

Zwei Momente enthält also das genealogische Verfahren: (1) die Herleitung der Begriffe von den anfänglichen Metaphern und (2) die Freilegung jenes tiefen Vergessens, infolge dessen die Metaphern für eine wissenschaftliche Kultur unsichtbar werden. Es liegt auf der Hand, dass erst eine Genealogie der Begriffe in der Lage ist, den *wirklichen* Unterschied zwischen den Begriffen und den anfänglichen Metaphern sichtbar zu machen. Dies ist in erster Linie nicht als ein Unterschied des *Wesens* bestimmbar, etwa indem die Begriffe als *erstarrte Metaphern* gekennzeichnet werden, sondern als ein Unterschied der *Wirkung*. Denn: Im Unterschied zu den Metaphern haben die begrifflichen Schemata eine *gesellschaftsbildende* Wirkung, insofern unter ihnen jene *hierarchischen* Strukturen – und damit auch Machteffekte – anzutreffen sind, die später in den gesellschaftlichen Rangordnungen spürbar werden: „[…] im Bereich jener Schemata nämlich ist etwas möglich, was niemals unter den anschaulichen ersten Eindrücken gelingen möchte: eine pyramidale Ordnung nach Kasten und Graden aufzubauen, eine neue Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen, Gränzbestimmungen zu schaffen, die nun der anderen anschaulichen Welt der ersten Eindrücke gegenübertritt, als das Festere, Allgemeinere, Bekanntere, Menschlichere und daher als das Regulirende und Imperativische.“ Was also im Bereich der begrifflichen Schemata stattfindet, ist eine anfängliche Einrichtung von *Rangordnung*.[250]

248 Nietzsche (1874a): 248.

249 Allein vermittels einer solchen Betonung des Vergessens – gleichsam als Gegenkraft zum Selbstbewusstsein – entfernen sich Nietzsches Überlegungen zu Sprache und Rhetorik von der sprachkritischen Bahn Gerbers.

250 Beim späten Nietzsche taucht die Unterscheidung zwischen Begriff und Metapher auf einem komplexeren Niveau auf: Die wissenschaftlichen Begriffe und die unter ihnen waltende Logik werden einer Unterart der Fiktion zugeschlagen, deren

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mit dem *Begriff* hält also die Macht Einzug in das Reich der Anschauungen und der anfänglichen Metaphern. Das heißt genauer, dass an der Wurzel begrifflicher Erkenntnis nicht nur die Metapher am Werk ist, sondern darüber hinaus der Einsatz von Macht. Denn der Vorgang der Erstarrung der Metaphern in begriffliche Wahrheit beinhaltet erstens die kanonisierende Hervorhebung bestimmter Metaphern und zweitens das Vergessen dieser Kanonisierung. Insgesamt erscheinen das Auftauchen von Metaphern und ihre Verwandlung in Begriffe als ein Akt der Bändigung der Anschauung, der auf drei Momenten beruht: (1) das Gleichmachen des Nichtgleichen (Metapher), (2) das Nichtgleichmachen der Metaphern unter einander (Kanonisierung und Hervorhebung bestimmter Metaphern) und (3) die anschließende Erstellung einer Rangordnung unter dem Nichtgleichgemachten (begriffliche Ordnung).

7.

Metapher heißt das Gleichmachen des Nichtgleichen oder das Überspringen des Zwischenraums inkompatibler Sphären. Auch in der kartesischen Metaphysik vermag das Denken von der Sphäre des *res cogitans* auf die von dieser wesentlich verschiedenen Sphäre des *res extensa* zu springen. Dazu bedient sich das Denken der Figur der Repräsentation. Dennoch scheint dieser Sprung, unter Voraussetzung des ontologischen Gottesbeweises, die Wahrheitsfähigkeit der Erkenntnis nicht zu beeinträchtigen. Die Diskontinuität zwischen den zwei Sphären wird ontotheologisch überbrückt und vom Diskurs aufgehoben, allgemeiner: vom Zeichen als *Medium des Vergleiches*. Bei Nietzsche dagegen klafft der Unterschied an der Wurzel von Sprache überhaupt, als ein zweifacher Bruch innerhalb eines neurodiskursiven Gesamtbereichs: (1) als der Bruch zwischen einem Nervenreiz und dem Sichtbaren eines Bildes und (2) als der Bruch zwischen dem Sichtbaren eines Bildes und dem Hörbaren bzw. Sagbaren eines Lautes. Die Sprache stellt uns keine Wesenheiten, sondern nur Differenzen zur Verfügung: „Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als *Metaphern der Dinge*, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen.“[251]

Die Metapher ‚verbindet‘ also zwei Sphären, zwischen denen keine dritte Sphäre als vermittelnde Instanz und als positives Medium besteht. Deshalb haftet der Übertragung, die so etwas wie eine *fiktionale Vermittlung* von zwei inkompatiblen Sphären leistet, eine irreduzible Kontingenz an: „[…] hätten wir noch, jeder für sich eine verschiedenartige Sinnesempfindung, könnten wir selbst nur bald als Vogel, bald als Wurm, bald als Pflanze percipiren, oder sähe der eine von uns denselben Reiz als roth, der andere als blau, hörte ein Dritter

Quelle im Allgemeinen die Metaphern sind. Damit können, wie bereits gesagt, die Begriffe und ihre Ordnung zu *regulativen Fiktionen* und der Satz des Widerspruchs zum *Imperativ* erklärt werden.

251 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 879. (Hervorh. v. Verf.)

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihn sogar als Ton, so würde niemand von einer solchen Gesetzmässigkeit der Natur reden, sondern sie nur als ein höchst subjectives Gebilde begreifen.“[252] Die Kontingenz der Erkenntnis ist zurückzuführen auf den synästhetischen Zwischenraum zwischen einem Nervenreiz und einem visuellen Eindruck; und zwischen diesem und einem akustischen Eindruck. Diese unüberbrückbaren Zwischenräume, von denen die Sinnlichkeit gleichsam durchlöchert ist, ermöglichen das unaufhörliche Gleiten des Sinnes, denn, wie an der eben zitierten Stelle behauptet wird: einem und ‚demselben‘ Nervenreiz kann eine ‚bestimmte‘ Farbe oder auch eine ‚andere‘, oder gar etwas völlig ‚anderes‘ wie ein Ton ‚entsprechen‘.

Insgesamt also herrscht zwischen den Sphären des Subjekts und des Objekts ein Abgrund der Inkompatibilität, den nur eine Übertragung überspringen kann, wofür Nietzsche, mit der Doppeldeutigkeit des Ausdrucks ‚Übertragung‘ spielend, das Bild der Übersetzung zwischen zwei Sprachen verwendet: „[…] zwischen zwei absolut verschiedenen Sphären wie zwischen Subjekt und Objekt giebt es keine Causalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck, sondern höchstens ein *ästhetisches* Verhalten, ich meine eine andeutende Uebertragung, eine nachstammelnde Uebersetzung in eine ganz fremde Sprache.“[253] In der Abwesenheit Gottes – die bereits diesen frühen Überlegungen Nietzsches eingeschrieben zu sein scheint, ohne dass sie, wie später in *Die fröhliche Wissenschaft* oder *Also sprach Zarathustra*, zum Inhalt der expliziten Diagnose vom „Tod Gottes“ geronnen wäre – erscheinen Subjekt und Objekt als absolut verschiedene Sphären, zwischen denen es mangels eines transzendenten Mittlers keine Vermittlung geben kann, so dass auf den Tod Gottes eine Ästhetisierung, genauer, Fiktionalisierung der Erkenntnis folgen muss. Die Begriffe erweisen sich als Schein, und was ihnen zu Grunde liegt, ist nicht etwa die grundlegende Instanz einer ‚Realität‘, sondern erneut Schein: der Schein der Bilder. Der Begriff ist im Innersten ein Bild, das heißt das Gleichmachen des Ungleichen. In der Abwesenheit Gottes aber wird alles in der Welt zum Ungleichen. Es gibt keine Identitäten mehr, die vielmehr erst mit Hilfe der Metaphern und Bilder herzustellen sind.

Nietzsche stellt also eine ‚grundlegende‘ (dionysische) Diskontinuität zwischen den unterschiedenen Sphären der Sinnlichkeit fest, so dass er dem (apollinischen) Ausdruck ‚Erscheinung‘ mit Skepsis begegnet, insofern eine Erscheinung etwas von einem erscheinenden Ding zu verraten scheint: „Das Wort Erscheinung enthält viele Verführungen, weshalb ich es möglichst vermeide: denn es ist nicht wahr, dass das Wesen der Dinge in der empirischen Welt erscheint.“[254] In der Abwesenheit Gottes, genauer, des göttlichen Mittlers zeigen sich die Dinge in ihrem unversöhnlichen Unterschied, so dass nicht mehr von

252 *Ibid.*: 885.
253 *Ibid.*: 884.
254 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vermittlung und Erscheinung die Rede sein kann, sondern von Differenz und Übertragung, letztlich vom ontologischen Raum der Sprache, den das Verschwinden Gottes gleichsam freilegt. Und wenn Nietzsche für die Übertragung zwischen den Sphären des Subjekts und des Objekts doch noch die Notwendigkeit eines Mittlers feststellt –„einer frei dichtenden und frei erfindenden *Mittel-Sphäre* und *Mittelkraft*“[255] – und wenn er diese gleichsam an die Stelle Gottes getretene Mittelkraft als „künstlerisch schaffendes Subjekt“[256] bezeichnet, dann hat das wenig zu tun mit überhistorischen apriorischen Regeln der Erkenntnisproduktion oder gar mit dem subjektphilosophischen ‚Selbstbewusstsein‘. Denn: Der Zweifel an der Identität der Dinge, an ihrer Vorgegebenheit und nichtproduzierten Dinglichkeit, führt gerade zur Destabilisierung des Selbstbewusstseins und lässt an dessen Stelle das „künstlerisch schaffende Subjekt“ spürbar werden.[257] Mit der Mittelkraft und -Sphäre ist also keineswegs eine im Voraus gegebene transzendentale Instanz gemeint, sondern eher jener Gesamtzusammenhang aus Differenzen und Inkompatibilitäten, die von den Übertragungen übersprungen werden. Dieser Zusammenhang aus Differenzen, den Nietzsche in gut kantischer Manier ein „künstlerisches Subjekt“ nennt, ist tatsächlich der ontologische Raum der Sprache, dem in einem postanthropologistischen Wissenszusammenhang die Rolle einer Mittelsphäre oder eines *Mediums des Vergleichs* zukommt.[258]

Erst diese Bestimmung des ontologischen Raumes als Medium und Mittelsphäre offenbart den eigentümlichen Mischcharakter dieses Raumes. Als Gesamtzusammenhang aller synästhetischen Zwischenräume erscheint er als ein diskontinuierlicher Zusammenhang unterschiedlicher Orte, oder, in Foucaults Terminologie, als *Heterotopie*, in der sich die Räume des Leibes und der Metapher durchdringen. Denn der genealogische Blick entdeckt an der Wurzel der Begriffe den Ort der (leibbedingten) Sinnesempfindung, an dem gerade die Metapher ihren Einsatz findet. Das heißt aber, dass die Übertragung nicht nur auf der Ebene der Wörter und Begriffe stattfindet, sondern auch auf derjenigen des Leibes, insofern sie den Raum der Diskontinuität zwischen einem *fühlbaren* Nervenreiz und einem *sichtbaren* Bild voraussetzt. Deshalb beruht das der begrifflichen Wahrheit vorgängige *figurative* Gleiten des Sinnes auf dem *synästhetischen* Gleiten zwischen einem Nervenreiz und dem diesem ‚entsprechenden‘ Bild. Das gemeinsame Element, in dem der Diskurs und die Wahrnehmung stattfinden

255 *Ibid.* (Hervorh. v. Verf.)

256 *Ibid.*: 883.

257 Siehe *ibid.*: 883 f.: „[…] wenn er [der Mensch] einen Augenblick nur aus den Gefängniswänden dieses Glaubens heraus könnte, so wäre es sofort mit seinem ‚Selbstbewusstsein‘ vorbei.“

258 Es wäre im Rahmen einer anderen Arbeit zu zeigen, inwiefern sich dieses Medium bei unterschiedlichen Vertretern des postanthropologistischen Wissens wie Derrida, Deleuze oder Lyotard unter unterschiedlichen Titeln als Voraussetzung des Denkens meldet: als *différance*, *Differenz an sich* oder als *Widerstreit*.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

können, ist das *Gleiten* selbst, einmal das synästhetische, einmal das rhetorische. Leib und Metapher sind im ontologischen Raum der Sprache miteinander ‚wesentlich' verschränkt.

8.

Inmitten einer wissenschaftlichen Kultur, deren Herkunft solcherart ‚freigelegt' wird, kommt der Kunst die Rolle eines Störenfrieds zu, der mit Vergnügen die begrifflichen Kategorien durcheinander wirft und an das anfängliche Vergessen der Metaphern *erinnert*. Damit verfolgt die Kunst das gleiche Ziel wie die rudimentäre Genealogie der Wahrheit, die in *Wahrheit und Lüge* vorgelegt wird und die sich auf Nietzsches weiterem Denkweg zu einer Genealogie von Wissenschaft und Moral ausweitet. Die Kunst bricht in die Sphäre der Wissenschaft herein als eine karnevaleske Praxis der Freiheit: „Der Intellekt, jener Meister der Verstellung, ist so lange frei, und seinem sonstigen Sklavendienste enthoben, als er täuschen kann, ohne zu *schaden* und feiert dann seine Saturnalien; nie ist er üppiger, reicher, stolzer, gewandter und verwegener. Mit schöpferischem Behagen wirft er die Metaphern durcheinander und verrückt die Gränzsteine der Abstraktion, so dass er z. B. den Strom als den beweglichen Weg bezeichnet, der den Menschen trägt, dorthin, wohin er sonst geht. Jetzt hat er das Zeichen der Dienstbarkeit von sich geworfen: sonst mit trübsinniger Geschäftigkeit bemüht, einem armen Individuum, dem es nach Dasein gelüstet, den Weg und die Werkzeuge zu zeigen und wie ein Diener für seinen Herrn auf Raub und Beute ausziehend ist er jetzt zum Herrn geworden und darf den Ausdruck der Bedürftigkeit aus seinen Mienen wegwischen."

Grundlage der künstlerischen Übertretung der begrifflichen Ordnung ist also die Freiheit des Intellekts. Diese Freiheit ist keine andere als jene *Freiheit von der Repräsentation*, die uns Foucaults Archäologie als Kennzeichen des *literarischen Gegendiskurses* sehen lehrt. Ebenso wie das „wilde und beherrschende Sein der Wörter"[259] im literarischen Sprechen signalisiert die Herrschaft der Metapher in den diskursiven „Saturnalien" der Kunst eine Umkehrung des klassischen Verhältnisses zwischen den Tropen und den Begriffen. Für das klassische Wissen sind die Tropen geregelte Abweichungen von den wahren Namen und als solche von den Begriffen abhängig. Die Begriffe ihrerseits lassen sich von der Repräsentation herleiten, weshalb die Begriffsbildung als Gegenstand einer grammatikalischen Theorie der Artikulation zu behandeln ist. In Nietzsches künstlerischen Saturnalien dagegen erscheinen die Begriffe im Augenblick ihrer karnevalesken Verabschiedung als spezifische Erstarrungszustände der unbeendbaren Bewegung der Übertragung. Von ihrer Parallelbahn her bewirkt die Kunst, dass jene transzendentale Kritik, die aus der Trübung der Repräsentation erfolgte und anhand einer Grenzziehung den Bereich allen wahrheitsfähigen Gebrauchs der Begriffe zu isolieren suchte, umgestoßen wird

259 OD: 365.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und in einen Rausch der poetischen Übertretung und der „Verrückung der Gränzsteine“ übergeht.

Damit ergibt sich das Gesamtbild einer zwischen Wissenschaft und Kunst zerrissenen Erkenntniskultur, die durchaus dem archäologischen Bild der anthropologistischen Zerstreuung des Diskurses entspricht. Nietzsche schildert diese Zerrissenheit als die Unvereinbarkeit von zwei unterschiedlichen Haltungen: „Es giebt Zeitalter, in denen der vernünftige Mensch und der intuitive Mensch neben einander stehen, der eine in Angst vor der Intuition, der andere mit Hohn über die Abstraction; der letztere eben so unvernünftig, als der erstere unkünstlerisch ist. Beide begehren über das Leben zu herrschen: dieser, indem er durch Vorsorge, Klugheit, Regelmässigkeit den hauptsächlichsten Nöthen zu begegnen weiss, jener indem er als ein ‚überfroher Held‘ jene Nöthe nicht sieht und nur das zum Schein und zur Schönheit verstellte Leben als real nimmt. […] Während der von Begriffen und Abstractionen geleitete Mensch durch diese das Unglück nur abwehrt, ohne selbst aus den Abstractionen sich Glück zu erzwingen, während er nach möglichster Freiheit von Schmerzen trachtet, erntet der intuitive Mensch, inmitten einer Kultur stehend, bereits von seinen Intuitionen, ausser der Abwehr des Uebels eine fortwährend einströmende Erhellung, Aufheiterung, Erlösung. Freilich leidet er heftiger, *wenn* er leidet; ja er leidet auch öfter, weil er aus der Erfahrung nicht zu lernen versteht und immer wieder in dieselbe Grube fällt, in die er einmal gefallen. Im Leide ist er dann ebenso unvernünftig wie im Glück, er schreit laut und hat keinen Trost.“[260]

Die Zerrissenheit der Nietzsche zeitgenössischen Moderne lässt sich also erst durch eine ‚letzte‘, entscheidende „Verrückung der Gränzsteine“ überwinden. Diese letzte Verrückung wird von der Genealogie unternommen. Sie besteht in der Suspendierung der Grenzmarke zwischen Wahrheit und Lüge und lässt den ontologischen Raum der Sprache auftauchen als einen Raum der Differenzen, in dem die Spaltlinie zwischen Wahrheit und Lüge bzw. zwischen Wissenschaft und Kunst, sowie die Streulinien zwischen den anthropologistisch inkompatiblen Seinsweisen der Sprache komplexere Formen annehmen. Die genealogische Verschiebung, die die Grenze zwischen Wahrheit und Lüge in eine anders geartete Grenzziehung zwischen den zwei genannten Haltungen und Perspektiven des rationalen und des künstlerischen Menschen übergehen lässt, zeitigt den Effekt einer *Fiktionalisierung des Wissens*, die vom jungen Nietzsche – vor dem Hintergrund seiner philologischen und kulturwissenschaftlichen Untersuchungen des tragischen Griechentums – als eine Re-Mythisierung der modernen Kultur geschildert wird: „Wo einmal der intuitive Mensch, etwa wie im älteren Griechenland seine Waffen gewaltiger und siegreicher führt, als sein Widerspiel, kann sich günstigen Falls eine Kultur gestalten, und die Herrschaft der Kunst über das Leben sich gründen; jene Verstellung, jenes Verläugnen der Bedürftigkeit, jener Glanz der metaphori-

260 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 889-90.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Anschauungen und überhaupt jene Unmittelbarkeit der Täuschung begleitet alle Aeusserungen eines solchen Lebens. Weder das Haus, noch der Schritt, noch die Kleidung, noch der thönerne Krug verrathen, dass die Nothdurft sie erfand; es scheint so als ob in ihnen allen ein erhabenes Glück und eine olympische Wolkenlosigkeit und gleichsam ein Spielen mit dem Ernste ausgesprochen werden sollte."[261]

261 *Ibid.*: 889.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Allerdings kann ein kleiner aber entscheidender Wechsel der Perspektive dazu führen, dass der Endpunkt dieses Geschehens – die ontologische Zerstreuung der Sprache – in einem völlig anderen Licht erscheint. Sieht man nämlich vom *Wesen* der Sprache ab, das im klassischen Zeitalter einheitlich als die Doppelung der Repräsentation im Element der Zeit erscheint und sich in der Epoche des Menschen vierfach zerstreut; und richtet man die Aufmerksamkeit auf die *Zwischenräume* dieser fragmentierten Sprache, so bekommt man anstelle ihrer Streumomente einen neuartigen Gegenstand in den Blick: den *Streuraum* selbst, der, als Gesamtzusammenhang aller Zwischenräume, nichts anderes ist als der *ontologischen Raum der Sprache*, den wir im letzten Kapitel beim frühen Nietzsche auftauchen sahen. Es handelt sich bei diesem Raum genau um den Raum, den Foucault in *Ordnung der Dinge* als den Raum der Sammlung der Sprache beschwört[1] und den er als den sich entfaltenden positiven Raum in der Leere des verschwundenen Menschen kennzeichnet, der durch Nietzsches philologische Kritik sichtbar wird[2]: „In der heutigen Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken. Diese Leere stellt kein Manko dar, sie schreibt keine auszufüllende Lücke vor. Sie ist nichts mehr und nichts weniger als die Entfaltung eines Raumes, in dem es schließlich möglich ist, zu denken.“[3]

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

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

1 OD: 371. Siehe das Eingangszitat des vierten Teils dieser Arbeit.
2 Diese „philologische Kritik“ des jungen Nietzsche, die den ontologischen Raum der Sprache sichtbar macht, bildete den Gegenstand des letzten Kapitels.
3 OD: 412.
4 AW: 161. (Hervorh. v. Verf.)

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

48. *Nichtpositive Affirmation* und Epochenbruch

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

5 OD: 371.
6 Siehe Kapitel 16 dieser Arbeit.
7 „Vorrede zur Überschreitung“, Foucault (1963), *Schriften I*, Nr. 13; VÜ.
8 VÜ: 38. (Hervorh. v. Verf.) Wir zitieren in diesem und dem folgenden Kapitel nicht aus der neueren Übersetzung (*Schriften I*, Nr. 34), sondern ausschließlich aus der älteren Übersetzung von Walter Seitter, in der Lateinismen wie „Affirmation“, „Definition“, „Kontestation“ – um die wichtigsten zu nennen – nicht eingedeutscht werden, als „Bejahung“, „Bestimmung“ oder „Bestreitung“. Das hat den Vorteil der Wahrung einer vertrauten und wieder erkennbaren terminologischen Kohärenz, so wie dies auch im französischen Original gegeben ist.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schrift Kants[9] bestimmt Foucault die Überschreitung als einen Akt der *nichtpositiven Affirmation*.[10]

Einem solchen Akt und der daran gekoppelten Wendung des Blicks sind wir im Verlauf der vorliegenden *réécriture* bereits zweimal begegnet: einmal an der Schwelle zwischen der Renaissance und dem klassischen Zeitalter, namentlich in den *Regulae* von Descartes[11]; und einmal an der Schwelle zwischen dem klassischen Zeitalter und der Epoche des Menschen, in Kants transzendentalkritischer Reflexion.[12] Zuletzt geht der Archäologische Zirkel selbst aus einer nichtpositiven Affirmation des Verschwindens des Menschen hervor, wie im Folgenden ausgeführt wird.

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

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

9 Kant (1763).
10 VÜ: 38.
11 Siehe Kapitel 3 und 4 dieser Arbeit.
12 Siehe die Einleitungen zu den Kapiteln 5 und 6 dieser Arbeit.
13 Siehe Kap. 4 dieser Arbeit.
14 Siehe OD: 299.
15 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

16 Siehe Kapitel 15 dieser Arbeit.
17 Genaueres darüber weiter unten im Kapitel 15 Abschnitt 50.
18 AW: 29.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

19 Siehe VÜ: 38.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kapitel 15: *Exkurs. Der Rückgriff auf Kant und die nichtpositive Affirmation*

49. Die zwei Negationen beim frühen Kant

In „Vorrede zur Überschreitung" präsentiert Foucault die *nichtpositive Affirmation* als eine Entdeckung der „zeitgenössischen Philosophie", implizit also als eine Entdeckung der „Philosophie" Nietzsches, Batailles, Blanchots und nicht zuletzt der Archäologie selbst. Dieser Entdeckung ist das Potential einer „Verschiebung", das heißt, eines epistemischen Bruchs zuzuerkennen. Dabei mag ein solcher Bruch allerdings bereits mit einer vorkritischen Unterscheidung Kants eingesetzt haben: „Vielleicht hat die zeitgenössische Philosophie mit der Entdeckung der Möglichkeit einer nicht positiven Affirmation eine Verschiebung eingeleitet, die bisher nur in der Kantischen Unterscheidung zwischen dem *nihil negativum* und dem *nihil privativum* ein Äquivalent hatte – welche Unterscheidung bekanntlich das kritische Denken in Gang gebracht hat."[1] Die Kantische Unterscheidung macht zuallererst die Denkfigur der Überschreitung sichtbar, die keineswegs als eine bloß „logische" Negation der Grenze im Sinne von Kants *nihil negativum* anzusehen ist, da ihr Vorkommen nicht die bloße Abwesenheit (*absentia*) von Grenze impliziert. Anders gesprochen: Die begriffliche Verknüpfung zwischen der Grenze und ihrer Überschreitung ergibt keinen logischen *Widerspruch* im Sinne eines kontradiktorischen Gegensatzes. Vielmehr bildet die Überschreitung eine „reale Entgegensetzung" der Grenze im Sinne des *nihil privativum*: als die *positive* Gegentendenz der Beraubung (*privatio*) der Grenze und der Bejahung des Unbegrenzten. Darin ähnelt der Begriff der Überschreitung dem Begriff der *negativen Größen* in der Arithmetik, die ja auch nicht die bloße Abwesenheit der positiven Größen anzeigen, sondern sich diesen *real* entgegensetzen, so dass ihnen dennoch das Positive der *Größe überhaupt* zukommt.

In seiner kleinen vorkritischen Abhandlung, *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*[2], führt Kant – fast zwei Jahrzehnte vor der *Kritik der reinen Vernunft* – eine Reihe von Beispielen solcher Entgegen-

1 VÜ: 38.

2 Kant (1763a). Ich bedanke mich an dieser Stelle bei Ulrich Kaiser für den Hinweis auf das Problem der Realrepugnanz bei Kant. Siehe Kaiser (1997).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

setzungen vor, die er auch als „Realrepugnanz“ oder „wahre Entgegensetzung“ kennzeichnet. Die Ruhe kann zum Beispiel entweder eine „logische Negation“ von Bewegung und damit die bloße Abwesenheit von Bewegkraft bedeuten, oder die Summe einer Bewegung und einer Gegenbewegung: „Ruhe ist in einen [Akad.-Ausg.: ‚in einem‘] Körper entweder bloß ein Mangel, d. i. eine Verneinung der Bewegung, in so ferne keine Bewegkraft da ist; oder eine Beraubung, in so ferne wohl Bewegkraft anzutreffen, aber die Folge, nämlich die Bewegung, durch eine entgegengesetzte Kraft aufgehoben wird.“[3] Das Gegenteil der Bewegung ist also entweder ihre logische Negation, die ihr bloßes Nichtsein meint; oder die Beraubung bzw. Aufhebung der Bewegung durch den Einsatz einer Gegenursache oder Gegenkraft. Die Gegenkraft ist aber nicht bloßer Mangel an Kraft, sie ist eine durchaus positive Kraft und ist negativ nur im Verhältnis zu derjenigen Kraft, gegen die sie gerichtet ist. Genau im Sinne dieses *nihil privativum* sind auch Schulden nicht bloßer Mangel an Vermögen, sondern stellen vielmehr ein *negatives* Vermögen dar, das heißt: einen *positiven* Betrag Geldes, der aber in die umgekehrte Richtung fließen, das heißt, abbezahlt werden muss.[4]

Das alles aber sind im Grunde eher physikalisch-arithmetische Banalitäten. Was Kant mit diesen Beobachtungen eigentlich bezweckt, ist die Einführung des Begriffs der negativen Größen in die Wissensbereiche der „Weltweisheit“, in denen die Größe im Sinne der *Quantität* keine ausgeprägte Rolle spielt. Zum Zweck solcher Einführung geht er daran, von den negativen Größen in der Arithmetik gleichsam die *Größe* selbst abzustreifen – für ihren Fall also ausgerechnet von der Größe *abzusehen* –, um aus ihnen den Begriff der „realen Entgegensetzung“ herauszulösen[5]: „Damit wir aus diesem Begriffe [der *negativen Größen*] dasjenige, was eigentlich der Gegenstand vor die Philosophie ist, herausnehmen, ohne besonders auf die Größe zu sehen, so bemerken wir zuerst, daß in ihm die Entgegensetzung enthalten sei, welche wir oben die reale genannt haben.“[6] Mit der Isolierung der Struktur der realen Entgegensetzung ist somit der Boden bereitet für die Einführung des Begriffs der negativen Größen in die verschiedenen Bereiche der Weltweisheit, namentlich der Psychologie, Ästhetik, Ethik, Erkenntnislehre, Jurisprudenz und schließlich Metaphysik, wofür Kant zahlreiche Beispiele bietet. So ist die Verabscheuung eine *negative* Begierde im Sinne des *nihil privativum* [7]; Hass eine *Beraubung* der Liebe[8]; die Hässlichkeit

3 *Ibid.*: 790f. [A 18].
4 *Ibid.*: 787 [A 11-12].
5 Auch in der *Kritik der reinen Vernunft* wird der Begriff des *nihil privativum* unter Absehung von der Quantität, verstanden als reine Verstandeskategorie, gewonnen. Er findet seinen Ort in einer Tafel der Negationen, die, in Entsprechung zur Kategorientafel als eine „Einteilung des Begriffs von *Nichts*“ gilt. [Kant (1781/87): 307 [B 348/A 292].] In dieser Tafel entspricht der Ort des *nihil privativum* der Kategorie der Qualität, der Ort des *nihil negativum* hingegen der Kategorie der Modalität. [*Ibid.*]
6 Kant (1763a): 786 f. [A 11].
7 *Ibid.*: 794 [A 25].

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine *reale Entgegensetzung* zur Schönheit[9]; die Untugend nicht bloß ein Mangel an Tugend, sondern eine *Beraubung* und deshalb die *Negative* der Tugend[10]; die Irrtümer sind *negative* Wahrheiten und eine Widerlegung ein *negativer* Beweis[11]; Verbote *negative* Gebote und Strafen *negative* Belohnungen[12]. Jedes Mal meint „der/die negative […]" so etwas wie „die Negative" eines Positiven, das heißt: nichts anderes als das *reale* Gegenteil dessen, „worauf in jeden [sic!] Falle die Absicht vorzüglich gerichtet ist."[13]

Schließlich kommt Kant, in Anlehnung an die Gesetze der Newtonschen Mechanik, zu dem metaphysischen Schluss, dass Entstehen und Vergehen real entgegengesetzt sind[14], so dass (1) „in allen natürlichen Veränderungen der Welt […] die Summe des Positiven […] weder vermehrt noch vermindert" wird[15] und (2) „alle Realgründe des Universum [sic!]… ein Fazit [geben], das dem Zero gleich ist."[16] Das „Zero" führt Kant gleich zu Beginn dieser Erörterungen als gleichbedeutend mit dem *nihil privativum* ein. Dabei hebt er zweierlei hervor: (1) den *positiven* Inhalt beider entgegengesetzten Momente, insofern sie „wahrhafte" *Prädikate* desselben Subjekts sind und (2) die *Denkbarkeit* oder *Repräsentierbarkeit* des *nihil privativum* im Unterschied zum *nihil negativum*, das als echter Widerspruch *nicht möglich* und daher auch nicht denkbar (*repräsentierbar*) ist. „Bewegkraft eines Körpers nach einer Gegend und eine gleiche Bestrebung eben desselben in entgegengesetzter Richtung widersprechen einander nicht, und sind als Prädikate in einem Körper zugleich möglich. Die Folge davon ist die Ruhe, welche etwas (repräsentabile) ist. Es ist dieses gleichwohl eine wahre Entgegensetzung. Denn was durch die eine Tendenz, wenn sie allein wäre, gesetzt wird, wird durch die andere aufgehoben, und beide Tendenzen sind wahrhafte Prädikate eines und eben desselben Dinges, die ihm zugleich zukommen. Die Folge davon ist auch nichts, aber in einem anderen Verstande wie beim Widerspruch (nihil privativum, repraesentabile). Wir wollen dieses Nichts künftighin Zero = 0 nennen […]"[17]

Entscheidend für den Problemzusammenhang der vorliegenden Arbeit ist der archäologische Hintergrund dieser frühkantischen Unterscheidung, auf den im nächsten Abschnitt näher eingegangen wird. Vorerst ist nur darauf hinzuweisen, dass Kants Unterscheidung der zwei Negationen erst den Beginn einer allgemei-

8 *Ibid.*
9 *Ibid.*
10 *Ibid.*: 795 [A 26-27].
11 *Ibid.* [A 26].
12 *Ibid.*: 797 [A 29].
13 *Ibid.*: 788 [A 13].
14 „Ich sage demnach: *ein jedes Vergehen ist ein negatives Entstehen*, d. i. es wird, um etwas Positives was da ist aufzuheben, eben so wohl ein wahrer Realgrund erfordert, als um es hervorzubringen wenn es nicht ist." [*Ibid.*: 803 [A 41].]
15 *Ibid.*: 808 [A 51].
16 *Ibid.*: 811 [A 56].
17 *Ibid.*: 783f. [A 5].

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nen und neuartigen Kritik des klassischen Denkens markiert, kantisch gesprochen: des „analytischen", das heißt, des sich in analytischen Urteilen äußernden Denkens. Diese Kritik artikuliert sich vornehmlich in der Zurückweisung der Leibniz-Wolffschen Metaphysik, wie beispielsweise im Amphibolienkapitel der *Kritik der reinen Vernunft*, in dem diverse Irrtümer des Leibnizschen Idealismus auf eine „Amphibolie der Reflexionsbegriffe" zurückgeführt werden, worunter eine systematische Nichtunterscheidung zwischen den Vermögen der Anschauung und des Verstandes zu verstehen ist. So verweist der Leibnizsche Grundsatz, dass Realitäten einander nicht widerstreiten, auf die Nichtunterscheidung der zwei Negationsarten, die ihrerseits auf eine Verwechselung ihres jeweiligen Ortes im Verstand bzw. der Sinnlichkeit zurückzuführen ist: „[…] daß Realitäten (als bloße Bejahungen) einander niemals logisch widerstreiten, ist ein ganz wahrer Satz von dem Verhältnisse der Begriffe, bedeutet aber weder in Ansehung der Natur noch überall in Ansehung irgend eines Dinges an sich selbst (von diesem haben wir keinen Begriff) das mindeste. Denn der reale Widerstreit findet allerwärts statt, wo A – B = 0 ist, d. i. wo eine Realität, mit der andern in einem Subject verbunden, eine die Wirkung der andern aufhebt, welches alle Hindernisse und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen legen […]"[18] Dass Leibniz und seine Anhänger alle Übel als logische Negation der Realitäten oder als „Schranken der Geschöpfe" betrachten, liegt daran, dass sie nicht über den Begriff der realen Negation verfügen: Sie kennen „keinen andern [Widerstreit] als den des Widerspruchs (durch den der Begriff eines Dinges selbst aufgehoben wird), nicht aber den des wechselseitigen Abbruchs […], da ein Realgrund die Wirkung des andern aufhebt, und dazu wir nur in der Sinnlichkeit die Bedingungen antreffen, uns einen solchen vorzustellen."[19]

Auch in seiner Spätschrift *Preisschrift über die Forschritte der Metaphysik* bezichtigt Kant die Leibnizsche Metaphysik einer prinzipiellen Amphibolie: „Wohl indessen der Metaphysik, wenn sie hier nur nicht etwa Begriffe für Sache, und Sache, oder vielmehr den Namen von ihr, für Begriffe nimmt und sich so gänzlich ins *Leere* hinein vernünftelt!"[20] So ist die Einführung des Satzes des zureichenden Grundes durch Leibniz keinesfalls als ein Fortschritt – im Sinne eines Erkenntniszuwachses – der Metaphysik über Aristoteles hinaus zu verbuchen.[21] Vielmehr beruht sie darauf, dass die Philosophie von Leibniz und Wolff „vom Unterschiede der synthetischen von den analytischen Urtheilen gar keine deutliche Kenntniß hatte."[22] Auch hier weist Kant darauf hin, dass die darin enthaltene Amphibolie letztlich auf eine Verkennung des realen Widerstreits hinausläuft. Denn der Satz des zureichenden Grundes „brachte die Folgerung hervor, daß alle Dinge, metaphysisch betrachtet, aus Realität und Negation, aus dem Se-

18 Kant (1781/87): 294 [B 329/A 273].
19 *Ibid.*: 295 [B 330/A 274].
20 Kant (1900), Bd. XX: 302.
21 *Ibid.*: 278.
22 *Ibid.*: 277.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

yn und dem Nichtseyn […] zusammengesetzt wären, und der Grund einer Negation kein anderer seyn könne, als daß kein Grund, wodurch etwas gesetzt wird, nämlich keine Realität da ist, und so brachte er aus allem sogenannten metaphysischen Bösen, in Vereinigung mit dem Guten dieser Art, eine Welt aus lauter Licht und Schatten hervor, ohne in Betrachtung zu ziehen, daß, um einen Raum in Schatten zu stellen, ein Körper da seyn müsse, also etwas Reales, was dem Licht widersteht, in den Raum einzudringen."[23] Das Reale, das eine reale Negation gleichsam von unten stützt, findet erst über die *Anschauung* von etwas *Körperhaftem* Eingang in die Erkenntnis. Auf diese Rolle der Anschauung in den realen Negationen wird später zurückzukommen sein.[24]

Zur Veranschaulichung seiner Kritik an Leibniz zieht Kant die Beispiele aus seiner Frühschrift über die negativen Größen heran. So würde nach Leibniz „der Schmerz nur den Mangel an Lust, das Laster nur den Mangel an Tugendantrieben, und die Ruhe eines bewegten Körpers nur den Mangel an bewegender Kraft zum Grunde haben, weil nach bloßen Begriffen Realität = a nicht der Realität = b, sondern nur dem Mangel = 0 entgegengesetzt seyn kann, ohne in Betrachtung zu ziehen, daß in der Anschauung, z. B. der äußern, *a priori*, nämlich im Raume, eine Entgegensetzung des Realen (der bewegenden Kraft), gegen ein andres Reale, nämlich einer bewegenden Kraft in entgegengesetzter Richtung und so auch, nach der Analogie in der innern Anschauung, einander entgegengesetzte reale Triebfedern in einem Subject verbunden werden können, und die *a priori* erkennbare Folge von diesem Konflikt der Realitäten, Negation seyn könne; aber freylich hätte er zu diesem Behuf einander entgegenstehende Richtungen, die sich nur in der Anschauung, nicht in bloßen Begriffen vorstellen lassen, annehmen müssen […]"[25]

Als letztes Beispiel für die Kritik am analytisch-rationalen – archäologisch gesprochen: klassischen – Denken, die Kant als Hintergrund seiner Unterscheidung der zwei Negationen dient, sei darauf hingewiesen, dass die Argumente für eine Zurückweisung des ontologischen Gottesbeweises in der *Kritik der reinen Vernunft* auf einer Unterscheidung zwischen *logischen* und *realen* Prädikaten beruhen. Demnach verweist die im ontologischen Gottesbeweis enthaltene Illusion auf die „Verwechselung eines logischen Prädikats mit einem *realen* (d. i. der Bestimmung eines Dinges) […]. Zum *logischen* Prädikate kann alles dienen, was man will, sogar das Subject kann von sich selbst prädicirt werden; denn die Logik abstrahirt von allem Inhalte. Aber die *Bestimmung* ist ein Prädikat, welches über den Begriff des Subjects hinzukommt und ihn vergrößert. Sie muss also nicht in ihm enthalten sein."[26] In dieser Bezugnahme auf eine „real" – in der *Kritik der reinen Vernunft* meist „transzendental" – genannte Logik zeichnet sich ein wesentlicher Zusammenhang zwischen Kants vorkritischer Unterscheidung der

23 *Ibid.*: 282.
24 Siehe Abschnitt 50.3 der vorliegenden Arbeit.
25 *Ibid.*: 282-283.
26 Kant (1781/87): 533 [B 626/A 598].

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Negationsarten – der „realen“ und der „logischen“ Negation – und seinem kritischen Unterfangen insgesamt ab.

50. Kants vorkritische Repräsentationskritik und das neue *Medium* des Vergleichs

50.1 Die Entdeckung der realen Verknüpfungen: eine vorkritische Kritik der Repräsentation

Man könnte sich über die merkwürdige Aufwärmung der traditionellen Gegensatzlehre in dieser frühkantischen Schrift wundern: über die Wiederaufnahme dessen, was in der herkömmlichen Metaphysik *kontradiktorischer Gegensatz* und bei Aristoteles *ἀντίφασις* heißt, unter dem Titel „logische Negation“ (*nihil negativum*); und dessen, was traditionell *privativer Gegensatz* und bei Aristoteles *στέρησις* heißt, unter dem Titel „reale Negation“ (*nihil privativum*). Das läge aber daran, dass der Titel der Abhandlung über die negativen Größen kaum den eigentlichen Problemhintergrund verrät, vor dem sich Kants Unterscheidung der zwei Negationsarten entfaltet. Tatsächlich wirft Kant im Rahmen seines Projekts der Einführung des Begriffs der negativen Größen in die Weltweisheit eine Frage auf, die erst achtzehn Jahre später in der *Kritik der reinen Vernunft* eine erschöpfende Antwort findet, und die seine Unterscheidung der zwei Negationen als eine erste philosophische Anzeige der Krise der Repräsentation am Ende des klassischen Zeitalters erscheinen lässt. Auf diesen Problematisierungsbogen, der Kants vorkritische Unterscheidung mit seiner späteren Kritik verbindet und auf den wir im Folgenden kurz einzugehen haben, verweist Foucaults lapidare Bemerkung in „Vorrede zur Überschreitung“, dass Kants vorkritische Unterscheidung „bekanntlich das kritische Denken in Gang gebracht hat.“[27]

Gewissermaßen lässt Kant erst am Ende seiner Abhandlung über die negativen Größen die Katze aus dem Sack. Denn erst im Schlussabschnitt mit dem bescheidenen Titel „Allgemeine Anmerkung“ weist er darauf hin, dass seine Unterscheidung der zwei Negationsarten vor dem Hintergrund einer allgemeinen Unterscheidung zwischen zwei Typen begrifflicher Verknüpfung stattgefunden hat.

Erstens lässt sich ein Typ der Verknüpfung zwischen Grund und Folge isolieren, der dem *Satz der Identität* untersteht. Bei solchen Zusammensetzungen genügt es, den Begriff des Grundes zu zergliedern, bis die Folge als ein darin enthaltenes Moment erkannt wird, da „die Folge wirklich einerlei ist mit einem Teilbegriffe des Grundes, und, indem sie schon in ihm befasst wird, durch denselben nach der *Regel der Einstimmung* gesetzt wird.“[28] Es handelt sich bei die-

27 VÜ: 38.

28 Kant (1763a): 817 [A 67]. (Hervorh. v. Verf.)

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sem Typ von Begriffsverknüpfung um eine *logische* Verbindung. Sofern diese Verbindung eine Setzung ist, steht sie im Herrschaftsbereich der *Regel der Einstimmung*[29] bzw. *der Identität*.[30] Sofern sie aber eine Negation ist, steht sie im Zeichen des *Satzes vom Widerspruch*. Der logische Typ der Begriffsverknüpfung erinnert an die Deduktionsverbindungen der kartesischen *Regulae*, in denen ein Bekanntes und ein Unbekanntes durch eine Zeichenrelation verknüpft sind.[31] Da die Zeichenrelation nichts anderes ist als die Doppelung der Repräsentation, kommt ihr die prinzipielle Transparenz der Repräsentation zu, durch die erst die innere Einheit bzw. Kontinuität von Grund und Folge in der Deduktionsverbindung klar und deutlich zutage treten kann. Das Wissen entfaltet sich als eine induktive Kette einzelner deduktiver Verbindungen, und das entscheidende Merkmal dieser Verbindungen ist die Kontinuität, die die Identitäten und Differenzen zu einer Ordnung verbindet. Diese *Kontinuität*, die auf der *Transparenz der Repräsentation* beruht, ist die Voraussetzung aller logischen Verknüpfungen, so dass der Beweis einer logischen Verknüpfung in der bloßen Analyse des logischen Grundes besteht.

Zweitens aber ist in der Schrift über die negativen Größen von einem Typ der Begriffsverknüpfung die Rede, der nicht gemäß der Regel der Identität vollzogen werden kann. Dies ist der Fall, wenn die Begriffsverknüpfung wahr und die Folge dennoch etwas gänzlich anderes als der Grund ist und sich gleichsam ‚außerhalb' des Grundes befindet. Bei einer solchen Begriffsverknüpfung vermag eine noch so detaillierte Begriffsanalyse des Grundes nicht die Folge als einen darin enthaltenen „Teilbegriff" freizulegen. Kant nennt den Typ von Grund, in dem der Begriff der Folge nicht enthalten ist, einen *Realgrund*.[32] Die *realen* Verknüpfun-

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*

31 Siehe Kapitel 4 Abschnitt 9 dieser Arbeit.

32 Es liegt auf der Hand, dass die Unterscheidung der zwei Negationen und der zwei Typen der Begriffsverknüpfung zwangsläufig eine Unterscheidung zwischen einem *Realgrund* und einem *Erkenntnisgrund* mit sich bringt. Kant will allerdings seine Unterscheidung der zwei Gründe von derjenigen von Crusius abgehoben wissen. Bei Crusius bilden nämlich der Realgrund und der Erkenntnisgrund die zwei *komplementären* Anteile einer jeden Verknüpfung von Repräsentationen. Denn der Realgrund gehört zur Verknüpfung der Objekte der Repräsentation, der Erkenntnisgrund hingegen zu derjenigen der Ideen. Deshalb können und müssen Realgrund und Erkenntnisgrund gleichzeitig vorkommen und sich ergänzen, sofern die Geltung der Repräsentation als solcher gewahrt bleibt. Zur Erläuterung dieses Sachverhalts führt Kant das Beispiel des Abendwindes und der Regenwolke. Nach Crusius ist „der Abendwind ein Realgrund von Regenwolken […],und zugleich ein Idealgrund, weil ich sie daraus erkennen und voraus vermuten kann." [Kant (1763a): 818 (A 70).] Archäologisch gesprochen bleibt bei Crusius die Transparenz der Repräsentation als epistemische Grundlage des klassischen Wissens noch unhinterfragbar. Für Kant hingegen sind Realgrund und logischer Grund nicht nur *nicht komplementär*, sondern geradezu *inkompatibel*: „Nach unseren Begriffen […] ist der Realgrund niemals ein logischer Grund, und durch den Wind wird der Regen *nicht zu folge der Regel der Identität* gesetzt." [*Ibid.* (Hervorh. v. Verf.)] Da sich Realgrund und Erkenntnisgrund für Kant

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen beinhalten somit ein *Hinausgehen* über den Realgrund hinaus und es meldet sich in ihnen eine *Diskontinuität*, die mit der prinzipiellen Transparenz der Repräsentation und der binären Zeichenrelation nicht mehr vereinbar ist. Die *reale* Beziehung zwischen einem Realgrund und seiner Folge entbehrt also prinzipiell der deduktiven Kontinuität der klassischen Ordnung.[33]

Es leuchtet somit ein, dass Kants Entdeckung der realen Verknüpfungen die Evidenz der klassischen Transparenz der Repräsentation, die außer den logischen Urteilen keinen weiteren Urteilstyp zulässt, in Frage stellt und das Postulat einer kritischen Einschränkung dieser Evidenz impliziert. Somit beinhaltet Kants Unterscheidung der Begriffsverknüpfungen – bereits auf dieser ‚Vorstufe' einer Kritik der reinen Vernunft –, dass der Geltungsbereich der logischen Verbindungen durch die Gegebenheit einer neuartigen, rätselhaften und diskontinuierlichen Verbindung eingeschränkt wird. Die Einführung des Begriffs der negativen Größen in die Weltweisheit gründet also in der Feststellung, dass es diese zweite Art der Verbindung unter Begriffen gibt, die gegenüber den logischen Urteilen sorgfältig abzuheben ist und der eine neuartige Negation, die *reale* Negation, entsprechen muss. Denn: Gemäß den zwei Arten der begrifflichen Verknüpfung muss es auch zwei Arten der Negation geben.[34]

Die zwei herkömmlichen Regeln der *logischen* Begriffsverknüpfung, die Regel der Identität und die Regel des Widerspruchs, hatte Kant bereits ein Jahr zuvor, am Ende des Aufsatzes *Über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* (1762), als die obersten Grundsätze aller logischen Urteile aufgestellt: „Ich schließe mit einer Vorstellung, die denenjenigen angenehm sein muss, welche das Vergnügen über die Einheit in dem menschlichen Erkenntnissen [sic!] empfinden können. Alle bejahende Urteile stehen unter einer gemeinschaftlichen Formel, dem Satze der Einstimmung […], alle verneinende unter dem Satze des Widerspruchs […]"[35] Sieben Jahre vor diesem Aufsatz hatte Kant in seiner Habilitationsschrift, der *Nova Dilucidatio* (1755), den Satz der Einstimmung bzw. Identität zum obersten und alleinigen Prinzip aller logischen Verknüpfungen erklärt, als „die letzte Grundlage aller Erkenntnis schlechthin."[36] Diesen obersten Satz der Identität stellte er aber in dieser Schrift als einen Zusammen-

von ihrem Wesen her gegenseitig ausschließen und da der Erkenntnisgrund sich auf die Regel der Identität und die Transparenz der Repräsentation bezieht, weisen die realen Verknüpfungen über den Geltungsbereich der Repräsentation hinaus. Somit müssen sie Kant – in diesem Stadium seines Denkweges – als ein undurchdringliches Rätsel erscheinen, was in der Folge näher erörtert wird. Bereits an dieser vorkritischen Inkompatibilität von Realgrund und Erkenntnisgrund zeichnet sich die spätere transzendentalphilosophische Tendenz ab, (empirisches) Sein und (transzendentales) Denken kritisch zu scheiden und unterschiedlichen Sphären zuzuordnen.

33 Siehe auch den Exkurs, „Die Spaltung des Urteils", im Kap. 6 Abschnitt 14 dieser Arbeit.

34 Die „Entgegensetzung ist zwiefach; entweder *logisch* durch den Widerspruch, oder *real*, d. i. ohne Widerspruch." Kant (1763a): 783 [A 3].

35 Kant (1762): 614 [A 35].

36 Kant (1755): 415.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hang aus zwei „ersten Grundsätzen" dar: „Es gibt zwei unbedingt erste Grundsätze für alle Wahrheiten, den einen für die bejahenden Wahrheiten, nämlich den Satz: *alles, was ist, ist*, den anderen für die verneinenden Wahrheiten, nämlich den Satz: *alles, was nicht ist, ist nicht*. Beide zusammen werden allgemein der Satz der Identität genannt."[37] Von diesem zweifachen Satz der Identität ist der Satz des Widerspruchs abhängig, so dass ersterem der Vorzug zuzusprechen ist, „bei der Unterordnung der Wahrheiten den Rang vor dem Satz des Widerspruchs einzunehmen […]"[38] Insgesamt aber glaubt Kant in diesen Schriften, dass alles Denken lediglich aus logischen Urteilen besteht. Erst in der *Einführung der negativen Größen* meldet sich die Krise der Repräsentationen in der Unterscheidung zwischen den zwei Typen begrifflicher Verknüpfung.

50.2 Die Rätselfrage: eine vorkritische Formulierung des kritischen Problems

> „Wie aber etwas aus etwas andern aber nicht nach der Regel der Identität fließe, das ist etwas, welches ich mir gerne möchte deutlich machen lassen."
>
> Kant[39]

Allerdings scheint für die realen Verknüpfungen der Begriff des *Urteils* noch nicht einsetzbar zu sein, der vorerst für die logischen Urteile vorbehalten bleibt. Das liegt daran, dass Kant noch über keinen erweiterten Begriff des Urteils verfügt, der über den Bereich der logischen Urteile hinausweist. Denn die realen Verknüpfungen können keine *analytisch einleuchtenden*, das heißt, *deutlichen* Verknüpfungen sein, so dass Kant feststellen muss, „daß die Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch gesetzt oder aufgehoben wird, gar nicht durch ein Urteil sondern bloß durch einen Begriff könne ausgedrückt werden, den man wohl durch Auflösung zu einfacheren Begriffen von Realgründen bringen kann, so doch, daß zuletzt alle unsre Erkenntnisse von dieser Beziehung sich in einfachen und unauflöslichen Begriffen der Realgründe endiget [Akad.-Ausg.: ‚endigen'], deren Verhältnis zur Folge gar nicht kann *deutlich* gemacht werden."[40]

Die *realen* Verknüpfungen sind also für Kant ein Rätsel. „Was nun diesen Realgrund und dessen Beziehung auf die Folge anlange, so stellet sich meine Frage in dieser einfachen Gestalt dar: wie soll ich es verstehen, *daß, weil etwas ist, etwas anders sei*?"[41] Nicht minder rätselhaft erscheint im Kontext dieser Frage die reale Negation: „Man versuche nun, ob man die Realentgegensetzung überhaupt erklären und deutlich könne zu erkennen geben, wie *darum weil etwas*

37 *Ibid.*: 413.
38 *Ibid.*: 419.
39 Kant (1763a): 817 [A 67]
40 *Ibid.*: 819 [A 71 –A 72]. (Hervorh. v. Verf.)
41 *Ibid.*: 817 [A 68].

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist etwas anders aufgehoben werde, und ob man etwas mehr sagen könne, als was ich davon sagte, nämlich, lediglich daß es nicht durch den Satz des Widerspruchs geschehe."[42] Kant wehrt sich auch mit einer sonst für ihn nicht üblichen Heftigkeit gegen alle Versuche, dieses Problem zu reduzieren, indem etwa versucht wird, sie zu Scheinproblemen zu degradieren. Für diejenigen, die er die „gründlichen Philosophen" nennt, hat er nichts als Spott übrig. Soll man am Ende etwa glauben, dass es nur an der „Schwäche" von Kants eigener Einsicht liegt, dass er zum Problem erklärt, was „alle Menschen leicht zu verstehen glauben"? – „Da der gründlichen Philosophen, wie sie sich selbst nennen, täglich mehr werden, die, indem [Akad.-Ausg.: ‚werden, indem'] sie so tief in alle Sachen einschauen, daß ihnen auch nichts verborgen bleibt, was sie nicht erklären und begreifen könnten, so sehe ich schon voraus, daß der Begriff der Realentgegensetzung, welcher im Anfange dieser Abhandlung von mir zum Grunde gelegt worden, ihnen sehr seicht, und der Begriff der negativen Größen, der darauf gebauet worden, nicht gründlich genug vorkommen werde. Ich, der ich aus der Schwäche meiner Einsicht kein Geheimnis mache, nach welcher ich gemeiniglich dasjenige am wenigsten begreife, was alle Menschen leicht zu verstehen glauben, schmeichle ich mir, durch mein Unvermögen ein Recht zu dem Beistande dieser großen Geister zu haben, daß ihre hohe Weisheit die Lücke ausfüllen möge, die meine mangelhafte Einsicht hat übrig lassen müssen."[43] Die Lücke, die Kant hier geltend macht, betrifft nicht bloß ein urteilstheoretische Detailproblem, das Problem der in den realen Verknüpfungen klaffenden Diskontinuität. Sie signalisiert darüber hinaus eine Krise der Metaphysik, archäologisch gesprochen, eine Krise des klassischen Wissens, die sich als die Trübung der ehemals evidenten Transparenz der Repräsentation äußert. Vor diesem Hintergrund wird klar, weshalb Kant sein Problem mit einer solchen Dringlichkeit aufstellt und mit einer solchen Emphase verteidigt.[44]

Jedenfalls können wir aus den bisherigen Ausführungen festhalten, dass Kants Entdeckung der realen Verknüpfungen, der Realgründe und der realen Negation, wie auch die Tatsache, dass diese den Gegenstand eines neuartigen philosophischen Staunens abgeben, bereits eine Krise und damit die Möglichkeit einer Kritik der Repräsentation signalisieren. Es ist archäologisch einleuchtend, dass die realen Verknüpfungen Kant vorerst nicht erklärbar erscheinen können, zumindest nicht im Ausgang von der analytischen Transparenz der Repräsentation. Die Krise der klassischen Synthesis[45], die bereits in dieser vorkritischen Proble-

42 *Ibid.*: 819 [A 71].

43 *Ibid.*: 816 [A 66-67].

44 Im nächsten Abschnitt wird zu sehen sein, dass Kant diese Rätselfrage in der Tat bis zur *Kritik der reinen Vernunft* aufrechterhält und sie bis dahin lediglich transzendentalkritisch umformuliert, so dass sie dann lautet: *Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*

45 Krise der Synthesis besagt im generellen Zusammenhang des kantischen Denkwegs, dass die Synthesis als *Überschreitung* erscheint, die Foucault in „Vorrede zur Überschreitung" als die paradoxe ‚Verbindung' zwischen dem Endlichen und dem Un-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

matisierung in Erscheinung tritt, besteht darin, dass die realen Verknüpfungen den klassischen Kontinuitätsrahmen für Deduktionsverbindungen und insgesamt den Raum der Repräsentation zu sprengen scheinen. Anstelle der Übereinstimmung zwischen Grund und Folge und der Möglichkeit einer analytischen Erläuterung dieser Übereinstimmung tritt die blanke *Differenz* zwischen Grund und Folge in den realen Verknüpfungen zutage, die durch eine noch so genaue Analyse nicht zu beheben ist. Als Beispiel einer derartigen *wahren* Verknüpfung grunddifferenter Sachverhalte nennt Kant die Schöpfung der Welt durch Gott. Der Begriff des unendlichen Schöpfungswillens erscheint als Realgrund der davon gänzlich verschiedenen Folge einer existierenden Welt: „Ihr möget nun den Begriff vom göttlichen Wollen zergliedern so viel euch beliebt, so werdet ihr niemals eine existierende Welt darin antreffen, als wenn sie darin enthalten und um der Identität willen dadurch gesetzt sei, und so in den übrigen Fällen."[46]

Kant wehrt sich gegen alle Versuche, die in den realen Verknüpfungen offenbare Diskontinuität einfach *weg* zu erklären, anhand etwa herkömmlicher Kunstgriffe wie der Kausalität: „Ich lasse mich […] durch die Wörter Ursache und Wirkung, Kraft und Handlung nicht abspeisen."[47] Könnte man nicht reale Verknüpfungen wie diejenige zwischen dem allmächtigen Schöpfungswillen Gottes und dem Dasein der erschaffenen Welt mit Hilfe des Begriffs der Ursache oder der Kraft erklären? In solchen Erklärungsangeboten sieht Kant lediglich eine Verlagerung des Rätsels, aber keine Lösung. Denn was bei einer solchen Verlagerung immer noch zu klären bliebe, wäre gerade das Kausalitätsverhältnis zwischen Ursache und Wirkung. Statt also mit nur scheinbaren Erklärungen auf die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit realer Verknüpfungen zu antworten, begnügt sich Kant vorerst damit, die *Differenz* zwischen Realgrund und Folge festzuschreiben und eine künftige Erhellung des Problems anzukündigen: „Ich habe über die Natur unseres Erkenntnisses in Ansehung unserer Urteile von Gründen und Folgen nachgedacht, und ich werde das Resultat dieser Betrachtungen dereinst ausführlich darlegen."[48]

Die klassische Transparenz der Repräsentation hat keine uneingeschränkte Geltung mehr. Sie vermag lediglich über die Möglichkeit eines bestimmten Urteilstyps, des *logischen* Urteils, Rechenschaft zu geben. Für die neu aufgetauchten *realen* Verknüpfungen bietet Kant noch keine Erklärung. Er vermag weder sie als Urteile anzusehen, noch ihre *Bedingung der Möglichkeit* anzugeben.

---

endlichen kennzeichnet. [Siehe VÜ: 37, siehe auch Abschnitt 52.3 des vorliegenden Exkurses.] Die Krise führt dazu, dass Kant die Synthesis als transzendentale *Form* bestimmt, diese isoliert und aus dem Raum der Repräsentation herausnimmt, so dass sie fortan nur noch als Gegenstand einer transzendentalen Reflexion erkannt werden kann.

46 Kant (1763a): 818 [A 69].

47 *Ibid.*: 818 [A 69].

48 *Ibid.*: 819 [A 71].

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

50.3 Die kritische Lösung der Rätselfrage: das *Medium* der realen Verknüpfungen

> „Allein da ich einmal in meiner Absicht eine so lange von der Hälfte der philosophischen Welt umsonst bearbeitete Wissenschaft umzuschaffen so weit gekommen bin daß ich mich in dem Besitz eines Lehrbegrifs sehe der das bisherige Rätsel völlig aufschließt und *das Verfahren der sich selbst isolirenden Vernunft* unter sichere und in der Anwendung leichte Regeln bringt so bleibe ich nunmehro halsstarrig bey meinem Vorsatz mich [durch] keinen Autorkützel verleiten zu lassen in einem leichteren und beliebteren Feld Ruhm zu suchen ehe ich meinen dornigten und harten Boden eben und zur allgemeinen Bearbeitung frey gemacht habe."
>
> Kant[49]

1.

In seiner vorkritischen Schrift über die negativen Größen verfügt Kant noch über kein ausgereiftes Kriterium zur Unterscheidung zwischen den Sphären des Transzendentalen und des Empirischen. Dazu bieten auch die realen Verknüpfungen keinen Anhaltspunkt. Denn sie stellen zwar eine Art *Öffnung* der logischen-analytischen Verbindungen zwischen Urteilssubjekt und Urteilsprädikat dar, wodurch erst die Aufnahme sachhaltiger *Realitäten* möglich erscheint, aber sie beziehen sich nicht ausschließlich auf körperlich Seiendes. So stellt Kant in seiner Abhandlung über die negativen Größen auch fest, dass die realen Verknüpfungen und die reale Entgegensetzung in allen wissenschaftlichen Wissensbereichen – in der Mathematik und den Naturwissenschaften einerseits, in der Weltweisheit andererseits – vorkommen können. Zur Unterscheidung zwischen den Sphären der körperlichen und der geistigen Gegenstände, wozu der Unterschied der begrifflichen Verknüpfungstypen keine Stütze bietet, ist Kant also genötigt, den Begriff der Ursache zu differenzieren. Während körperliche Veränderungen auf äußere Ursachen zurückgehen, deren Voraussetzung gemäß der späteren *Kritik* der Raum ist, beruhen geistige Veränderungen auf inneren Ursachen, deren Voraussetzung in kritischer Sicht die Zeit als innere Anschauungsform ist: „Der Unterschied [zwischen geistigen und körperlichen Wesen] betrifft hier nur die verschiedene [sic!] Gesetze, welchen diese zweierlei Arten von Wesen untergeordnet sein; indem der Zustand der Materie niemals anders als durch *äußere* Ursache, der eines Geistes aber auch durch eine *innere* Ursache verändert

49 Brief an Markus Herz (gegen Ende 1773), Kant (1900), Bd. X, Nr. 71: 137. [Hervorh. v. Verf. Die Angabe in eckigen Klammern ist ausnahmsweise nicht von mir.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden kann; die Realentgegensetzung bleibt indessen bei diesem Unterschiede immer dieselbe."[50]

Da also der Gegensatz zwischen logischen und realen Verknüpfungen sich nicht mit dem Gegensatz zwischen dem Geistigen und dem Materiellen deckt, da beide Verknüpfungsarten gleichermaßen in den Gebieten der Mathematik bzw. Naturwissenschaften zum einen und der Weltweisheit zum anderen vorkommen, muss der Gegensatz der zwei Verknüpfungsarten in die subjektive Sphäre selbst hineingetragen werden, woraus die Notwendigkeit einer Transzendentalphilosophie hervorzugehen scheint. Denn die realen und die logischen Verknüpfungen entsprechen nicht nur zwei unterschiedlichen Arten der Erkenntnis, sondern darüber hinaus zwei unterschiedlichen Logiken: einer von allem Gegenstandsbezug absehenden *allgemeinen* Logik; und einer neuartigen *transzendentalen* Logik, die vom Gegenstandsbezug auch der reinen, apriorischen Erkenntnis handelt.

2.

Es wurde bereits erwähnt, dass Kant gegen Ende der Schrift über die negativen Größen ankündigt, „dereinst" Licht in das Problem der realen Verknüpfungen zu bringen.[51] Dieses Versprechen löst er erst achtzehn Jahre später in der *Kritik der reinen Vernunft* ein, worin er, unter Aufgebot der gesamten transzendentalkritischen Begriffsmaschinerie, das Resultat seines Nachdenkens „über die Natur unseres Erkenntnisses [sic!] in Ansehung unserer Urteile von Gründen und Folgen"[52] darlegt. Zwischenzeitlich ist es allerdings zu ein paar terminologischen Verschiebungen gekommen.

Jetzt betrachtet Kant nämlich auch die realen Verknüpfungen als Urteile und nennt sie *synthetische Urteile* oder auch *Erweiterungsurteile*, da sie über den Begriff des Grundes hinausgehen, und da die Zusammensetzung des Begriffs eines realen Grundes mit demjenigen einer realen Folge zur *Erweiterung* der Erkenntnis des Grundes führt. Das logische Urteil dagegen leistet eine bloße *Erläuterung* der Erkenntnis, denn ein solches Urteil beweisen heißt lediglich den logischen Grund zergliedern und darin die Folge entdecken, was auf eine Erläuterung des Begriffs des Grundes hinausläuft. Deshalb heißen die logischen Urteile jetzt analytische Urteile oder auch *Erläuterungsurteile*. Der oberste Grundsatz aller analytischen Urteile ist der Satz des Widerspruchs, über welchen, wie wir uns erinnern, die logische Negation in der Abhandlung über die negativen Größen bestimmt wurde. In der *Kritik der reinen Vernunft* hat sich also die vorkritische Differenz zwischen den logischen und realen Verknüpfungen zum kritischen Unterschied zwischen den analytischen und den synthetischen Urteilen präzisiert. Analytische Urteile

50 Kant (1763a): 805 [A 44 – A 45].
51 *Ibid.*: 819 [A 71].
52 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dienen dazu, zur „Deutlichkeit der Begriffe zu gelangen."[53] Synthetische Urteile hingegen dienen „zu einem wirklich neuen *Erwerb*"[54] von Erkenntnis.

3.

In seiner vorkritischen Schrift hat Kant, wie gesagt, beide Verknüpfungsarten deutlich und emphatisch unterschieden, ohne jedoch die realen Verknüpfungen zu erklären. In der *Kritik der reinen Vernunft* unternimmt er eine weitere Unterscheidung innerhalb des Bereichs der synthetischen Urteile und isoliert die *synthetischen Urteile a priori*. Diese sind bekanntlich notwendige Verknüpfungen einander *heterogener* Begriffe – unter denen also die Folge nicht im Grund enthalten ist – noch *vor* jeder empirischen Erfahrung. Bevor Kant also in der *Kritik der reinen Vernunft* die vorkritische Frage nach der Bedingung der Möglichkeit realer Verknüpfungen beantwortet, präzisiert er die Frage durch eine Einengung ihres Bezugspunkts, so dass sie nun lautet: „Wie sind *synthetischen Urteile a priori* möglich?"[55] Das heißt: Vor dem Hintergrund des epistemischen Bruchs am Ende des achtzehnten Jahrhunderts und der um sich greifenden Kritik der Repräsentation lässt sich innerhalb der kritischen Frage Kants eine eigentümlich archäologische Differenzierung zwischen den zwei Formulierungen der Kritik erkennen. Konstitutiv für Kants ‚kritische Wende' ist demnach die Umwandlung der vorkritischen „Rätselfrage" – wie dies im letzten Abschnitt dargestellt wurde – in die *kritische* Frage nach den synthetischen Urteilen *a priori*. Die Transformation führt zu einer Einengung des Blickfeldes der Frage, und die derart eingeengte Frage erhält nun den Status der „eigentliche[n] Aufgabe der reinen Vernunft"[56].

Auf die *kritische* Formulierung der kritischen Frage hat Kant jetzt auch endlich eine Antwort, die allerdings des geballten Einsatzes der Transzendentalphilosophie bedarf. Damit aus dem Begriff des Grundes zum davon verschiedenen Begriff der Folge hinausgegangen werden kann, bedarf es eines *Mediums*. Das *Medium* der realen Verknüpfungen (Synthesis) a priori ist das transzendentale Subjekt, das sich immer zwischen zwei zu verbindenden heterogenen Begriffen einschaltet: „Also zugegeben: daß man aus einem gegebenen Begriffe hinausgehen müsse, um ihn mit einem anderen synthetisch zu vergleichen: so ist ein Drittes nötig, worin allein die Synthesis zweener Begriffe entstehen kann. Was ist nun aber dieses Dritte, als das *Medium aller synthetischen Urteile*? Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsre Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innere Sinn, und die Form desselben a priori, die Zeit."[57]

Das Medium des Vergleichs bei Kant ist also die Zeit, verstanden als Form des inneren Sinnes und als subjektive Bedingung der Selbstaffektion als Erschei-

53 Kant (1781/87): 55 [B 14/A 10].
54 *Ibid.*
55 *Ibid.*: 59 [B 19]
56 *Ibid.*: 58 [B 19]
57 *Ibid.*: 199 [B 195/A 156].

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nung.[58] Dieses Medium bietet sich der reinen Handlung des Denkens, der transzendentalen Apperzeption, die als Quelle der Einheit der zu verbindenden Mannigfaltigkeit der gleichzeitigen oder aufeinander folgenden Empfindungen fungiert. Wir erinnern uns, dass das Medium des Vergleichs beim jungen Descartes die Zeichen waren[59], verstanden als die Doppelung der Repräsentation, und, in weiterer Hinsicht, der Diskurs in seinem klassischen Sinne, verstanden als die Doppelung der Repräsentation in seiner zeitlichen Entfaltung als sukzessive Ordnung der Repräsentationen. An die Stelle des Raumes (der Doppelung der Repräsentation) und des Diskurses, die für das klassische Wissen eine tragende Rolle spielten, treten bei Kant die Zeit und das transzendentale Subjekt.

4.

Der Ort der Notwendigkeit für Kant ist also nicht mehr das in der Repräsentation offenbare Sein, das sich im Raum des klassischen Diskurses als die wahre Ordnung der Dinge zeigte, sondern das transzendentale Subjekt in seiner wesenhaften Zeitlichkeit. Infolge des epistemischen Bruchs, der im Auseinandertreten der Repräsentation und des Seins besteht, kann nun in diesem neuartigen Abstand zwischen beiden das transzendentale Subjekt in seiner eigenen Dichte sichtbar werden: als das Medium, in dem zwei heterogene Begriffe in Form synthetischer Urteile a priori verknüpft werden können. So erscheinen die allgemeinen Gesetze der Geometrie oder der physischen Astronomie – etwa die Konstruktionsregel eines Zirkels oder die wechselseitige Attraktion von Himmelskörpern im Verhältnis zu ihrem Abstand – als synthetische Urteile a priori, insofern sie im reinen Verstand selbst liegen, das heißt: „in der Art, wie dieser den Raum nach den Bedingungen der synthetischen Einheit, darauf seine Begriffe insgesamt auslaufen,“[60] bestimmt. Damit kann Kant behaupten, was für das klassische Wissen unformulierbar gewesen wäre: „*Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.*“[61] Im Sinne dieser transzendentalkritischen Theorie der nichtanalytischen Verknüpfungen, mit der Kants berühmte kopernikanische Wende stattfindet, kann nun auch die Geschichte der mathematisch-naturwissenschaftlichen Entdeckungen auf neue Weise erklärt werden. So hat der Entdecker des geometrischen Beweisverfahrens – „er mag

58 Diesen transzendentalkritischen Zusammenhang fasst Kant in seiner letzten Publikation, der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, zusammen, indem er zu bedenken gibt, dass wir durch den inneren Sinn „uns nur erkennen können, *wie wir uns erscheinen*“, da die Eindrücke des inneren Sinnes „eine formale Bedingung der inneren Anschauung des Subjekts, nämlich die Zeit, voraussetzt, welche kein Verstandesbegriff ist, und also bloß als subjektive Bedingung *gilt*, wie nach der Beschaffenheit der menschlichen Seele uns innere Empfindungen gegeben werden, also diese uns nicht, wie das Objekt an sich ist, zu erkennen gibt.“ [Kant (1798): 431 [BA 28-29].]

59 Siehe Kap. 4 der vorliegenden Arbeit.

60 Kant (1783): 191 [A 116].

61 *Ibid.*: 189 [A 113].

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nun *Thales* oder wie man will geheißen haben“[62]– „der Sache nichts beilegen müsse[n], als was aus dem notwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäß selbst in sie gelegt hat.“[63] Und so haben Galilei und Toricelli „begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt […]“[64]

Während Kant also in seiner Abhandlung über die negativen Größen die realen Verknüpfungen und die ihnen entsprechende Negation, das *nihil privativum*, isoliert, sich aber dabei jeder vorschnellen Erklärung ihrer urteilstheoretischen Problematik enthält, liefert er nach 1781 ihre transzendentallogisch gestützte Theorie. Die zwei Urteilstypen sind im Wesentlichen geblieben, hinzugekommen ist, zur Erklärung der synthetischen Urteile a priori, das transzendentale Subjekt. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum Kants vorkritische Schrift über die negativen Größen in archäologischer Perspektive interessanter sein muss als die kopernikanische Wende der *Kritik*. Denn sie erscheint als der Ort, an dem sich der epistemische Bruch, mit dem das klassische Ordnungswissen verschwindet, wohl zum ersten Mal im philosophischen Diskurs meldet.

5.

An dieser Stelle soll der Gang der Darstellung unterbrochen und der gesamte Problematisierungsbogen zwischen der frühkantischen Unterscheidung der Negationsarten und der späteren Transzendentalphilosophie zusammengefasst werden. Wir haben zunächst gesehen, dass Kants Unterscheidung zwischen der logischen Negation (*nihil negativum*) und der realen Negation (*nihil privativum*) auf einer vorgängigen Unterscheidung zwischen logischen und realen Verknüpfungen beruht. Das *nihil negativum* beruht auf einer logischen Verknüpfung, die unter dem Satz der (analytischen) Identität steht. Das *nihil privativum* beruht auf einer realen Verknüpfung: einer diskontinuierlichen, nichtanalytischen Verbindung zwischen einem Grund und einer Folge, die nicht im Begriff des Grundes enthalten ist. Die reale Negation findet statt, wenn diese Begriffe, deren Verhältnis nicht unter dem Satz der Identität steht, einander aufheben. Ferner zeigte sich die vorkritische Unterscheidung der zwei Verknüpfungsarten als die Vorform der transzendentalkritischen Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen a priori.

In der vorkritischen Schrift werden die realen Verknüpfungen isoliert aber nicht erklärt. Wegen ihrer inhärenten Diskontinuität – der Folgebegriff ist nicht im Grundbegriff enthalten – überschreitet dies Verknüpfungsart den Anwendungsbereich des Identitätssatzes, keineswegs aber denjenigen des Widerspruchssatzes. Das heißt: Der Grundsatz der Widerspruchsfreiheit ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung der realen Verknüpfungsart. Nach

62 Kant (1781/87): 22 [B XI].
63 *Ibid.* [B XII].
64 *Ibid.*: 23 [B XIII].

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seiner kritischen Wende erklärt Kant in den *Prolegomena* unmissverständlich, dass in den synthetischen Urteilen das Prädikat dem Urteilssubjekt „zwar notwendig, aber nicht unmittelbar, sondern *vermittelst einer Anschauung*, die hinzukommen muss, anhänge,“[65] wobei, wie man aus der *Kritik* weiß, jede Anschauung der reinen Anschauungsformen des *Raumes* und der *Zeit* bedarf.

In der vorkritischen Schrift über die negativen Größen wird die logische Negation über den Satz des Widerspruchs bestimmt; ebenfalls wird in der *Kritik* der Satz des Widerspruchs zum obersten Grundsatz aller analytischen Urteile erklärt. In der vorkritischen Schrift gelten die realen Verknüpfungen und die reale Negation als Überschreitung des Identitätssatzes. In der Kritik erscheinen die synthetischen Urteile auch als Überschreitung des Identitätssatzes. Aber an die Stelle der Diskontinuität ist ein *Medium* getreten, in dem erst die beiden real unterschiedlichen Begriffe übereinkommen. Dieses Medium, das an die Stelle der fehlenden Identität der zwei verknüpften Begriffe tritt, ist die Anschauung selbst, genauer: der innere Sinn oder „der Inbegriff, darin alle unsre Vorstellungen enthalten sind […]“[66] Erst vermittels eines solchen Mediums erscheinen die realen Verknüpfungen als synthetische Urteile, so dass aus dem Begriff dieses Mediums der Grundsatz aller synthetischen Urteile hervorgehen kann: „Ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der *synthetischen Einheit* des Mannigfaltigen der *Anschauung* in einer möglichen Erfahrung.“[67] Was also in der vorkritischen Schrift *reale Verknüpfung* heißt, wird in der *Kritik* unter dem Titel *synthetisches Urteil* als ein Zusammenspiel der synthetischen Einheit der Kategorien und der reinen Anschauungsformen erklärt.

6.

Der gesamte Weg aber, der sich von der Entdeckung der realen Verknüpfungen bis zur Entdeckung der transzendentalen Subjektivität als Möglichkeit ihrer Erklärung erstreckt, setzt den epistemischen Bruch voraus – und damit auch die Tatsache, dass das Sein und die Repräsentation auseinander getreten sind. Es ist bekannt, dass irgendwo auf diesem Weg Kants kritische Wende stattgefunden hat, auch wenn Kant in seinem „stillen Jahrzehnt“[68] zwischen 1770 und 1781 keine bedeutsameren Spuren dieser Wende hinterlassen hat, als seine Inauguraldissertation und seinen Briefwechsel, worunter vor allem der berühmte und in der Kantliteratur vielfach besprochene Brief an Markus Herz vom 21. Februar 1772 zu erwähnen ist, in dem zum ersten Mal der Ausdruck „Transzendentalphilosophie“ fällt[69] und in dem Kant die Realisierung seines Vorhabens, die eher rhapsodistisch zusammengestellten Kategorien des Aristoteles in eine transzendentallogisch herleitbare Ordnung zu bringen, anmeldet: „Indem ich auf solche

65 Kant (1783): 129 [A 30]. (Hervorh. v. Verf.)
66 Kant (1781/87): 199 [B 195/A 156].
67 *Ibid.*: 201 [B 197/A 158]. (Hervorh. v. Verf.)
68 Siehe Hinske (1970): 60.
69 Siehe *ibid.*: 62.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weise die Quellen der Intellectualen Erkenntnis suchte, ohne die man die Natur u. Grentzen der *metaphysic* nicht bestimmen kann, brachte ich diese Wissenschaft in wesentlich unterschiedene Abtheilungen und suchte die *transscendentalphilosophie*, nemlich alle Begriffe der gäntzlich reinen Vernunft, in eine gewisse Zahl von *categorien* zu bringen, aber nicht wie Aristoteles, der sie so, wie er sie fand, in seinen 10 *praedicamenten* aufs bloße Ungefehr neben einander setzte; sondern so wie sie sich selbst durch einige wenige Grundgesetze des Verstandes von selbst in classen eintheilen.“[70] Gleich im nächsten Satz gibt Kant bekannt, das Problem der intellektualen Erkenntnis – das heißt, im Wesentlichen, der *reinen realen Verknüpfungen* – gelöst zu haben, so dass dem Vorhaben einer Kritik der reinen Vernunft nichts mehr im Wege stehe: „Ohne mich nun über die gantze Reihe der bis zu dem letzten Zwek fortgesetzten Untersuchung weitläufig hier zu erklären, kann ich sagen daß es mir, was das wesentliche meiner Absicht betrift gelungen sey, und ich itzo im Stande bin eine Critick der reinen Vernunft, welche die Natur der theoretischen so wohl als practischen Erkenntnis, so fern sie blos *intellectual* ist, enthält vorzulegen […].“[71]

7.

Einen entscheidenden Schritt in die Richtung dieser transzendentalphilosophischen Wende unternimmt Kant zwei Jahre früher in seiner Inauguraldissertation, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770).[72] Das Augenmerk dieser Abhandlung ist die Unterscheidung zwischen zwei Erkenntnisarten: der sinnlichen Erkenntnis und der Verstandes- oder intellektuellen Erkenntnis. Die Gegenstände dieser Erkenntnisarten bilden jeweils eine *Welt*, verstanden als die Äußerste Grenze einer fortgesetzten Synthesis von Teilen, die in einem „Ganzen, das kein Teil ist,“[73] endet. Der Gegenstand der sinnlichen Erkenntnis ist eine Welt – *ein Ganzes, das kein Teil ist* – aus Sinnendingen oder ein *mundus sensibilis*. Der Gegenstand der intellektuellen Erkenntnis hingegen ist der *mundus intelligibilis*: eine Welt aus Dingen, die auf Grund ihrer Beschaffenheit nicht in die Sinne dringen können. In Anlehnung an die Terminologie der Griechen oder „der Alten“[74] nennt Kant die Sinnendinge *Phänomene* oder Erscheinungen; und die Objekte der intellektuellen Erkenntnis die *Noumena*. In anderen Worten: Die Sinnendinge sind die Dinge, „*wie sie erscheinen*“[75]; die Verstandesdinge dagegen die Dinge, „*wie sie sind*.“[76]

Insgesamt unterscheidet Kant also zwei Erkenntnisarten und zwei Welten. Das Problem ist nur, dass die zwei Welten nicht auf die gleiche Weise zu unter-

70 Kant (1900), Bd. X, Nr. 65: 126.
71 *Ibid.*: 126 f.
72 Kant (1770).
73 *Ibid.*: 12-13 [A_2 1].
74 *Ibid.*: 28-29 [A_2 8].
75 *Ibid.*
76 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scheiden sind wie die Erkenntnisarten. Denn die Sinnendinge entsprechen nicht nur der sinnlichen Erkenntnis, sie finden durchaus auch Eingang in den Verstand: Sie sind *Erscheinungen*, die über den Verstand zu *Erfahrungen* verarbeitet werden müssen.[77] Der Verstand macht nämlich aus den Sinnendingen Begriffe, ordnet die Begriffe und erarbeitet aus ihnen allgemeine Gesetze. Sowohl die Sinnendinge, als auch die intellektuellen Dinge finden also Eingang in den Verstand. Aus diesem Grund muss der Verstand wiederum in sich unterschieden werden: in einen *logischen* Verstandesgebrauch (*usus logicus*) und einen *realen* Verstandesgebrauch (*usus realis*).[78]

Der logische Verstandesgebrauch ist „allen Wissenschaften gemeinsam“[79], da er von jeglichem Erkenntnisinhalt absieht und die Erkenntnisse lediglich in Bezug auf ihre formalen Eigenschaften hierarchisiert. Gerade wegen seiner Tendenz zur Abstraktion von allem Erkenntnisinhalt ist er in der Arbeit der Erkenntnis unselbständig: Ohne die Gegebenheit sinnlicher Erkenntnis vermag er keine Erkenntnis hervorzubringen. Der logische Verstandesgebrauch besteht darin, die Erkenntnisse „in Übereinstimmung mit dem Satz des Widerspruchs […] einander unter[zu]ordnen“[80] und ist, allein und ohne eine weitere Art des Verstandesgebrauchs, in Wissenschaften wie der Grammatik wirksam, „deren angestammte Begriffe sowohl wie Axiome durch sinnliche Anschauung gegeben werden […]“[81] Dem logischen Verstandesgebrauch entspricht die später in der *Kritik* so genannte Allgemeine Logik.

Der reale Verstandesgebrauch hingegen hat eine Eigenschaft, die später in der *Kritik* Spontaneität genannt wird. Denn sein Einsatz besteht darin, dass „die angestammten Begriffe der Dinge und Verhältnisse und die Axiome selber durch den reinen Verstand selber ihrer Abstammung nach gegeben werden […]“[82] Damit hängt auch zusammen, dass die im realen Verstand enthaltenen „ursprünglichen“ Begriffe keine anderen als die späteren Kategorien sind, wie Norbert Hinske feststellt: „Als Beispiele solcher ‚ursprünglichen‘, apriorischen, vom Verstande selber erzeugten Begriffe nennt Kant im Paragraphen 8 seiner Dissertation die späteren Kategorien ‚Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit, Substanz, Ursache usw. mit ihren Gegensätzen oder Verhältnisgliedern‘ […] (A 11)“[83] Der reale Verstandesgebrauch ist in der Arbeit der Erkenntnis selbständig, da er auf die Gegebenheit der sinnlichen Erkenntnis nicht angewiesen ist. Seine Vorgaben bestehen darin, dass das sinnlich Gegebene im Sinne eines bloßen Vorgriffs und eines leeren Überstiegs oder *transscensus* überschritten wird.[84] Mit Hilfe seiner

77 *Ibid.*: 32-33 [A_2 9].
78 *Ibid.*: 30-31 [A_2 8].
79 *Ibid.*: 32-33 [A_2 9].
80 *Ibid.*: 82-83 [A_2 29].
81 *Ibid.*
82 *Ibid.*
83 Hinske (1970): 61 f.
84 Siehe *ibid.*: 63.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ursprünglichen Begriffe sorgt also der reale Verstandesgebrauch dafür, dass die (sinnliche) *Erscheinung* überschritten und zur *Erfahrung* werden kann, weshalb er dem „Intellektuelle[n] im strengen Sinne“[85] zuzusprechen ist.

8.

Im Ausgang von dieser Unterscheidung zwischen den zwei Arten des Verstandesgebrauches lässt sich der problemgeschichtliche Stand der Inauguraldissertation zwischen der vorkritischen Schrift über die negativen Größen, die sieben Jahre zuvor erschienen war, und der *Kritik der reinen Vernunft*, die elf Jahre später erscheinen wird, bestimmen.

Einerseits kann man in der Differenzierung des Verstandesgebrauchs eine bemerkenswerte Verschiebung jenes vorkritischen Blicks feststellen, der zwischen zwei begrifflichen Verknüpfungsarten unterscheidet. Man kann also beobachten, dass sich Kants Aufmerksamkeit in der Inauguraldissertation verlagert hat von der Ebene der Textur der Erkenntnis – des für die Urteilsbildung verantwortlichen begrifflichen Gewebes und des Diskurses, letztlich also der *Synthesis* – auf die Instanz, die für die Synthesis verantwortlich ist. Der entscheidende Schritt in die Richtung einer transzendentalphilosophischen Erklärung der realen Verknüpfungen besteht in dieser Abwendung des Blickes von der *Erkenntnis* auf das Erkenntnis*vermögen*. dieser Schritt ist motiviert durch das Rätsel der realen Verknüpfungen, genauer: durch den rätselhaften Einbruch von *Realität* in die Kontinuität logisch-analytischer Erkenntnis.

Andererseits aber bestehen zwei gravierende Unterschiede gegenüber der späteren *Kritik* in der Art, wie die Vermögen und ihre Zusammenarbeit konzipiert sind: (1) Die im realen Verstandesvermögen enthaltenen Begriffe weisen noch nicht die deduzierbare kategoriale Ordnung der Kritik auf. Somit verweist die Isolierung des realen Verstandesgebrauchs in der Inauguraldissertation auf die bevorstehende Aufgabe der Erarbeitung einer eigenen realen oder *transzendentalen* Logik. (2) Der Einsatz des realen Verstandesgebrauchs und seiner *conceptus primitivi* geschieht noch unabhängig von der Sinnlichkeit.[86]

Auf diese Weise also konstituiert sich – über das Zwischenstadium der Inauguraldissertation – das transzendentale Subjekt, das Kant im Vollzug seiner kritischen Wende ins Feld führt: als Reaktion und Antwort auf die Krise der Repräsentation – und, untrennbar davon, die *Krise der Synthesis* –, die in Gestalt der realen Verknüpfungen zutage getreten ist.

9.

Vor diesem Hintergrund der kantischen Problementwicklung bis zur kritischen Wende können wir nun die eingangs erwähnte Stellungnahme Foucaults in „Vorrede zur Überschreitung“ nachvollziehen, die besagt, (1) dass der Bruch („Ver-

85 Kant (1770): 34-35 [A_2 10].
86 Siehe Hinske (1970): 62-63.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schiebung"), den die zeitgenössische Philosophie der Überschreitung bzw. nichtpositiven Affirmation[87] offenbart, älteren Datums ist; (2) dass das „Äquivalent" dieser Verschiebung in Kants vorkritischer Unterscheidung der Negationsarten vorliegt; (3) dass diese Unterscheidung auch den Prozess auslöst, der schließlich in Kants kritischer Wende endet: „Vielleicht hat die zeitgenössische Philosophie mit der Entdeckung der Möglichkeit einer nicht positiven Affirmation eine Verschiebung eingeleitet, die bisher nur in der Kantischen Unterscheidung zwischen dem *nihil negativum* und dem *nihil privativum* ein Äquivalent hatte – welche Unterscheidung bekanntlich das kritische Denken in Gang gebracht hat."[88] Wir haben gesehen, wie Kants vorkritische Frage nach dem Wesen und der Möglichkeit realer Verknüpfungen in die transzendentalkritische Frage nach der Rechtmäßigkeit der synthetischen Urteile a priori verwandelte. Wir haben aber auch gesehen, was durch diese Verwandlung hindurch fortbesteht: die Problematisierung der Repräsentation.

Erst anhand dieser problemgeschichtlichen Angaben kann das archäologische Gewicht der eben zitierten Textstelle aus „Vorrede zur Überschreitung" wahrnehmbar werden. Im Allgemeinen ist Foucaults Auseinandersetzung mit Kant von einer nicht zu unterschätzenden Bedeutung im Kontext seiner Ausarbeitung einer ‚Archäologie des Selben', die er in *Ordnung der Dinge* präsentiert, die nicht die Prozesse der Ausschließung des Anderen darstellt, wie die in *Wahnsinn und Gesellschaft* vorgelegte ‚Archäologie des Anderen', sondern die Prozesse des Anderswerdens des Selben der Vernunft. Im folgenden Abschnitt stellen wir Foucaults Kantlektüre und den Augenblick ihrer Transformation in „Vorrede zur Überschreitung" dar. Im Anschluss an diese Darstellung wird im dritten und letzten Abschnitt dieses Exkurses, anhand einer genaueren Lektüre von „Vorrede zur Überschreitung" die Figur der *nichtpositiven Affirmation* freigelegt, die, im Zusammenhang der archäologischen Methode, das Potential eines historiographischen Verfahrens besitzt. Davon war bereits im Kapitel 14 die Rede.

87 Zur Verbindung zwischen den Begriffen der Überschreitung und der nichtpositiven Affirmation in Foucaults „Vorrede zur Überschreitung" siehe den letzten Abschnitt dieses Exkurses, Abschnitt 52.2-3.

88 VÜ: 38.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

51. Unterwegs zu einer archäologischen Kantlektüre

Die Darstellung von Kants vorkritischem Forschungsweg, der mit der Entdeckung einer Diskontinuität auf der Ebene des Urteils beginnt und mit der transzendentalkritischen Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen endet, soll, wie eben angedeutet, als *erster* Schritt unseres Versuchs gelten, die methodologische Tragweite von Foucaults beiläufigen Bemerkungen zur nichtpositiven Affirmation in „Vorrede zur Überschreitung" einzuschätzen. Mit diesem ersten Schritt wird eine Bruchstelle in Kants Denken ausgemacht, der gewissermaßen das analytische, oder, archäologisch gesprochen, das *klassische* Stadium seiner vorkritischen Schriften abschließt. Foucaults Aufmerksamkeit auf diese Bruchstelle markiert aber ihrerseits einen Bruch gegenüber seiner bisherigen in der *Thèse complémentaire*[89] vorgelegten Kantlektüre.

Mit diesem Bruch in Foucaults Kantlektüre konsolidiert sich das Verfahren einer Archäologie der Humanwissenschaften, die dann in *Ordnung der Dinge* vorgelegt wird. Darin wird die kantische Kritik nicht mehr im philosophiegeschichtlichen Rahmen beurteilt, sondern, vermittels einer sprachontologisch gelenkten Epocheneinteilung, in den Zusammenhang des postklassischen Wissensfeldes eingebettet. Der epistemische Bruch, der für die archäologische Unterscheidung zwischen dem klassischen und dem postklassischen Wissen konstitutiv ist, meldet sich an der genannten Bruchstelle bei Kant. Dieser Zusammenhang wird in einigen knappen Stellungnahmen zu Kant in „Vorrede zur Überschreitung" zum Ausdruck gebracht.

An der kantischen Unterscheidung zwischen *nihil negativum* und *nihil privativum* sind drei unterschiedliche Brüche auf zwei verschiedenen Ebenen auszumachen. Die erste Ebene ist diejenige des *Gegenstands der Diskursanalyse*. Auf dieser Ebene markiert die kantische Unterscheidung nicht nur *erstens* einen Bruch auf Kants Denkweg, sondern zeigt darüber hinaus *zweitens* den epistemischen Bruch an, der erst das klassische Wissen in seinem Unterschied zum Wissen der postklassischen Moderne sichtbar macht. Die zweite Ebene ist diejenige der *diskursanalytischen Betrachtung* selbst. Auf dieser Ebene signalisiert der festgestellte epistemische Bruch bei Kant *drittens* einen Bruch in Foucaults eigener Kantlektüre. Es handelt sich um einen Wendepunkt in der Einschätzung und Einstufung der kantischen Anthropologie, der insgesamt für den kritisch-diagnostischen Diskurs einer Archäologie der Humanwissenschaften konstitutiv ist. Unser erster Schritt in Richtung einer methodologischen Einordnung der Kantbezüge in „Vorrede zur Überschreitung" bestand also darin, den Ort der kantischen Unterscheidungen im Diskurs der entstehenden Transzendentalphilosophie zu bestimmen, am Leitfaden der knappen Feststellung dieser Unterschei-

89 Damit ist die Ergänzungsschrift zu Foucaults großer Doktorarbeit *Wahnsinn und Gesellschaft* gemeint. Siehe weiter unten.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dung in „Vorrede zur Überschreitung". Der *zweite* Schritt besteht nun darin, den Ort dieser Feststellung selbst auf Foucaults eigenem Weg zu einer *archäologischen* Kantlektüre zu bestimmen.

51.1 Epistemischer Bruch und kopernikanische Wende

Das entscheidende Ergebnis der bisherigen Darlegungen ist also, dass sich in Kants Unterscheidungen – zwischen (a) den logischen und realen Verknüpfungen und (b) dem *nihil negativum* und dem *nihil privativum* – der Epochenbruch, genauer, der epistemische Einschnitt zwischen dem klassischen Wissen und dem Wissen der postklassischen Moderne abzeichnet und die rudimentäre Form einer Kritik der Repräsentation in Erscheinung tritt. Dabei ist zu beachten, dass für die archäologische Perspektive die kantischen Unterscheidungen nicht als das einsame und ursprüngliche Ereignis gelten können, mit dem erst die klassische Episteme ins Wanken gerät. Es handelt sich dabei vielmehr um ein *innerhalb des philosophischen Wissensfeldes* sichtbares Ereignis, das nur ein Moment der komplexeren Ereigniskonstellation des Epochenbruchs bildet, die wir unter Titeln wie ‚Trübung der Repräsentation' oder ‚Krise der Synthesis' besprochen haben. Wie im Teil III dieser Arbeit vielfach zu sehen war, präsentiert Foucaults Archäologie eine Mehrzahl solcher diskursiven Momente, an denen der Epochenbruch sichtbar wird: etwa das Auftauchen der drei Empirizitäten *Sprache*, *Leben*, *Arbeit*, die für die Formierung der Humanwissenschaften konstitutiv sind; oder das Aufkommen der vergleichenden Philologie; oder die Zerstreuung der ontologischen Einheit der Sprache und das dadurch bedingte Auftauchen der modernen Literatur.

Vor diesem Hintergrund, der erst durch die Analysen in *Ordnung der Dinge* zur Deutlichkeit gelangt, erscheint die kantische Unterscheidung der zwei Negationen, von der in Foucaults Überschreitungstext die Rede ist, als das früheste Beispiel jener diskursiven Phänomene, an denen die historisch entscheidende Überschreitung – oder „Verschiebung"[90] – sichtbar wird: als ein Gesamtereignis, das nicht nur von historischem Interesse ist und nicht nur für die Anfänge des postklassischen Wissens maßgeblich ist, sondern ebenso sehr für eine archäologische Aufhellung von Foucaults eigenem archäologischen Denken.[91]

Gemäß der archäologischen Perspektive ist allerdings diese zwischenepochale Überschreitung nicht mit Kants „kopernikanischer Wende" zu verwechseln. Das liefe auf eine *Reduktion* des eigentlichen Epochenbruchs hinaus, der sich als

90 Siehe VÜ: 38.

91 Vgl. die entsprechenden Angaben in *Ordnung der Dinge*: „Die ganze moderne *epistemе [...]* [hat] sich gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts gebildet […] und [dient] immer noch als positiver Boden für unser Denken […]" [OD: 461.] Oder: „Was sich in der Epoche von Ricardo, von Cuvier und von Bopp vollzogen hat, jene Form des Wissens, die sich mit der Ökonomie, der Biologie und der Philologie errichtet hat, der Gedanke der Endlichkeit, den die kantische Kritik der Philosophie als Aufgabe vorgeschrieben hat, alles das bildet noch den unmittelbaren Raum unserer Reflexion. Wir denken an diesem Ort." [OD: 459.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das radikalere Ereignis der Trübung der Repräsentation im ausgehenden achtzehnten Jahrhundert an verschiedenen Punkten der Oberfläche des klassischen Diskurses meldet. Eine solche Reduktion gehört eher zu einer philosophiegeschichtlichen Disposition, die aus einer ideengeschichtlichen Beschränkung der Diskursanalyse auf das Feld philosophischer Ideen und Werke hervorgeht.[92] In

92 Es liegt nahe, dass eine solche Beschränkung des Feldes der Analyse wesentliche Konsequenzen für eine Foucaultlektüre mit sich bringt. So unterstellt Herbert Schnädelbach – im Ausgang von einer ideengeschichtlichen Reduktion des epistemischen Bruchs auf die kopernikanische Wende – der Archäologie eine Verwechselung der kopernikanischen mit der anthropologistischen Wende: „Die kopernikanische Wende Kants versteht Foucault als anthropologische Wende, als Entstehung eines ‚erkenntnistheoretischen Bewußtsein(s) vom Menschen als solchem' [OD: 373]; diese erkenntnistheoretische Wendung zum Menschen ‚war von dem Moment an notwendig geworden, in dem die Repräsentation die Kraft verloren hatte, für sich und in einer Bewegung das Spiel ihrer Synthesen und Analysen zu bestimmen'. [OD: 410.] Das Dilemma dieses Auswegs aber besteht nach Foucault in der Vermengung zweier Sphären, die zuvor deutlich getrennt waren." [Schnädelbach (1989): 237.] Schnädelbach kommt zu dem Schluss, es liege hier eine Verwechselung vor, indem aber er selber den epistemischen Bruch – von Foucault selbst als der Moment charakterisiert, „in dem die Repräsentation die Kraft verloren hatte, für sich und in einer Bewegung das Spiel ihrer Synthesen und Analysen zu bestimmen" [OD: 10] – mit der kopernikanischen Wende gleichsetzt. Tatsächlich aber beinhaltet die zitierte Textstelle aus der *Ordnung der Dinge* nichts anderes als eine *Herleitung* der anthropologistischen Wende von der Gegebenheit des Epochenbruchs. [Siehe Kap. 6 der vorliegenden Arbeit.] Von einer kopernikanischen Wende ist gar nicht die Rede. Auch Andrea Hemminger nimmt in ihrer sonst überaus instruktiven Studie über Foucault und Kant [Hemminger (2004)] dieselbe Reduktion vor und bestimmt die archäologische Anthropologiekritik als einen Rückgang „bis zu dem Punkt zurück, an dem das Subjekt als gesetzgebende Instanz, als Begründungsmacht auftaucht. Dieser Moment ist Kants kopernikanische Wende." [Hemminger (2004): 302.] Tatsächlich aber muss die Archäologie – von der Sache her – noch *hinter* die kopernikanische Wende zurückgehen, zum Augenblick der Trübung der Repräsentation, um von da aus das klassische Wissen selbst wahrnehmen zu können: nicht in der Naivität und Subjektvergessenheit seiner vermeintlich ‚vorkritischen' Einstellung, sondern in der ihm eigenen epistemischen Konsistenz und Fremdartigkeit. Hemmingers Buch ist zwar ein bedeutender Beitrag zur Foucaultrezeption, insofern es auf die komplexen Kantbezüge in Foucaults archäologisch-genealogischem Diskurs – erstmals auch anhand einer ausführlichen Besprechung der Kanteinleitung [*Einleitung*] in Foucaults *Thèse complémentaire* (siehe weiter unten) – aufmerksam macht. Doch verfehlt es die eigentliche Pointe des archäologischen Ansatzes: dass kein Denken, auch nicht das kantische, einen *absoluten* oder ursprünglichen Rang beanspruchen kann; dass vielmehr jedes einzelne Denken *relativ* zu fassen ist, da es in einer wesentlichen Relation zu einem u. a. epistemisch verfassten *Denksystem* steht, das aus einer genealogischen ‚Logik' der Transformationen hervorgegangen ist. Demgegenüber nimmt Hemmingers Lektüre – nicht anders als Schnädelbachs „Projektionsthese", die Foucaults Anthropologismusbefund für eine Übertragung des Junghegelianismus auf den philosophischen Diskurs der Moderne hält [Schnädelbach (1989): 240] – die Kantische Kritik zum absoluten Referenzrahmen jeder Kritik, auch einer eventuellen Kritik an Foucault. Damit aber begibt sich ein solcher Ansatz der Möglichkeit einer genealogischen Herleitung der kantischen Kritik selbst, was m. E. zu den entscheidenden Leistungen der Archäo-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

archäologischer Sicht dagegen sind der Epochenbruch und die kopernikanische Wende zwei unterschiedliche Ereignisse, die zwei unterschiedlichen Ebenen angehören.[93] Der Epochenbruch meldet sich auf der Ebene historisch transformierbarer Diskurse – die in *Ordnung der Dinge* hauptsächlich auch *wissenschaftliche* Diskurse sind, deren Diskursivität sich innerhalb von *Epistemen* entfaltet[94] – als ein *epistemischer* Bruch und nimmt seinen Ausgang von einem Evidenzverlust, der die Grundlagen des klassischen Wissens erschüttert und schließlich zum Verschwinden des klassischen Diskurses führt. Er manifestiert sich in Gestalt einer plötzlichen und vielfältigen Problematisierung der klassischen Vorstellung, dass die Repräsentationen prinzipiell transparent sind und den Blick auf die Dinge und ihre Ordnung, so wie sie sind, gewähren können. Erst der Verlust dieser Evidenz, der auf der Ebene des klassischen Diskurses – verstanden als *Doppelung der Repräsentation im Element der Zeit* – als die ontologische Zerstreuung der Sprache zutage tritt, ergibt die Möglichkeit einer transzendentalen Kritik der Repräsentation und damit auch der kopernikanischen Wende, die auf der Ebene der ideengeschichtlichen Darstellung philosophischer Inhalte als der Augenblick erscheint, in dem erst das transzendentale Subjekt als regelgebende und erkenntnisstiftende Instanz auftaucht und einer Welt aus möglichen Erkenntnisgegenständen entgegentritt.[95] In archäologischer Perspektive ist also die kopernikanische Wende

---

logie auf dem Gebiet der Geschichte der Philosophie gehört. Vor diesem Hintergrund erst kann Foucault die spezifisch archäologische Frage aufwerfen: „Welche Zwangsläufigkeiten des Denkens und Wissens haben Kant möglich und die Herausbildung des modernen Denkens notwendig gemacht?“ [„Eine Geschichte, die stumm geblieben ist“, Foucault (1966), *Schriften I*, Nr. 40: 705.]

93 Unsere Unterscheidung (im letzten Abschnitt) zwischen dem Auftauchen der vorkritischen Unterscheidungen Kants und seiner kritischen Wende fast 20 Jahre später ist ein Reflex der hier besprochenen Differenz zwischen dem epistemischen Bruch und der kopernikanischen Wende.

94 Vgl. dazu Foucaults Erläuterung des Begriffs der Episteme in *Archäologie des Wissens*: „Die Episteme […] ist die Gesamtheit der Beziehungen, die man in einer gegebenen Zeit innerhalb der Wissenschaften entdecken kann, wenn man sie auf der Eben der diskursiven Regelmäßigkeiten analysiert.“ [AW: 273.]

95 Der Unterschied zwischen einer ideengeschichtlichen und einer archäologischen Einstellung ist in erster Linie auf den grundlegenden Unterschied ihrer jeweiligen Gegenstände zurückzuführen, wie dies Foucault in den einleitenden Worten der *Geburt der Klinik* (1963) zur Sprache bringt: „Um die Mutation des Diskurses in dem Moment zu erfassen, da sie sich vollzogen hat, muss man zweifellos etwas anderes befragen als die thematischen Inhalte oder die logischen Modalitäten. Man muss sich jener Region zuwenden, in der die ‚Dinge‘ und die ‚Wörter‘ noch nicht getrennt sind, wo die Weise des Sehens und die Weise des Sagens auf der Ebene der Sprache noch eins sind. Man wird die ursprüngliche Verteilung des Sichtbaren und des Unsichtbaren befragen müssen, wo sie mit der Teilung zwischen dem sich Aussprechenden und dem Verschwiegenen zusammenhängt. Dann wird in einer einzigen Figur zum Vorschein kommen, wie sich die medizinische Sprache und ihr Objekt ineinander fügen.“ [GK: 9.] Der Gegenstand der archäologischen Analyse sind weder die „thematischen Inhalte“ noch die „logischen Modalitäten“ der Ideengeschichte, sondern der Diskurs in seiner spezifischen *Dichte*, genauer: der Augenblick jener „Mutation des Diskur-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht mehr als ein philosophiegeschichtlicher Reflex des epistemischen Bruchs, der wesentlich komplexer ist und nur vermittels einer archäologisch-genealogischen Diskursanalyse freizulegen ist.[96]

Dabei ist die kantische Kritik nur eine der Folgen des epistemischen Bruchs. Eine andere Folge vom gleichen Rang ist das Auftauchen der drei Empirizitäten und damit auch der Möglichkeit des Positivismus. Anstelle also der kopernikanischen Wende, mit der die transzendentale Leistung des Subjekts in den Vordergrund tritt, offenbart die archäologische Analyse einen komplexeren Prozess, der darin besteht, dass die Repräsentation aus zwei Bedingungssphären *außerhalb der Repräsentation* erfolgt: der Sphäre des Transzendentalen und derjenigen der drei Empirizitäten. Als Grundverfassung des Verhältnisses zwischen dem Transzendentalen und den Empirizitäten, sowie des Selbstverhältnisses beider, tritt der Mensch samt seinen Doppelungen zutage.

Allerdings ist der Anthropologismus nicht bloß irgendeinem Denken vereinzelt zum Vorwurf zu machen. Er ist nicht eine Art epistemologischer Krankheit, die das kantische Denken oder einen anderen postklassischen Denkansatz vereinzelt befällt. Vielmehr offenbart die archäologische Kritik die Figur der anthropologistischen Doppelungen ganz positiv als eine *Feldeigenschaft* des Wissens, die im neunzehnten Jahrhundert auf den Plan tritt. Damit macht die archäologische Kritik auf eine bestimmte epistemische Disposition aufmerksam, die darin besteht, dass es im Rahmen dieses neuen Wissens nicht möglich ist, den Menschen

ses“, in dem die Wörter und die Dinge, das historisch vorgekommene Sprechen und dessen Objekte zusammengehören. „Es handelt sich hier – wie auch in anderen Arbeiten – um eine Studie, die versucht, in der Dichte des Diskurses die Bedingungen seiner Geschichte herauszulösen.“ [GK: 9/NC: xv (m).] Erst in solchen Augenblicken der „Mutation des Diskurses“, die nichts anderes sind als die von der *Ordnung der Dinge* beschriebenen epistemischen Brüche, kommt die spezifische Dichte des Diskurses zum Vorschein. Das erklärt, warum sich die archäologische Diskursanalyse mit Vorliebe an solchen historischen Augenblicken orientiert.

96 Vgl. dazu Ulrich Johannes Schneider: „Foucaults Philosophiegeschichte ist eingesenkt in eine Geschichte des Denkens, worin die Philosophie eine gewisse Anwesenheit besitzt, aber keine explizite Form, die man von der Geschichte der Literatur, der Wissenschaften und der Gesellschaft überhaupt abtrennen könnte.“ [Schneider (2004): 13.] In seiner großen Archäologie der Philosophiegeschichte hat Schneider darauf hingewiesen, dass das bloße Faktum der Geschichtlichkeit der Philosophie und der historischen Differenzen des Philosophischen, unmöglich aus der Philosophie selbst abgeleitet werden kann und dass es genau umgekehrt auf das Problem der *Grenze* – und nicht zuletzt der Disziplingrenze – der Philosophie veweist: „Es ist schon theoretisch leicht zu bemerken, daß in einem rein philosophischen Verständnis der Begriff der Philosophiegeschichte zum unlösbaren Problem werden muss, weil die Unterschiedlichkeit der etablierten Grenzen des Philosophischen auf dem Feld der Geschichte unmöglich aus dem Anspruch der Philosophie allein abgeleitet werden kann. […] Weil das Problem einer Geschichtlichkeit der Philosophie überhaupt erst in der Philosophiegeschichte erscheint, kann seine Definition nicht von vornherein verfügt werden. Es ist zwar möglich, es als Problem der Identität zu konstituieren, was sich aber zeigt, ist vielmehr das Problem der *Grenze der Philosophie*.“ [Schneider (1990): 16.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu denken, ohne einem *Denken des Gleichen* unterworfen zu sein und zwischen den Doppeln des Menschen hin und her zu schwanken.

Insgesamt ist also die Unterscheidung zwischen dem epistemischen Bruch an der Schwelle zur postklassischen Moderne und der kopernikanischen Wende von höchster Bedeutung, wenn es darum geht, die Eigentümlichkeit einer archäologischen Kantlektüre ins Auge zu fassen. Das Erste, was aus dieser Unterscheidung folgt, ist die Evidenz einer archäologischen *Bedingtheit* der kantischen Kritik. Diese Evidenz korreliert mit Verfahren und Stil einer spezifisch archäologischen Lektüre, die sich in Foucaults Diskurs der sechziger Jahre erst etappenweise durchsetzt. Der Weg zu einer archäologischen Verortung der kantischen Kritik erstreckt sich von der eher vorarchäologischen Untersuchung über die kantische Anthropologie in Foucaults *Thèse complémentaire* – die Foucault als philosophiegeschichtliche Ergänzung seiner großen Doktoratsthese *Wahnsinn und Gesellschaft* einreichte – über *Geburt der Klinik* [*Naissance de la clinque* (1963)] und die Texte zur Literatur bis hin zur Archäologie der anthropologistischen Wissensdisposition in *Ordnung der Dinge* [*Les mots et le choses* (1966)].

Auf dieser Wegstrecke erscheinen die beiläufigen Bemerkungen zu Kant in „Vorrede zur Überschreitung" als eine Art Wendepunkt oder ‚Zwischenstation'. Wir bieten im Folgenden eine kurze Skizze dieses Weges, der, als der verborgene und transformative Prozess einer Kantlektüre, dem archäologischen Diskurs innewohnt und ihm gleichsam von Innen heraus seine methodologische Richtung weist. Dabei geht es nicht um den Nachweis etwa eines *Einflusses* der Kantlektüre auf die Heranbildung einer archäologischen Methode.[97] Vielmehr soll darge-

97 Das entspräche eher einem philosophiegeschichtlichen Ansatz, wie dies etwa von Andrea Hemminger vertreten wird. In der bereits erwähnten Arbeit Hemmingers über Foucault und Kant [Hemminger (2004)] wird in Anlehnung an Andrea Roedig [Roedig (1997)] und Gilles Deleuze [Deleuze (1987)] Foucaults „theoretische Wende" zwischen den zwei Ausgaben von *Maladie mentale* – zwischen *Maladie mentale et personnalité* (1954) und *Maladie mentale et psychologie* (1962) – auf Foucaults Kantlektüre zurückgeführt. Auf die Beobachtung von Deleuze: „Dies ist die wichtigste Konversion Foucaults: die Phänomenologie in Epistemologie [zu] verwandeln" [Deleuze (1987): 153] reagiert Hemminger mit dem Hinweis auf den Einfluss der Kantlektüre: „So gesehen *ist die Kantische Kritik der Motor von Foucaults epistemologischer Wende*. Für diese These spricht auch die Tatsache, daß die zweite Fassung von *Maladie mentale* 1962 herauskam, also genau ein Jahr nach Foucaults Thèse complémentaire über Kant, sowie der Umstand, daß Foucault sowohl in seiner Thèse complémentaire als auch später in *Ordnung der Dinge* die Phänomenologie als ein Unterlaufen der Kantischen Kritik, als präkritisch kritisiert. Ich möchte daher Foucaults theoretische Wende als ‚*kritische Wende*' charakterisieren, als Foucaults ‚critical turn'." [Hemminger (2004): 201 f.] Dabei ist nach Hemminger Foucault „kein Kantianer im wörtlichen Sinne", [*ibid.*: 202] denn er bringt „das Primat des Denkens nicht auf der Ebene der reinen, apriorischen Vernunft zur Geltung, sondern auf der Ebene der Geschichte." [*Ibid.*] Diesem Befund muss widersprochen werden, denn Foucaults Verständnis von Kritik ist wesentlich komplexer. Vor allem kann es sich nicht einfach um eine schlichte Übertragung des „Primat[s] des Denkens" auf die „Ebene der Geschichte" handeln, zumal der Begriff

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stellt werden, wie eine Transformation der Kantlektüre den epistemischen Bruch an der Schwelle zur postklassischen Moderne sichtbar macht und damit auch einem epistemischen Bruch in Foucaults eigenem Diskurs entspricht.

51.2 Anthropologie und Kritik bei Kant (*Einleitung* zur *Thèse complémentaire*)

Foucaults 128-seitige „Einleitung" über Kant bildete, wie bereits erwähnt, zusammen mit einer annotierten Übersetzung von Kants *Anthropologie in pragma-*

des Denkens selbst – verstanden als Tätigkeit der *Problematisierung* und des *Andersdenkens* – ein Anderer geworden ist. Siehe dazu Foucaults Abhebung seiner archäologisch-genealogischen Kritik von der transzendentalen in „Was ist Aufklärung?": „Die Kritik ist […] die Analyse der Grenzen und die Reflexion über sie. Doch während die Kant'sche Frage die Frage nach den Grenzen war, auf deren Überschreitung die Erkenntnis verzichten muss, scheint es mir, dass die kritische Frage heute in eine positive Frage verkehrt werden muss: Welcher Anteil an dem als universal, notwendig und obligatorisch Gegebenen ist singulär, kontingent und willkürlichen Zwängen geschuldet? Es geht alles in allem darum, die in der Form notwendiger Begrenzung ausgeübte Kritik in eine *praktische Kritik in der Form möglicher Überschreitung* umzuwandeln. Was offensichtlich zur Folge hat, dass die Kritik nicht mehr in der Suche nach formalen Strukturen von universalem Wert praktiziert wird, sondern als historische Untersuchung, welche die Ereignisse durchläuft, die uns dazu veranlasst haben, uns als Subjekte dessen, was wir tun, denken und sagen, zu konstituieren und zu erkennen. *In diesem Sinne ist diese Kritik nicht transzendental* und hat nicht zum Ziel, eine Metaphysik möglich zu machen: Sie ist genealogisch in ihrer Finalität und archäologisch in ihrer Methode. Archäologisch – und nicht transzendental – in dem Sinne, dass sie nicht versuchen wird, die allgemeinen Strukturen jeder Erkenntnis oder jeder möglichen moralischen Handlung herauszulösen, sondern die Diskurse zu behandeln, die das, was wir denken, sagen und tun, als gleichermaßen historische Ereignisse zum Ausdruck bringen. Und diese Kritik wird in dem Sinne genealogisch sein, als sie nicht aus der Form dessen, was wir sind, ableiten wird, was uns zu tun oder zu erkennen unmöglich ist; sie wird vielmehr aus der Kontingenz, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind, die Möglichkeit herauslösen, nicht mehr das zu sein, zu tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken. Sie sucht nicht die am Ende zur Wissenschaft gewordene Metaphysik möglich zu machen; sie sucht die endlose Arbeit der Freiheit so weit und so umfassend wie möglich wieder in Gang zu bringen." [„Was ist Aufklärung?", Foucault (1984), *Schriften IV*, Nr. 339: 702-703. (Hervorh. v. Verf.).] Die Transformation der transzendentalen Kritik, von der hier die Rede ist, beinhaltet nicht nur eine Transformation des Begriffs des Denkens, sondern auch eine *Wende ins Praktische*. Insofern also es um eine Reflexion über die Grenzen geht, die nicht im Dienst einer Selbstbegrenzung der Vernunft und des denkenden Aufenthalts innerhalb dieser Grenzen steht, sondern vielmehr im Dienste einer Überschreitung dieser Grenzen, erscheint Foucaults archäologisch-genealogische Kritik geradezu als eine *Umkehrung* der transzendentalen Kritik. In anderen Worten: Kritik in Foucaults Sinne ist nicht Repräsentation (der Grenzen der Vernunft), sondern überschreitende *Intervention*. In wie fern der archäologische Diskurs selbst auf der Ebene des Diskurses eine Intervention darstellt, wird am Ende dieser Arbeit (Kap. 16) zu besprechen sein.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tischer Hinsicht, die Ergänzungsschrift oder *Thèse complémentaire*[98] zu seiner großen Doktoratsthese, *Wahnsinn und Gesellschaft* [*Folie et déraison* (1961)]. In dieser *Einleitung* verfolgt Foucault ein kritisches Projekt, das er Jahre später in einer radikal abgewandelten Form in *Ordnung der Dinge* wieder aufnimmt. Es handelt sich darin um den Versuch, ein Kriterium zur Beurteilung moderner Anthropologien zu entwickeln.

Dazu prüft Foucault, anhand der Frage nach dem Verhältnis zwischen Kants Anthropologie und seiner Kritik, inwiefern die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* ein Maß aller modernen Anthropologien abzugeben vermag. Insgesamt erhält diese Suche nach dem *quid iuris* postklassischer Anthropologien die Form einer Ortsbestimmung der pragmatischen Anthropologie Kants in Bezug auf (11) das kantische Gesamtwerk und (2) alle späteren Anthropologien, vor allem diejenigen, die im diskursiven Umfeld von Foucaults *Einleitung* selbst von aktueller Bedeutung sind. Dabei wird die Untersuchung von der Frage gelenkt, inwiefern sich Kants Anthropologie an das kritische Prinzip der Nichtvermischung des Transzendentalen und des Empirischen hält. Sie endet mit dem Befund, dass die kantische Anthropologie, im Unterschied zu den nachkantischen Anthropologien, sich durchaus der Maßgabe der Kritik unterwirft.[99] Im Folgenden skizzieren wir die Logik der in dieser frühen Arbeit unternommenen Ortsbestimmung der kantischen Anthropologie.

1.

Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Frage, inwiefern die Anthropologie – die von Kant in einem Zeitraum von 25 Jahren in seinen Vorlesungen bearbeitet wird, bis sie 1998 die Schlussgestalt der *Anthropologie in pragmatischer Hin-*

98 Foucault, Michel, „Introduction à l'Anthropologie de Kant" [Foucault (1961a), Abkürzung: *Einleitung*]. Die in der *Thèse complémentaire* enthaltene Einleitung blieb, wie bereits in Kapitel 13 (Anm. 63) erwähnt, jahrelang in ihrer ganzen Länge unveröffentlicht und war lediglich als Typoskript einsehbar. Umso bedeutsamer für die Foucaultrezeption ist deshalb ihre Veröffentlichung, die Anfang 2008 endlich erfolgt ist. Alle Zitate aus diesem Werk werden im Folgenden in einer von mir erstellten Übertragung ins Deutsche vorgelegt.

99 So besagt die „Lektion" Kants „auf jeden Fall, daß sich die Empirik der Anthropologie nicht auf sich selbst gründen kann; daß sie nur als Wiederholung der Kritik möglich ist; und wenn sie als das empirische und äußere *Analogon* [geenüber der Kritik] figuriert, vermag sie dies nur in dem Maße, als sie auf den [in der Kritik] […] bereits genannten und freigelegten Strukturen des Aprioris beruht. Im allgemeinen Zusammenhang des Kantischen Denkens kann sich die Endlichkeit […] niemals auf dem Niveau ihrer selbst reflektieren; sie kann sich dem Denken und dem Diskurs nur erst auf eine zweite Weise öffnen; aber das, worauf sie sich zu beziehen hat, ist keine Ontologie des Unendlichen; sondern sind vielmehr die apriorischen Bedingungen der Erkenntnis in ihrem Gesamtzusammenhang. Das besagt, dass die Anthropologie in doppelter Weise der Kritik unterworfen ist: als Erkenntnis den Bedingungen, die sie [die Kritik] festlegt, und dem Bereich der Erfahrung, den sie bestimmt; als Erforschung der Endlichkeit den anfänglichen, unüberschreitbaren Formen, die die Kritik darin offenbart." [*Einleitung*: 75.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sicht[100] annimmt – ein Menschenbild enthält, das sich durch seine kritischen Auseinandersetzungen hindurch aufrecht erhält, so dass die Anthropologie zunächst keine Prägung durch die Kritiken aufzuweisen scheint, sondern vielleicht sogar die Kritik „gelenkt und insgeheim orientiert hat."[101] Im Anschluss an diese Frage entfaltet Foucault eine komplexe und differenzierte Analyse, in der das Beziehungsgeflecht zwischen der Kritik, der Anthropologie und der Transzendentalphilosophie des Spätwerks freigelegt wird, und kommt schließlich, wie gesagt, zu dem Ergebnis, dass sich die kantische Anthropologie durchaus der Maßgabe der Kritik unterordnet und sich hütet, die spezifische Ebene des Transzendentalen preiszugeben. Denn es findet in den 25 Jahren, in denen Kant seine Vorlesungen über Anthropologie hält und das anthropologische Thema bearbeitet, doch eine Verschiebung statt, die der Autorität der Kritiken zuzuschreiben ist: aus der anfänglichen Zweiteilung zwischen Natur und Mensch, Freiheit und Gebrauch, Schule und Welt wird in dem Text vom 1798 eine Einheit. Der Mensch der *Anthropologie* ist „weder homo natura noch reines Subjekt der Freiheit, sondern immer schon eingebettet in die Synthesen, die aus seiner Beziehung zur Welt resultieren."[102] Diese Unterordnung der Anthropologie unter die Kritiken steht im krassen Gegensatz zu den diversen nachkantischen Anthropologien, die unter dem Titel „Anthropologie" genau das feilbieten, was Kant als rationale oder empirische Psychologie bestimmt und zurückgewiesen hat.[103]

2.

Zur Überprüfung dieser Zusammenhänge setzt Foucaults Untersuchung mit einem strukturellen Vergleich zwischen der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* ein und setzt sich fort mit einer Verortung der anthropologischen Frage – „Was ist der Mensch?" – in der *Logik* als bloßer *Übergang* („*passage*") von der kritischen Reflexion zur Transzendentalphilosophie des Spätwerks (*Opus Postumum*).[104]

Die vergleichende Lektüre der Anthropologie und der Kritik stellt zunächst fest, dass in diesen zwei Bereichen dem Subjekt je unterschiedliche und unver-

100 Kant (1798).

101 *Ibid.*: 12. „Gab es seit 1772 ein bestimmtes konkretes Bild des Menschen, das vielleicht auf dem tiefsten Grund der Kritik fortbesteht, das von keiner philosophischen Ausarbeitung wesentlich verändert wurde und schließlich ohne große Modifikation im letzten von Kant veröffentlichten Text ausformuliert wird? Und wenn dieses Bild des Menschen die kritische Erfahrung in sich aufnehmen konnte, ohne dabei entstellt zu werden, war dies vielleicht nicht deshalb der Fall, weil es die Kritik bis zu einem gewissen Punkt, wenn nicht organisiert und beherrscht, so doch zumindest gelenkt und insgeheim orientiert hat?" [*Ibid.*]

102 *Ibid.*: 34.

103 In der Psychologie herrscht „ein Durcheinander zwischen der Seele als einem metaphysischen Begriff der einfachen und immateriellen Substanz, dem Ich denke als einer reinen Form und der Gesamtheit der Phänomene, die dem inneren Sinn erscheinen." [*Ibid.*: 36.]

104 *Ibid.*: 55.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einbare Positionen in Bezug auf die Repräsentation zukommen. In der Kritik befindet sich das Subjekt außerhalb der Repräsentation, als reine Apperzeption und Ursprung der synthetischen Leistung. In der Anthropologie hingegen meldet sich das Subjekt als eine in der Zeit erscheinende Reihung seelischer Erscheinungen.[105] Das aber, was Kritik und Anthropologie gemeinsam ist, entnimmt Foucault einer eher beiläufigen Erörterung in *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*[106] als den *Geist*. Denn der Gegenstand einer Anthropologie in *pragmatischer* Hinsicht ist der Mensch als Weltbürger, d.h. nicht das, was die Natur aus dem Menschen macht, sondern das, was der Mensch, als „freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll."[107] Was aber die Anthropologie an diesem pragmatischen Wesen des Menschen interessiert, ist nicht die *Seele*, die den Gegenstand der empirischen bzw. rationalen Psychologie bildet, sondern das *Gemüt*.[108] Das innere Leben des Gemüts wird von einer Instanz begründet, die Kant Geist nennt: „Man nennt das durch *Ideen* belebende Prinzip des Gemüts *Geist*."[109] Der Geist scheint also genau das zu sein, was unter dem Einsatz von Ideen dazu führt, dass der Mensch aus sich selber macht, was er ist.

In der Anthropologie stellt der Geist die Bewegung der Ideen dar, „die das empirische und konkrete Leben des *Gemüts* am Laufen hält."[110] In der Kritik dagegen gibt es für die Ideen zwei unterschiedliche Typen des Gebrauchs: einen positiven und einen negativen. *Erstens* gibt es den unvermeidlichen regulativen Gebrauch der Ideen, wodurch die Erkenntnis in die Bewegung einer regelgeleiteten Einsicht in Erfahrungszusammenhänge versetzt wird.[111] In dieser Art des Gebrauchs sorgen die Ideen dafür, dass sich die Vernunft „nie auf dem Gegebnen aus[ruht]"[112] und beleben die Vernunft „im Element des Möglichen, indem sie sie mit dem Unendlichen, das ihr selbst verweigert ist,"[113] verbindet. *Zweitens* aber gibt es für die Ideen einen kritisch verbotenen Gebrauch, der zum transzendentalen Schein führt. Dieser Gebrauch besteht darin, dass die Ideen als Gegenstandsbegriffe eingesetzt werden, was zu den Paralogismen und Antinomien führt. Im anthropologischen Kontext dagegen führt der ‚pragmatische' Einsatz der Ideen im Gemüt geradezu zur Erweiterung des Gebrauchs der empirischen Vernunft. „Die Bewegung, die in der *Kritik* die transzendentale Täuschung hervorbringt, ist

105 Der epistemologische Raum der Anthropologie ist „ein Gebiet, auf dem die Selbstbeobachtung weder ein Subjekt an sich noch das reine Ich der Synthese antrifft [so wie dies in der Kritik geschieht], sondern ein Selbst, das ein Gegenstand ist und einzig und allein in seiner phänomenalen Wahrheit gegeben ist." [*Ibid.*: 23 f.]
106 „Vom Kunstgeschmack" in Kant (1798): 573.
107 *Ibid.*: 399.
108 *Einleitung*: 35.
109 Kant (1798): 573.
110 *Einleitung*: 39.
111 „Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft" in Kant (1781/87): 582 ff. [B 697/A 669 – B 732/A 704].
112 *Einleitung*: 39.
113 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diejenige, die in der Anthropologie das empirische und konkrete Leben des *Gemüts* am Laufen hält."[114]

Die Anthropologie untersucht nicht die Dimension der Rezeptivität oder Affizierbarkeit des Gemüts, sondern die Dimension seiner Spontaneität. Letztere besteht in der Belebung und Bewegung des Gemüts, wodurch das Gemüt das aus sich macht, was es ist. Deshalb ist eine Anthropologie in pragmatischer Hinsicht nur dann möglich, wenn das Gemüt „nicht an die Passivität seiner phänomenalen Bestimmungen gebunden ist," sondern „durch die Arbeit der Ideen auf dem Niveau des Feldes der Erfahrung" animiert wird.[115] Damit erscheint der Geist als die „ursprüngliche Tatsache", aus der sowohl das Wesen der Vernunft als auch die Einheit von Kritik und Anthropologie hervorgehen: Er ist die „ursprüngliche Tatsache, die in ihrer einzigartigen und souveränen Struktur[116] sowohl die *Notwendigkeit* der *Kritik* als auch die *Möglichkeit* der *Anthropologie* umfasst." [117]

---

114 *Ibid.*

115 *Ibid.*

116 Die Verwendung des Ausdrucks „Struktur" ist hier sicher kein Zufall, insofern sie Foucaults strukturalistische Sympathien zu dieser Zeit anzeigt. Ein Jahr später kündigt Foucault nämlich im Vorwort zur *Geburt der Klinik* seine Methode als eine strukturelle an: „On voudrait essayer ici une *analyse structurale d'un signifié – l'objekt de l'expérience médicale* – à une époque où, avant des grandes découvertes du XIX^{e} siècle, il a modifié moins ses matériaux que sa forme systématique." [NC: XIV. (Hervorh. v. Verf.).] Neun Jahre später, anlässlich der zweiten Ausgabe des Buches, ändert Foucault seine strukturalistische Formulierung in eine diskurstheoretische um: „On voudrait essayer ici *l'analyse d'un type de discours – celui de l'expérience médicale* – à une epoque où, avant les grandes découvertes du XIX^{e} siècle, il a modifié moins ses matériaux que sa forme systématique." [NC: XIII-XIV (Hervorh. v. Verf.).] An die Stelle von: „eine strukturelle Analyse eines Bezeichneten" tritt also: „die Analyse eines Typs von Diskurs". An die Stelle von: „das Objekt der medizinischen Erfahrung" tritt: „derjenige [der Diskurs] der medizinischen Erfahrung". In der Formulierung der zweiten Auflage ist geradezu eine Verschiebung des Gegenstandes der Analyse zu verzeichnen, nach der nicht mehr die *Krankheit als ein Bezeichnetes* analysiert werden soll, sondern ein *Diskurs über die Krankheit*. Man erkennt an diesen winzigen Korrekturen, vor deren Hintergrund die erste Formulierung nur noch als ein strukturalistischer Ausrutscher erscheint, welche methodologische Umwälzung Foucault in dem Jahrzehnt zwischen den zwei Ausgaben der *Geburt der Klinik* offenbar widerfahren ist. Diese Umwälzung, deren Spuren an der Wende seiner Kantlektüre in „Vorrede zur Überschreitung" lesbar wird, beinhaltet nichts Geringeres als die Geburt von Foucaults eigenem sprachontolgischen Denken, das sich in ausdrücklicher Weise anhand seiner Schriften zur Literatur entfaltet und erst den Unterschied zwischen dem archäologischen Ansatz und dem Strukturalismus überhaupt ausmacht. Bekannt ist, wie Foucault diesen Unterschied in seinen Anfällen methodologischen Zornes verteidigt hat. Es liegt auf der Hand, dass eine Darstellung des archäologischen Zirkels, die die vorliegende Arbeit durchzuführen hat, ohne Berücksichtigung der sprachontologischen Reflexionen Foucaults nicht auskommt. [Siehe auch Kapitel 12 und 13 dieser Arbeit.]

117 *Einleitung*: 41.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.

Allerdings dient dieser strukturelle Vergleich nur als eine erste Annäherung an das Problem. Der weiteren Lektüre offenbart sich die Beziehung zwischen Kritik und Anthropologie bei Kant als wesentlich komplexer. Denn der Unterschied zwischen der *Anthropologie* als einer Sammlung empirischer Beobachtungen und der *Kritik* als einer Reflexion über die Bedingungen der Erfahrung ist so groß, dass beide strukturell gesehen nur schwer vergleichbar sind, was allerdings nicht heißt, dass zwischen ihnen eine ‚Nicht-Beziehung' herrscht.[118] Augenfällig ist eine „gewisse kreuzartige Analogie" [„une certain analogie croisée"][119], die „die Anthropologie als Negativ der Kritik erscheinen" lässt.[120]

So erscheint die Anthropologie als eine *Wiederholung* oder Wiederaufnahme der Kritik, bei der gewisse Umkehrungen durchgeführt werden. Beispielsweise ist für die Anthropologie das Gegebene nicht eine rohe Mannigfaltigkeit, die des Einsatzes der Kategorien und der Sinnlichkeit bedarf, vielmehr ist es bereits synthetisiert.[121] Selbst das Apriori der Kritik hat in der Anthropologie einen phänomenalen Charakter, insofern es „in der Dichte eines Werdens [erscheint], in dem sein plötzliches Hervorbrechen rückblickend unweigerlich den Sinn eines Schon-Gegebenen erhält."[122] Ebenso sind die kritischen Vermögen, ihre Synthesen, das Selbst, sogar „das Feld der Wahrheit" dem Werden, d.h. den Gefahren des Zusammenbruchs und des Verschwindens, ausgesetzt.[123] Schließlich nimmt die Anthropologie eine architektonische Umkehrung der Kritik vor. So ist der erste Teil der Anthropologie eine *Didaktik*, die gemäß Kants Untertitel eine „Kunst, sowohl das Äußere als auch das Innere des Menschen zu erkennen" ist.[124] Doch entspricht diese Didaktik nicht dem ersten Teil der Kritik, der transzendentalen Elementarlehre, denn „sie entdeckt nicht, ohne zugleich zu *lehren* und *vorzuschreiben*."[125] Eher entspricht sie dem zweiten Teil der Kritik, der transzendentalen Methodenlehre. Umgekehrt entspricht der zweite Teil der Anthropologie – den Kant eine *Charakteristik* nennt, das heißt: eine Weise, „das Innere des Menschen im Ausgang vom Äußeren zu erkennen" – der transzendentalen Elementarlehre, die aus der Gegebenheit der Erkenntnis auf das Innere der Vermögen schließt.[126]

4.

Doch trotz dieser Analogie gehören Anthropologie und Kritik gemäß der kantischen Wissenseinteilung ganz unterschiedlichen Ebenen an. Danach ist die Phi-

118 *Ibid.*
119 *Ibid.*
120 *Ibid.*
121 *Ibid.*: 42.
122 *Ibid.*: 42.
123 *Ibid.*: 43.
124 Siehe Kant (1798).
125 *Einleitung*: 45.
126 *Ibid.*: 44.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

losophie in eine reine und eine empirische Philosophie einzuteilen und die Anthropologie gehört, neben der empirischen Naturlehre, zur letzteren. Innerhalb der reinen Philosophie gibt es also keinen Platz für die Anthropologie. Umgekehrt findet sich in der *Anthropologie* keine explizite Bezugnahme auf die *Kritik*. Und „auch wenn die Korrespondenz der beiden Texte leicht zu erkennen ist, wird sie doch nie als solche ausgewiesen oder reflektiert."[127] Zwischen Kritik und Anthropologie bei Kant besteht also kein gegenseitiger Bezug. Oder, wie Foucault es formuliert: „Von der einen zur anderen Form der Reflexion ist der Kontakt gleich null."[128]

5.

Im Ausgang von diesem Unterschied der Ebenen, auf denen sich Kritik und Anthropologie befinden, wendet sich Foucaults Untersuchung Kants Spätwerk zu, zunächst der Logik und der darin enthaltenen anthropologischen Frage „Was ist der Mensch?" Diese Frage scheint zunächst gegenüber den drei anderen Fragen – „Was kann ich wissen?"/„Was soll ich tun?"/„Was darf ich hoffen?" – einen Vorrang zu genießen, womit nahe gelegt wird, dass die drei kritischen Fragen insgesamt zur Anthropologie zu rechnen sind. Doch zeigt eine Berücksichtigung des *Opus Posumum* und der darin vorgestellten Ontologie, dass die anthropologische Frage eher den Charakter eines *Übergangs* (*passage*) zwischen der kritischen Reflexion und der „Transzendentalphilosophie" bzw. Ontologie des Spätwerks hat.[129]

So bezieht sich die kantische Logik, durch die anthropologische Frage – und damit auch die Anthropologie als Wissensform – hindurch, auf die drei kritischen Fragen zurück, die nun nicht mehr anthropologisch gebündelt werden, sondern im Element der *Welt*, die im Kontext des kantischen Spätwerks als ein transzendentalphilosophisches Fundament und als eine „Organisation transzendentaler Korrelate"[130] gilt. Während die Kritik die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung und Erkenntnis im Zeichen der „Souveränität der Bestimmung"[131] erläutert, klärt der *Opus Postumum* die Frage nach dem Sein in der Welt. In anderen Worten: Der *Opus Postumum* verschiebt den Schwerpunkt des Fragens. Vorrangig-

127 *Ibid.*: 46.
128 *Ibid.*
129 *Ibid.*: 55.
130 *Ibid.*: 54. „Man bemerkt so, daß die Welt nicht einfach Quelle für ein Vermögen der Sinnlichkeit ist, sondern das Fundament einer transzendentalen Korrelation zwischen Rezeptivität und Spontaneität abgibt; daß die Welt nicht einfach das Anwendungsfeld [*domaine*] für einen synthetischen Verstand darstellt, sondern das Fundament einer transzendentalen Korrelation zwischen Freiheit und Notwendigkeit ist; daß die Welt nicht einfach nur die Grenze für den Gebrauch der Ideen ist, sondern das Fundament einer transzendentalen Korrelation zwischen Vernunft und Geist bildet. Und hierdurch, in diesem System der Korrelationen, begründet sich die wechselseitige Transzendenz von Wahrheit und Freiheit." [*Ibid.*]
131 *Ibid.*: 57

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

keit ist nicht mehr die Frage nach dem Menschen, wie dies in der Logik noch zu sein scheint, sondern die Verortung des Menschen in der Welt: „Ich bin. – Es ist eine Welt ausser mir (praeter me) im Raume und der Z eit und ich bin selbst ein Weltwesen: bin mir jenes Verhältnißes bewust, und der bewegenden Kräfte zu Empfindungen (Wahrnehmungen). – Ich der Mensch bin mir selbst ein äusseres Sinnenobject ein Theil der Welt.“[132]

6.

Insgesamt also erscheint die kantische Anthropologie, die eine bloße Episode zwischen der kritischen Reflexion und der Ontologie darstellt und deshalb *ohne* „eigenständigen Inhalt“[133] ist, als eine Wiederholung der Kritik. Im Unterschied zu den *falschen* zeitgenössischen Anthropologien[134], die „das kritische Denken auf dem Niveau einer positiven Erkenntnis zur Geltung bringen“[135] wollen, verweist die Kantische Anthropologie auf die Kritik, da sie als ihr „empirisches und äußeres *Analogon* figuriert“[136] und „auf den [in der Kritik] […] bereits genannten und freigelegten Strukturen des Aprioris beruht.“[137]

Die Kantische Anthropologie übergeht also nicht das strenge Maß der Kritik. „Im allgemeinen Zusammenhang des Kantischen Denkens kann sich die Endlichkeit […] niemals auf dem Niveau ihrer selbst reflektieren; sie kann sich dem Denken und dem Diskurs nur erst auf eine zweite Weise öffnen; aber das, worauf sie sich zu beziehen hat, ist keine Ontologie des Unendlichen; sondern sind vielmehr die apriorischen Bedingungen der Erkenntnis in ihrem Gesamtzusammenhang. Das besagt, dass die Anthropologie in doppelter Weise der Kritik unterworfen ist: als Erkenntnis den Bedingungen, die sie [die Kritik] festlegt, und dem Bereich der Erfahrung, den sie bestimmt; als Erforschung der Endlichkeit den anfänglichen, unüberschreitbaren Formen, die die Kritik darin offenbart.“[138]

Auf seiner Suche nach einem Maßstab für die legitimen Formen der Anthropologie seit Kant – die in der *Einleitung* die *wahren* im Unterschied zu den *falschen* Anthropologien genannt werden[139] findet Foucault diesen in der Kantischen Kritik. Die *Einleitung* endet somit mit der Forderung, dass die kantische Kritik regelgebend auf alle gegenwärtigen Anthropologien wirken soll: „Im allgemeinen Zusammenhang des Kantischen Denkens kann sich die Endlichkeit […] niemals auf dem Niveau ihrer selbst reflektieren; sie kann sich dem Denken und dem Diskurs nur erst auf eine zweite Weise öffnen; aber das, worauf sie sich zu beziehen hat, ist keine Ontologie des Unendlichen; sondern sind vielmehr die

132 Kant (1936): 63.
133 *Einleitung*: 54.
134 Siehe *ibid.*: 58.
135 *Ibid.*: 75.
136 *Ibid.*
137 *Ibid.*
138 *Ibid.*
139 *Ibid.*: 58.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

apriorischen Bedingungen der Erkenntnis in ihrem Gesamtzusammenhang.“[140] Die Legitimität jeder Anthropologie, auch der kantischen, hängt von der Unterordnung der Anthropologie unter die Instanz der Kritik ab.

7.

Insgesamt macht Foucaults *Einleitung* den Eindruck einer schwankenden Lektüre und eines fieberhaften Versuchs der ‚Rettung‘ der Kantischen Anthropologie. Auch wenn der ausdrückliche Kontakt zwischen Kritik und Anthropologie „gleich Null“[141] ist, beruft sich die Lektüre auf die gemeinsame Struktur des *Geistes*[142] und die „kreuzartige Analogie“[143] einer architektonischen Umkehrung. Indem schließlich auf Grund eines Rückgriffs auf das Spätwerk Kants festgestellt wird, dass die anthropologische Frage lediglich einen *Übergang*[144] zwischen Kritik und Ontologie bildet und „keinen eigenständigen Inhalt“[145] hat, wird die Anthropologie *marginalisiert*: als „dieser beständige Rand, in bezug auf den das Zentrum immer verschoben ist, der aber stets auf dieses verweist und es befragt.“[146]

In ihrem Schlussteil stellt die *Einleitung* eine merkwürdige und keineswegs rationale Abhängigkeit der Anthropologie von der Kritik fest, insofern (1) sich die Kritik von der anthropologischen Struktur löst und (2) die Anthropologie die Kritik imitiert und ihr somit ähnlich wird. Doch, auf dem Weg der Ersetzung dieses Ähnlichkeitsverhältnisses zwischen beiden durch eine rationale Ordnung und Unterordnung marginalisiert sich die Anthropologie: „Man kann sagen, daß sich die Bewegung der Kritik von der anthropologischen Struktur gelöst hat: einerseits weil letztere sie von außen zeichnet, und andererseits weil sie ihren Wert nur aus ihrer Befreiung von der anthropologischen Struktur bezog, indem sie sich dagegen wandte und sie [die anthropologische Struktur] erst dadurch begründet hat. Die der *Anthropologie* eigene epistemologische Konfiguration mimte die *Kritik*; doch ging es darum, vom Ansehen [der Kritik] nicht beeindruckt zu sein und der [eigenen] Ähnlichkeit [mit der Kritik] eine rationale Ordnung zurückzuerstatten. Diese Ordnung bestand darin, die *Anthropologie* um die *Kritik* gravitieren zu lassen. Und diese wiederhergestellte Ordnung war für die Anthropologie die authentische Form ihrer Befreiung, das Zutagetreten ihres wahren Sinnes: Sie konnte so als das erscheinen, worin sich der Übergang vom *Apriori* zum Fundamentalen, vom kritischen Denken zur Transzendentalphilosophie ankündigte.“[147]

140 *Ibid.*: 75.
141 *Ibid.*: 46.
142 *Ibid.*: 37 ff.
143 *Ibid.*: 41.
144 *Ibid.*: 55.
145 *Ibid.*: 54.
146 *Ibid.*: 76.
147 *Ibid.*: 76.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

8.

Dieser Befund ist nicht nur komplex, er ist auch unbefriedigend und zwar aus zwei Gründen:

(1) Es wird nicht klar, warum es dem Kant der *Anthropologie* nicht möglich ist, sich eindeutig zur Kritik der reinen Vernunft zu bekennen, warum in der Anthropologie sich die Kritik zugunsten einer transzendentalen Weltontologie überwinden muss, warum also Kant die Anthropologie nicht einfach unter die grenzziehende Autorität der transzendentalen Logik und Dialektik stellen und damit jeglichen Zweifel an ihrer Legitimität als kritisch geläuterter Wissenschaft beseitigen kann. Es wird, jenseits des Gebrauchs eines griffigen Bildes, nicht klar, warum die Anthropologie sich damit begnügt, lediglich die Kritik zu mimen und warum die Ersetzung ihrer bloßen Ähnlichkeit mit der Kritik durch eine benennbare rationale Ordnung des Gravitierens zu ihrer Marginalisierung führen muss.

(2) Gesetzt aber, die kantische Anthropologie wäre dennoch, vermöge dieser merkwürdigen Abhängigkeit von der Kritik, als „wahre" und damit vorbildliche Anthropologie einzustufen: Es bliebe die Rätselfrage bestehen, woher denn die Tendenz zu den ‚falschen' Anthropologien rührt. Natürlich könnte man auf diese Frage in Anlehnung an Kant selbst mit dem Hinweis auf den unausrottbaren metaphysischen Trieb der endlichen Vernunft antworten, sowie, in einem weiteren Schritt, mit dem Hinweis auf den dialektischen Schein und die Paralogismen und Antinomien der reinen Vernunft. Doch wird damit zwar der transzendentalkritisch beschreibbare Vorgang der anthropologischen Verfehlung als Überschreitung der Grenzen möglicher Erfahrung angegeben, aber nicht ihre genealogische *Herkunft* und damit auch der *Ort* des „metaphysisch-anthropologischen Triebes" in einem historischen System des Wissens. Genau diesen letzteren Modus der Erklärung der ‚inneren' Tendenz der *falschen* Anthropologien wird Foucault später in *Ordnung der Dinge* erproben. Dazu wird er – wie zwischenzeitlich auch in *Geburt der Klinik* (1963) – eine Diskursanalyse einsetzen müssen, die in der Lage ist, die eigentümliche epistemische Konsistenz des klassischen Wissens sichtbar zu machen, sowie deren generelle Auflösung am Ende des achtzehnten Jahrhunderts.

Was sich aber in Foucaults *Einleitung* – im Durchgang durch ihre Analysen und Interpretationen – herauskristallisiert, ist, dass der Kantischen Anthropologie etwas irreduzibel Problematisches anhaftet, so dass sie im Rahmen von Kants Spätwerk zugunsten einer Ontologie der Welt zurückgenommen werden muss.

Als Foucaults annotierte Übersetzung[148] von Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, die den Hauptteil der *Thèse complémentaire* gebildet hatte, schließlich im Jahr 1964 veröffentlicht wurde, wurde dieser Publikation eine kurze historische Anmerkung beigefügt, die an die Stelle der 128 Seiten umfassenden *Einleitung* trat.[149] Der letzte Satz dieses kurzen Textes, als der Schlusssatz

148 Kant (1964).

149 „Geschichtlicher Abriss", Michel Foucault (1963), *Schriften* I, Nr. 19: 391-397.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer letzten kleinen Fußnote, ist eine lapidare Ankündigung: „Die Beziehungen zwischen dem kritischen Denken und der anthropologischen Reflexion werden in einem späteren Werk untersucht werden.“[150] Man hätte denken können, dass damit eine künftige Veröffentlichung der *Einleitung* gemeint sei, die etwa aus Platzgründen nicht in die vorliegende Ausgabe aufgenommen werden konnte. Tatsächlich aber wurde die *Einleitung* zu Lebzeiten Foucaults niemals veröffentlicht. Dafür wurde die angekündigte Untersuchung zwei Jahre später in den radikal abgewandelten und methodologisch strengeren Rahmen von *Ordnung der Dinge* aufgenommen.

51.3 Kant und das postklassische Wissensfeld (*Ordnung der Dinge*)

Foucaults Problematisierung der Anthropologie in der *Einleitung* und die darauf folgende Transformation seiner Kantlektüre sind seinen archäologischen Analysen in *Ordnung der Dinge* gleichsam eingeschrieben. Deshalb ist eine Berücksichtigung dieses Problematisierungshintergrunds sowie der Mutation der Kantlektüre von Bedeutung, wenn es darum geht, die Beschaffenheit des archäologischen Diskurses selbst ins Auge zu fassen. Das Hauptmoment der Transformation der Untersuchungsarten in der *Einleitung* und in *Ordnung der Dinge* ist eine wesentliche Veränderung der Einstellung gegenüber der Anthropologie. Die Frage nach Maß und Möglichkeit einer „wahren“ Anthropologie, die in der *Einleitung* eine grundlegende Rolle spielte, wird in *Ordnung der Dinge* gänzlich fallen gelassen. Damit geht eine radikale Transformation des Kantbezugs einher, die sich an vier Aspekten beider Werke bemerkbar macht.

(1) In *Ordnung der Dinge* erscheint die Anthropologie nicht mehr nur als eine isolierte Frage nach dem Wesen des Menschen, oder als eine Reflexionsform, deren Wissenschaftlichkeit von bestimmten Kriterien abhängt. Sie erscheint zudem noch als eine *Disposition* des Denkens, die einsetzt, sobald die Frage nach dem Menschen aufgeworfen wird und die von einem bestimmten archäologisch herleitbaren Denksystem herrührt. Es geht also nicht mehr nur um Anthropologie als einen spezifischen Modus der Analyse, der einer reinen oder empirischen Wissenschaft zuzuordnen wäre, der sich in unterschiedlichen Abständen zur Psychologie befände, der dem Richtmaß der Kritik mehr oder weniger unterworfen wäre. Vielmehr handelt es sich um eine *Feldeigenschaft* des postklassischen Wissens, eine diskursive Regelmäßigkeit, die den diversen anthropologischen Diskursen seit Kant, darunter den Humanwissenschaften, als ihr *historisches Apriori* abzulesen ist.[151]

150 *Ibid.*: 397.

151 „Die Seinsweise des Menschen, so wie sie sich im modernen Denken herausgebildet hat, gestattet ihm, zwei Rollen zu spielen. Er ist gleichzeitig die Grundlage aller Positivitäten und auf eine Art, die man nicht einmal als privilegiert bezeichnen kann, im Element der empirischen Dinge präsent. Diese Tatsache, bei der es

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(2) Damit geht es nicht mehr um die transzendentalkritische Scheidung zwischen einer wahren und einer falschen Anthropologie, sondern um die archäologische ‚Freilegung' einer Wissensdisposition, die nicht bloß unerwünscht und nicht nur zu überwinden ist, sondern deren bevorstehendes Ende diskursanalytisch festzustellen ist. Dabei ist das Verschwinden der anthropologistischen Wissensdisposition, wie bereits mehrfach betont wurde, durch den Einsatz des archäologischen Diskurses selbst mitbedingt, was natürlich auch heißt: durch den archäologischen Akt der Feststellung dieses Verschwindens.

(3) An die Stelle der Suche nach einem kritischen Richtmaß der Anthropologie tritt also die Suche nach den archäologischen Bedingungen nicht nur der diversen Anthropologien und der anthropologistischen Disposition, sondern auch der Kritik selbst. Es geht also nicht mehr um die Überprüfung der Autorität der Kritik über die Anthropologie, sondern um die Frage nach dem gemeinsamen Bedingungsboden von Kritik *und* Anthropologie.

(4) Das Feld der Analyse ist deshalb nicht mehr das Werk Kants allein, sondern der postklassische Diskurs, der aus Aussagen besteht, die über so verschiedene Wissenschaften und Reflexionsformen verstreut sind wie Marxismus, Positivismus, Phänomenologie, aber auch vergleichende Philologie, Biologie, politische Ökonomie usw. Innerhalb dieses Wissensfeldes finden die transzendentalphilosophischen Stellungnahmen Kants ihren Ort.

Insgesamt signalisieren diese vier Unterschiede eine *Blickwendung*, die für die archäologische Analyse konstitutiv ist und einen völlig veränderten Zugang zum Kantischen Denken ermöglicht, so dass überhaupt erst verständlich wird, warum in *Ordnung der Dinge* – im Gegensatz zur *Einleitung* – so spärlich von Kant die Rede ist. Diese Blickwendung bringt mit sich, dass sich die historiographische Aufmerksamkeit in erster Linie auf eine ‚Logik' der Transformation der historischen Seinsweisen der Sprache richtet und dadurch erst in der Lage ist, die anfänglichen Anzeichen einer *Krise* der Repräsentation auszumachen. Diese Krise, die in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts sichtbar wird – als eine *Krise der Synthesis* im Allgemeinen; und als eine neuartige Frage nach der *Möglichkeit* überhaupt der Synthese von Repräsentationen im Besonderen –, meldet sich in der kritischen Reflexion Kants, sowie in der ideologischen Reflexion Destutt de Tracys. Die Fragen, die sich beide stellen, betreffen die Synthesis, denn sie finden „im gleichen Punkt ihre Anwendung: im Verhältnis der Repräsentationen zueinander."[152] Die Verbindung oder Synthesis der Repräsentationen ist zum Rätsel geworden.

---

sich nicht um das allgemeine Wesen des Menschen, sondern ganz einfach um jenes *historische Apriori* handelt, das seit dem neunzehnten Jahrhundert als fast evidenter Boden für unser Denken dient, diese Tatsache ist ohne Zweifel für den Status entscheidend, den man den ‚Humanwissenschaften' […] geben muss […] „ [OD: 413. (Hervorh. v. Verf.).]

152 OD: 298.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Während aber Destutt bei dem Versuch, das Rätsel zu klären, im Raum der Repräsentation bleibt, verlässt Kant diesen Raum. Im Rahmen einer archäologischen Lesart des Epochenbruchs wird der Kontrast zwischen Kants Fragestellung und derjenigen von Destutt de Tracy hervorgehoben. Zwar stellt Destutt die gleiche Frage wie Kant: die Frage nach dem Grund der Verknüpfung aller Repräsentationen. Zwar ist auch seine Antwort die gleiche wie bei Kant: *die Empfindung*. Aber er bestimmt die Empfindung selbst als den minimalen Stand aller Repräsentation, das heißt: durchaus als *Repräsentation*, aber mit minimalem Gehalt. Damit findet bei Destutt die Synthesis der Repräsentationen – über das Moment der Empfindung – ihren Boden im Wesen der Repräsentationen selbst. Auch Kant betrachtet die Empfindung als den Ausgangspunkt von Repräsentationen. Im Unterschied zu Destutt aber erscheint für ihn die Empfindung nur als eine Komponente der Repräsentation, nämlich ihre *Materie*. Die Form der Repräsentation aber lässt sich erst – anhand eines neuen Typs von Reflexion, der transzendentalen Reflexion, außerhalb des Raumes der Repräsentation erkennen. Die Empfindung gilt also nicht wie bei Tracy als minimale Repräsentation und damit als Prinzip und alleinige Quelle der Erkenntnis. Bei Kant hat die Empfindung, als die Materie der Repräsentation, ihre Quelle im transzendenten Ding, dessen Ort aber außerhalb der Repräsentation ist.

Im Falle der positiven Wissenschaften befindet sich die Quelle der Empfindung auch außerhalb der Repräsentation. Aber sie ist nicht, wie bei Kant, im Noumenalen zu suchen, sondern in den Empirizitäten, d.h. in den (*nichtrepräsentierbaren*) empirischen Wesen der Gegenstände der neuartigen postklassischen Wissenschaften. Diejenigen unter diesen empirischen Wesen, die für eine Archäologie der Humanwissenschaften von Relevanz sind, sind die *Sprache*, das *Leben*, die *Arbeit*, die alle ihren Ort außerhalb der Repräsentation haben. Das gesamte Feld des postklassischen Wissens offenbart das Auftauchen eines gespaltenen Außen- und Bedingungsraums der Repräsentation, der sich zwischen einer noumenalen Sphäre diesseits und einer Sphäre der Empirizitäten jenseits der Repräsentation verteilt.

Die genannte Wendung des Blicks bringt also mit sich, dass in *Ordnung der Dinge* keine spezifische und werkorientierte Einschätzung der Kantschen Anthropologie geboten wird. Es geht ausnahmslos um die Eigenschaften eines *Wissensfeldes*, das sich zwischen einem transzendentalkritischen und einem positivistischen Wissen erstreckt. Zu den Implikationen dieser archäologischen Analyse gehört durchaus, dass sich auch die kantische Anthropologie in den Doppelungen des Menschen verfängt, insofern sie die anthropologische Frage aufwirft. Die anthropologistischen Eigenschaften dieses Wissensfelds offenbaren sich erst, wenn die Frage nach der *archäologischen* Herkunft der kritischen Scheidung zwischen Sein und Denken gestellt wird. Der Weg der Analyse, den diese Frage diktiert, führt gleichsam zur archäologischen Tiefe dieser Scheidung und zur Freilegung des Epochenbruchs, der als eine Diskontinuität (Trübung) im Herzen der Repräsentation erscheint. Im Verlauf der archäologischen Analyse vertiefen und verallgemeinern sich gewissermaßen die kantischen Unterscheidungen, bis darin der

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zusammenbruch des klassischen Wissens – und darüber hinaus die epistemische Konsistenz dieses untergegangenen Wissenssystems – sichtbar wird.

Die Transformation der Kantlektüre, die zwischen der *Einleitung* und *Ordnung der Dinge* zu verzeichnen ist, besteht also hauptsächlich in einem grundsätzlichen Einstellungswechsel im Hinblick auf die kantische Kritik und ihre philosophiegeschichtlich Radikalität. Die wichtigste Anzeige dieses Einstellungswechsels ist eine Umkehrung des Verhältnisses zwischen Kants Kritik und der Epochenwende im Verlauf der ‚Archäologisierung' von Foucaults Kantlektüre. Denn die kantische Kritik erscheint in der archäologischen Perspektive nicht mehr als radikale Wende und Auslöser eines epistemischen Bruchs. Vielmehr ist der epistemische Bruch selbst als archäologische Bedingung des kantischen Denkens anzusehen und Kants Kritik als eine *Reaktion* auf die Trübung der Repräsentation. Wir fassen kurz die eher spärlichen aber gewichtigen Angaben in *Ordnung der Dinge* zusammen, die sich auf die Rangordnung zwischen der kantischen Kritik und jener Epochenwende gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts beziehen, die archäologisch als epistemischer Bruch einzustufen ist. Dieser Bruch meldet sich als ein Rückzug einerseits des Seins und andererseits des Denkens/Wissens aus dem Raum der Repräsentation, während die kantische Kritik archäologisch nur noch als die erste philosophische Reaktion auf beide Rückzugsbewegungen erscheint. Einerseits „sanktioniert [Kants Kritik]… zum ersten Mal jenes Ereignis der europäischen Kultur, das dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts zeitgenössisch ist: den Rückzug des *Denkens* […] und des *Wissens* […] aus dem Raum der Repräsentation."[153] Das tut sie, indem sie die Repräsentation „von ihren De-jure-Grenzen"[154] her befragt. Andererseits ist die kantische Kritik die „erste philosophische Bestandsaufnahme [*constat*]"[155] jener „Verschiebung des *Seins* im Verhältnis zur Repräsentation"[156] und markiert somit „die Schwelle unserer Modernität."[157]. In der archäologischen Perspektive ist also die kantische Kritik nicht mehr *Ursache*, sondern *Folge* des Epochenbruchs. Mit der Entdeckung der Vorgängigkeit des Epochenbruchs verschiebt sich das Augenmerk der Untersuchung: Der Ausgangspunkt einer archäologischen Analyse der postklassischen Anthropologien ist nicht mehr die kantische Kritik, sondern jene gewaltige Transformation an der „Schwelle unserer Modernität"[158], in deren Verlauf die klassische Wissensordnung Stück für Stück demontiert und aus ihren Ruinen gleichsam ein neuartiges Wissenssystem zusammengesetzt wird, dem ein *Denken des Gleichen* eingeschrieben ist und dessen Eigentümlichkeit darin besteht, dass

153 OD: 299. (Hervorh. v. Verf.)
154 *Ibid.*
155 OD: 302.
156 *Ibid.* (Hervorh. v. Verf.)
157 OD: 299.
158 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

es sich im Element einer Dauerkrise einrichtet: *Krise der Synthesis*, *Krise der Wahrheit*, *Krise der Begründung*.[159]

51.4 Wendepunkt der Kantlektüre („Vorrede zur Überschreitung")

1.

Wir erinnern uns, dass Foucaults Analyse in der Einleitung zur *Thèse complémentaire* damit endet, dass die kantische Anthropologie aus der allgemeinen Begründungskrise der modernen Anthropologien herausgenommen wird. Zwar ist der Kontakt zwischen der Kritik und der Anthropologie bei Kant „gleich Null"[160], da zwischen ihnen keine gegenseitige Bezugnahme und kein expliziertes Begründungsverhältnis besteht. Dennoch erscheint die kantische Anthropologie als eine „kreuzartige"[161] Wiederholung der Kritik, die die kritische Architektonik umkehrt und das Apriori verzeitlicht. Die Struktur dieser Wiederholung offenbart die Vorgängigkeit der Kritik und zeigt an, dass die Anthropologie auf den Strukturen des Apriori beruht.[162]

Im Gegensatz dazu stellt Foucault im Rahmen der archäologischen Analysen in *Ordnung der Dinge* die kantische Kritik auf den gleichen Bedingungsboden wie die diversen postklassischen Anthropologien und Humanwissenschaften. Demnach „markiert"[163] einerseits die kantische Kritik eine epistemische Krise, die in einer *Öffnung* des klassischen Wissens besteht: in der Öffnung des Raumes der Repräsentation, der nunmehr auf die Sphären des Transzendentalen und der Empirizitäten verweist sowie, im Allgemeinen, auf die auseinander getretenen Sphären des Denkens und des Seins. Andererseits geraten die postklassischen Anthropologismen in den Strudel einer unbeendbaren Begründungsbewegung, in der sich das humanwissenschaftliche Wissen, dessen Objekt die *positive* Endlichkeit des Menschen ist, auf die *fundamentale* Endlichkeit eben dieses Men-

159 Aus diesem Grund können wir die Einschätzung von Béatrice Han nicht teilen, dass Foucaults *Einleitung* zur *Thèse complémentaire* eine Urgeschichte darstelle, die Foucaults Anthropologismusbefund in *Ordnung der Dinge* zu erklären vermag: „Although it has never been published, Foucault's *Commentary* can […] be regarded as the prehistoriy to chapters 7 and 9 of the *Archaeology of the Human Sciences* and be fruitfully used to explain Foucault's negative diagnosis of modernity as trapped within the ‚anthropological sleep', along with his rejection of humanism." [Han (2003): 129.] Gemäß dem Ansatz der vorliegenden Arbeit, die von einer *Diskontinuität* zwischen beiden Schriften ausgeht, erscheint Foucaults Kantlektüre in der *Einleitung* eher in ihrem Kontrast gegenüber der archäologischen Kantlektüre in *Ordnung der Dinge* als ergiebig. Denn erst im Ausgang von diesem Kontrast lässt sich die Wende zu einer *archäologischen* Kantlektüre genauer ausmachen.

160 *Einleitung*: 46.

161 *Ibid.*: 41.

162 *Ibid.*: 75.

163 „Gegenüber der Ideologie markiert die kantische Kritik die Schwelle unserer Moderne." [OD: 299.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen zu stützen versucht. Es handelt sich um ein anthropologistisches Selbstbegründungsprojekt, das auf dem Niveau einer empirischen Reflexion stattfindet und als eine *Schließung* des gespaltenen Außen der Repräsentation funktionieren will. Unter der Lenkung der anthropologischen Frage: „Was ist der Mensch?" bedient sich der Anthropologismus eines *Denkens des Gleichen* und erscheint als der fortgesetzte Versuch einer *Schließung* des Raumes, der seit der Trübung der Repräsentation zwischen dem Denken und dem Sein *geöffnet* wurde. Diese Schließung ist weder eine sporadische Begebenheit noch eine vereinzelte philosophische Tat, vielmehr durchzieht die anthropologische Frage „das Denken seit dem Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Sie nimmt unter der Hand und im voraus die Vermengung des Empirischen und Transzendentalen vor, deren Teilung Kant indessen gezeigt hatte."[164] Der epistemische Bruch, das sich gegen

164 *Ibid.*: 410. Dieser Befund, dass die Anthropologien die von Kant geschiedenen Ebenen vermischen, ist allerdings nicht als eine Rückkehr zur kantischen Kritik einzustufen, denn die archäologische Vorgehensweise gestattet keine Kritik kantischen Typs. Was die Archäologie stattdessen eher unternimmt, ist so etwas wie eine ‚topische' Kritik, die als eine Abwandlung von Kants Kritik an der Amphibolie der Reflexionsbegriffe angesehen werden kann. Bekanntlich kritisiert Kant die Denker des klassischen Zeitalters, allen voran Leibniz [Kant (1781/87): 292-296 (B 323/A 270 – B 332/A 276)], indem er ihnen eine „Amphibolie" vorwirft. Diese Denker vermochten nämlich nicht zu unterscheiden, ob eine Erkenntnis ihren Ausgang in der Sinnlichkeit oder im reinen Verstand hat. Auch die Archäologie stellt so etwas wie eine dem Anthropologismus zugrunde liegende ‚Amphibolie' fest, denn auch bei diesen findet eine Vermischung oder Verwechselung der Ebenen des Transzendentalen und des Empirischen statt. Aber es handelt sich hier nicht um eine Kritik, die im Namen einer kritisch gesicherten Wahrheit geführt wird, auf der Grundlalge etwa einer *Logik der Wahrheit*, wie Kant seine transzendentale Analytik nennt. [Siehe Kant (1781/87): 105 f. (B 87/A 62, 63), siehe dazu auch Kapitel 13 dieser Arbeit, Anmerkung 13.] Stattdessen wird der anthropologistischen Amphibolie ein *Ort* in einer diskontinuierlichen Geschichte des Denkens zugewiesen. [Siehe Lebrun (1988): 26.] Erst ein solcher Akt der archäologischen „Situierung" offenbart, dass der Ort des Anthropologismus im Verschwinden begriffen ist, nicht zuletzt dank dem Einsatz des archäologischen Diskurses selbst. Denn der epistemische Ort des Anthropologismus ist bedingt durch die Zerstreuung der Sprache, die ihrerseits durch den Einsatz des archäologischen Diskurses selbst ‚aufgehoben' werden kann. Der Weg dieser ‚Aufhebung' verläuft über die Entdeckung des ontologischen Raumes der Sprache, die als eine neuartige „Sprechposition" eines *archäologisch* sprechenden ‚Subjekts' dient. Indem also die Archäologie spricht, geschieht, wie diese Arbeit darlegen will, eine erneute Sammlung der Sprache und damit eine diskursive Verschiebung, die ein Verschwinden der anthropologistischen Amphibolie zeitigt. Deshalb sagt Foucault „niemals", wie Gérard Lebrun betont, „daß ein philosophisches Denken einem *Irrtum* zum Opfer gefallen sei." [*Ibid.*] Vielmehr bedient er sich des *archäologischen* Hinweises, dass ein bestimmtes Denken *Kind seiner Zeit* ist, insofern es gewisse epistemische Regelmäßigkeiten aufweist. Die archäologische Kritik besteht also darin, dass sie ein bestimmtes Denken – und dazu zählt eben auch der Anthropologismus und seine Amphibolie – innerhalb einer bestimmten Episteme *situiert*. Lebrun setzt diese archäologische ‚Topik' zu recht der herkömmlichen transzendentalen und phänomenologischen Kritik entgegen: „Situieren ist etwas

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ende des achtzehnten Jahrhunderts als eine wesentliche Trübung der Repräsentation und als ein Auseinandergleiten von Sein und Denken meldet, schafft die Möglichkeit sowohl seiner kritischen „Bestandsaufnahme [*constat*]“[165] durch Kant, als auch seiner anthropologistischen Schließung. Damit erscheint der Anthropologismus als der unwillkürliche Versuch eines Anschlusses an die große Einheit des klassischen Wissens, jedoch unter den Bedingungen eines endlichen Wissens, das nicht länger im Unendlichen begründet ist. Nicht nur ist also die Einsicht in die kritische Öffnung des Raums der Repräsentation auf Kant zurückzuführen, dessen Denken archäologisch als die erste Reaktion auf diese Öffnung gilt. Auch die anthropologistische Schließung findet im kantischen Denken statt, die somit „vielleicht die grundlegende Position [bildet], die das philosophische Denken von Kant bis zu uns bestimmt und geleitet hat.“[166]

2.

Diese tendenzielle Gleichstellung von Kritik und Anthropologie vor dem Hintergrund einer epistemischen Öffnung, die eine deutliche Abkehr von der Kantlektüre der *Einleitung* signalisiert, meldet sich bereits drei Jahre vor *Ordnung der Dinge* in einer ausdrücklichen Formulierung in „Vorrede zur Überschreitung.“ Dort versucht Foucault, das Denken der Überschreitung in seiner ganzen Ereignishaftigkeit zu kennzeichnen und unternimmt eine Standortsbestimmung dieses Denkens in der Geschichte der Philosophie seit Kant: „Man kann ohne Zweifel sagen, daß es [das Denken der Überschreitung] aus der *Öffnung* der abendländischen Philosophie hervorgegangen ist, die von Kant vollzogen wurde, als er in einer noch rätselhaften Weise den metaphysischen Diskurs und die Reflexion über die Grenzen unserer Vernunft artikuliert hat. Am Ende hat Kant allerdings selber diese Öffnung innerhalb der anthropologischen Frage wieder *geschlossen*, auf die er letzten Endes alle kritischen Fragen bezogen hat. In der Folge hat man sie als Gewährung einer endlosen Frist für die Metaphysik verstanden, denn die Dialektik hat an die Stelle der Infragestellung des Seins und der Grenze das Spiel des Widerspruchs und der Totalität gesetzt. Um uns aus dem dialektisch-anthropologischen Schlummer zu wecken, bedurfte es der Nietzscheschen Figuren des

anderes als kritisieren, die Koordinaten eines Platzes zu bestimmen ist etwas anderes als unerkannte Voraussetzungen ins Licht zu rücken.“ [Lebrun (1988): 29.] Doch kann man einen Schritt weiter gehen und versuchen, wie wir es eben getan haben, die archäologische ‚Topik‘ selbst als eine andere Art von Kritik zu bestimmen, die nicht im Namen einer Wahrheit geübt wird, sondern der Wahrheit selbst vorausgeht, insofern sie eine Genealogie und Geschichte der Wahrheit sichtbar macht und mit genau diesem Akt die Geschichte der Wahrheit vorantreibt. Die archäologische Kritik ist, wie im Verlauf dieser Arbeit mehrfach betont wurde, zugleich eine Intervention. Ihre Kritik ist eine diskursive Handlung, die das Kritisierte, d.h. den Menschen der Humanwissenschaften, auf der Ebene des Diskurses zum Verschwinden bringt.

165 OD: 302.

166 OD: 412.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tragischen und des Dionysos, des Todes Gottes, des Hammers des Philosophen, des Übermenschen, der auf Taubenfüßen kommt, und der Wiederkunft."[167]

An diesem Textauszug fallen zwei Verschiebungen der Kantlektüre auf: *erstens* im Verhältnis zum Interpretationsrahmen der *Einleitung*; zweitens im Verhältnis zur Diskursanalyse in *Ordnung der Dinge*:

(1) Im Unterschied zur *Einleitung* erhält Kant hier einen Doppelstatus. Er ist einerseits derjenige, der „die Öffnung der abendländischen Philosophie […] vollzogen hat."[168] Das steht durchaus im Einklang mit der Kantlektüre der *Einleitung*, der zufolge die kantische Kritik die entscheidende Lektion enthält, die von den aktuellen Anthropologien nicht beachtet wird[169]: das Postulat der Unterscheidung zwischen Denken und Sein, zwischen dem Transzendentalen und dem Empirischen, mit der erst die vorkantische Metaphysik mit ihren Vermengungen „geöffnet" werden kann. Andererseits aber ist Kant auch derjenige, der diese Öffnung „mit der anthropologischen Frage wieder geschlossen"[170] hat, womit der Kantlektüre der *Einleitung* widersprochen wird. Denn jetzt erscheint die anthropologische Frage im allgemeinen Kontext der Kantischen Problematisierung weder als *marginal*, noch als bloßer *Übergang* zwischen Kritik und Ontologie. Im Rahmen dieser gespaltenen Neueinschätzung Kants, die komplexer ist als in der *Einleitung*, die aber im Rahmen dieser knappen Bataille-Würdigung nicht ausgeführt werden kann, scheint selbst die kantische Anthropologie die „Lektion" Kants[171] zu vergessen und sich dem Postulat der Unterordnung unter die Kritik zu entziehen.

(2) Im Unterschied zu *Ordnung der Dinge* aber handelt es sich hier *erstens* um die Öffnung der (abendländischen) *Philosophie* und nicht eines epochenspezifischen, epistemisch verfassten Wissens, nämlich des klassischen Ordnungswissens. Das heißt: Es wird nicht auf eine Gesamtheit von Aussagen Bezug genommen, die denselben epistemischen Regeln unterworfen sind – d.h.: auf einen Diskurs –, sondern auf eine *Disziplin* namens Philosophie. Wir erinnern uns, dass Foucault sechs Jahre später, gleich im ersten Kapitel der *Archäologie des Wissens*, die Kategorie der *Disziplin* oder *Wissenschaft* zu jenen „Einheiten des Diskurses"

167 VÜ: 40 (m). „On peut dire sans doute qu'elle nous vient de l'ouverture pratiquée par Kant dans la philosophie occidentale, le jour où il a articulé, sur un mode encore bien énigmatique, le discours métaphysique et la réflexion sur les limites de notre raison. Une telle ouverture, Kant a fini lui-même par la refermer dans la question anthropologique à laquelle il a, au bout du compte, référé toute l'interrogation critique; et sans doute l'a-t-on par la suite entendue comme délai indéfiniment accordé à la métaphysique, parce que la dialectique a substitué à la mise en question de l'être et de la limite le jeu de la contradiction et de la totalité. Pour nous éveiller du sommeil mêlé de la dialectique et de l'anthropologie, il a fallu les figures nietzschéennes du tragique et de Dionysos, de la mort de Dieu, du marteau du philosophe, du surhomme qui approche à pas de colombe, et du Retour." [„Préface à la transgression", Foucault (1963), DE I, no. 13: 239.]

168 *Ibid.*

169 *Einleitung*: 74-75.

170 VÜ: 40.

171 *Einleitung*: 75.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rechnet, die in Klammer zu setzen sind, damit der spezifische Raum des Diskurses in Erscheinung treten kann.[172] Das heißt aber: In „Vorrede zur Überschreitung" ist jene Form von Diskursanalyse, die den methodologischen Rahmen der Ausführungen in *Ordnung der Dinge* abgibt, noch nicht aufgetaucht. Die eben zitierte Stellungnahme gehört eher in den Rahmen der Philosophiegeschichte.

Zweitens erscheint hier Kant als derjenige, der die genannte „Öffnung der abendländischen Philosophie" *vollzogen* hat. Im französischen Original wird dafür das Wort *pratiquer* verwendet, das so viel wie *ausüben*, *tun*, *unternehmen* bedeutet. Das heißt: Kant ist derjenige, der die Öffnung, genauer, das Öffnen der Öffnung ‚unternimmt', der also selbst, anhand seiner transzendentalkritischen Unterscheidungen, die abendliche Philosophie *öffnet*. Im Unterschied dazu wird in *Ordnung der Dinge* das kantische Unternehmen als die „erste philosophische Bestandsaufnahme" „jener Verschiebung des Seins im Verhältnis zur Repräsentation"[173] gekennzeichnet. Die *Bestandsaufnahme* (*constat*) ist keine originäre epistemische Aktion, sondern lediglich eine Reaktion auf eine *Verschiebung*, die im Rückzug des Seins aus dem Raum der Repräsentation besteht und somit nicht bloß für das Feld der Philosophie relevant ist, sondern im gleichen Maße für die anderen diskursiven Regionen, die derselben epistemischen Regel der Transparenz der Repräsentation unterworfen sind. Dieser diskursive Gesamtbereich, den die archäologische Diskursanalyse einer vergleichenden Lektüre unterzieht, besteht aus der Allgemeinen Grammatik, der Naturgeschichte, der Analyse der Reichtümer. Kant ist also der erste, der auf die Krise des epistemischen Bruchs an der Schwelle zum postklassischen Wissen *philosophisch* reagiert. Somit erscheint die „Vorrede zur Überschreitung" als ein Wendepunkt zwischen der *Einleitung* und der *Ordnung der Dinge*, an dem die Transformation der Kantlektüre gleichsam auf halbem Weg eingefroren erscheint.

Drittens wird hier das dialektische Denken mit dem anthropologischen identifiziert und beide werden auf die Urheberschaft Kants zurückgeführt, der den kritischen Bruch zwischen Denken und Sein aufreißt, um ihn wieder selber anthropologisch zu schließen.[174] Im Unterschied dazu wird in *Ordnung der Dinge* keineswegs die Dialektik mit der Anthropologie identifiziert, vielmehr erscheint die Dia-

172 Siehe Kapitel 1, „Die Einheiten des Diskurses", AW: 33-47.

173 OD: 302/MC: 258 (m). „[…] ou plutôt à partir de ce décalage de l'être par rapport à la représentation dont le kantisme est le *premier constat philosophique* […]" [MC: 258. (Hervorh. v. Verf.).]

174 Das entspricht eher jener Verkürzung, die Herbert Schnädelbach im Rahmen seiner Projektionsthese Foucaults Diskursanalyse in *Ordnung der Dinge* unterstellt: „Meine These ist […] : Foucaults Bild des philosophischen Diskurses der Moderne ist das Ergebnis einer junghegelianischen Projektion, die unhaltbar ist; die Anwendung seiner Archäologie der Humanwissenschaften […] auf die jüngste Philosophiegeschichte vermag nicht zu befriedigen." [Schnädelbach (1989): 240.] Wie aber bereits angedeutet wurde (Anmerkung 92 dieses Kapitels), trifft Schnädelbachs Kritik für die ausgereifte Form der Diskursanalyse in *Ordnung der Dinge* nicht mehr zu.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lektik als ein Beispiel des Anthropologismus unter anderen. Anstelle der Anthropologie als Disziplin oder Werk handelt es sich um eine anthropologistische Wissensdisposition, die sich zwar in der Dialektik manifestiert, aber eben so sehr auch in einer „Ontologie ohne Metaphysik": „Ein dialektisches Spiel und eine Ontologie ohne Metaphysik verlangen nach einander und entsprechen einander durch das moderne Denken hindurch und während seiner ganzen Geschichte."[175]

Viertens sind die „Öffnung der abendländischen Philosophie" und das Ende der Metaphysik nicht mehr eine vereinzelte philosophische Tat. Vielmehr zeigen sie sich als einen vielfältig auftauchenden Verlust der Transparenz der Repräsentation an der Oberfläche des klassischen Diskurses: in Gestalt eines Epochenbruchs also, der zwar die *Bedingung* für das Aufkommen der Anthropologismen darstellt, keineswegs aber den Charakter einer ihnen chronologisch vorausgehenden *Ursache* hat, wie man dies unserem Zitat aus „Vorrede zur Überschreitung" durchaus entnehmen könnte. Vielmehr hat der Epochenbruch bzw. das Ende der Metaphysik im Verhältnis zur Anthropologisierung des Denkens den Charakter eines *komplementären* Ereignisses: Das „Ende der Metaphysik ist nur die negative Seite eines viel komplexeren Ereignisses, das sich im abendländischen Denken vollzogen hat. Dieses Ereignis ist das Auftauchen des Menschen."[176]

3.

Diese Unterschiede gegenüber der Kantlektüre in der *Einleitung* einerseits und in *Ordnung der Dinge* andererseits deuten auf einen merkwürdigen Zwischenstatus der „Vorrede zur Überschreitung". Sie hat einerseits den Interpretationsrahmen der *Einleitung* verlassen. Andererseits aber fehlt ihr noch die diskursanalytische ‚Verallgemeinerung', die in *Ordnung der Dinge* vorliegt. Damit erscheint dieser kleine Text über die Überschreitung als der Ort einer ‚Selbstüberschreitung' der Kantlektüre Foucaults, die für die Konsolidierung der archäologischen Methode in dem Zeitraum zwischen *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Archäologie des Wissens* nicht ohne Bedeutung ist.

Dass der Vollzug des genannten Wandels der Kantlektüre gerade die Gestalt einer Reflexion über die Überschreitung annimmt, ist sicher kein Zufall. Denn nach einigen anfänglichen Anläufen zur Charakterisierung der Überschreitung und ihrer Verbindung mit der Figur der nichtpositiven Affirmation,[177] weist Foucault auf die frühkantische Unterscheidung der zwei Negationen hin.[178] Das heißt: Auch das Denken der Überschreitung ist, wie, gemäß der archäologischen Analyse der „Denksysteme", jedes andere Denken, nicht ohne Voraussetzung. Das historische Apriori eines Denkens der Überschreitung ist der epistemische Bruch, der sich in der frühkantischen Unterscheidung zwischen den zwei Negationen anzeigt. Das Denken der Überschreitung setzt also den epistemischen Bruch an der Schwelle

175 OD: 409.
176 OD: 383.
177 Siehe *Ibid.*: 32-38.
178 *Ibid.*: 38.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zwischen dem klassischen Zeitalter und der anthropologistischen Moderne voraus, den dieser kleine Text über Bataille noch nicht in seiner vollen Tragweite zu denken vermag, den er in Anlehnung an Nietzsche mit dem Ausdruck „Tod Gottes" bezeichnet, und der erst in den ausladenden archäologischen Analysen in *Ordnung der Dinge* auseinander gelegt werden kann. In anderen Worten setzt das Denken der Überschreitung den epistemischen Bruch am Ende des klassischen Zeitalters als eine Art epistemischer ‚Ur-Überschreitung' voraus, mit dem erst das Denken der Überschreitung überhaupt sinnvoll erscheinen kann.[179]

Damit aber erscheint diese Vorrede selbst, mit ihrer gegenüber der *Einleitung* vollzogenen Neueinschätzung Kants, als eine Überschreitung in die Richtung einer archäologischen Lektüre des epistemischen Bruchs, der in den kantischen Unterscheidungen sichtbar wird: einer Lektüre, die in der Weise der nichtpositiven Affirmation der Leere dieses Bruchs vollzogen werden kann und deren Verfahrensform ansatzweise gerade bei Kant zu entdecken ist.[180] Die Vorrede zur Überschreitung beinhaltet also selbst einen Akt der Überschreitung: eine *diskursive* Überschreitung zur *Sprache der Überschreitung* hin, deren „verdorrten Wurzeln […] [und] verheißungsvolle Asche […] man bei Bataille finden"[181] kann. Wir erinnern uns, dass Kant diesen Bruch, den seine Unterscheidung der Negations- und Urteilsarten aufdeckt, achtzehn Jahre später wieder zudeckt. Das tut er, indem er das transzendentale Subjekt (und den *inneren Sinn*) einführt: als *Medium* des Vergleichs der in synthetischen Urteilen vorkommenden heterogenen Begriffen. Foucault aber umgeht dieses Medium, das die Diskontinuität der realen Verknüpfungen anhand der Kontinuität des transzendentalen Subjekts überbrücken soll, und kehrt zurück zur vorkritischen Unterscheidung Kants. Erst dieser Rückgriff auf den vorkritischen Kant, dessen Spuren in „Vorrede zur Überschreitung" vorliegen, erlaubt die Entdeckung der Figur der nichtpositiven Affirmation, sowie die Aufdeckung des ontologischen Raumes der Sprache.

Somit zeigt sich in diesem kleinen Text über Bataille eine dreifache Überschreitung auf drei unterschiedlichen Ebenen: (1) die Überschreitung des klassischen Wissens, die im Analyse-Rahmen des kleinen Bataille-Textes in Gestalt der kantischen Unterscheidung zwischen den zwei Negationen sichtbar wird; und die sich später in der ausgereiften Archäologie in *Ordnung der Dinge* als epistemischer Bruch und Trübung der Repräsentation meldet: als das Auftauchen der synthetischen Urteile bei Kant, das Auftauchen der vergleichenden Philologie und der sich darin vollziehenden Objektivierung der Sprache usw. (2) die Überschreitung des Diskurses der postklassischen Wissenschaften bei Bataille, Blanchot, Nietzsche, die den Einsatz der nichtpositiven Affirmation und die Freilegung eines grundlegenden Raumes der Übertragungen involviert: des ontologischen Raumes der Sprache, der in der postklassischen Domäne der Literatur, ver-

179 Siehe Abschnitt 52 dieses Exkurses.
180 Siehe Abschnitt 52.2.
181 VÜ: 36.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

standen als eine *Sprache des Raumes*, sichtbar wird[182]; (3) die Selbstüberschreitung der Kantlektüre Foucaults, die zur Entstehung einer spezifisch archäologischen Einschätzung der Geschichte der postklassischen Philosophie führt.

52. Die *nichtpositive Affirmation*

52.1 Foucaults Rückgriff auf Kant und die Entdeckung des ontologischen Raumes der Sprache (*Schriften zur Literatur II*)

Wir haben gesehen, dass die Kantlektüre in „Vorrede zur Überschreitung" zu der Epochenschwelle zurückführt, an der die Repräsentation ihre Herrschaft verliert und damit jene „Verschiebung des Seins im Verhältnis zur Repräsentation [stattfindet], deren erste philosophische Bestandsaufnahme [*constat*] der Kantianismus ist."[183] Das heißt: Foucaults Rückgriff auf den frühen Kant bezieht sich auf jene Dimension des kantischen Denkens, an der die Trübung der Repräsentation ablesbar wird. In wiefern Kants Überlegungen in seiner Abhandlung über die negativen Größen den epistemischen Bruch aufweisen, wurde bereits im Abschnitt 50 ausgeführt. Kants Unterscheidung der zwei Negationen, die eine prinzipielle Kritik der Repräsentation beinhaltet und für Foucaults Bestimmung der Figur der nichtpositiven Affirmation wichtig erscheint, markiert einen kritischen Augenblick auf dem vorkritischen Denkweg Kants. Denn er erscheint als der Augenblick, in dem einerseits die Evidenz der analytischen Transparenz der Repräsentation umgekippt ist, andererseits aber das transzendentalkritische Medium des Vergleiches zur Erklärung realer Verknüpfungen noch nicht aufgetaucht ist. Die Unterscheidung der zwei Negationen, die auf eine Kritik des klassischen Wissens hinaus läuft, liefert den Hintergrund für die Ausarbeitung der Figur der nichtpositiven Affirmation als Formel der Überschreitung eines Wissensfeldes. Foucaults Rückgriff auf Kant folgt dem gleichen Muster wie Nietzsches implizite Kritik der Allgemeinen Grammatik und der daran gekoppelte Rückgriff auf die Schwelle zur Geburt der vergleichenden Philologie.[184]

Wir haben auch gesehen, dass in Foucaults *Thèse complémentaire* Kants Kritik tatsächlich als der einzige und letzte Horizont und Orientierungsrahmen der Analyse erscheint. In *Ordnung der Dinge* dagegen geht Foucault wesentlich weiter und hinter Kant zurück. Denn inzwischen hat er das Ereignis der Trübung der Repräsentation entdeckt, das dem kantischen Werk vorausgeht und den archäologischen Boden der kantischen Kritik bildet. Drei Jahre vor *Ordnung der Dinge* geht Foucault in „Vorrede zur Überschreitung" den halben Weg zu dieser epistemischen Schwelle zurück und stößt auf den frühkantischen Text über die nega-

182 Siehe Abschnitt 52.1 des vorliegenden Exkurses.
183 OD: 302.
184 Siehe weiter unten, siehe auch Abschnitt 46.3 dieser Arbeit.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tiven Größen. Diese Zwischenstation ist nicht ohne Bedeutung, da Foucault darin – in Anlehnung an Nietzsche und Bataille – die Möglichkeit einer neuartigen Kritik entdeckt: die Figur der nichtpositiven Affirmation. Diese Figur stellt eine Bewegung dar, die Kritik und Überschreitung in einem ist und die Form eines performativen Zirkels innehat. Wie der archäologische Diskurs selbst erscheint die Figur der nichtpositiven Affirmation als *Analyse* und *diskursive Intervention* zugleich, die einen Diskurs also zugleich analysiert und transformiert.[185]

Der Raum oder die Öffnung, die im Zuge der Trübung der Repräsentation aufklafft – bei Kant handelt es sich um den Raum der Differenz zwischen Grund und Folge in der realen Verknüpfung – wird also von Foucault nicht transzendentalphilosophisch zugedeckt, sondern zum sprachontologischen Ausgangspunkt seines eigenen archäologischen Diskurses genommen: als Diskontinuität, als epistemischer Bruch, letztlich als der *ontologische Raum* der Sprache. Am Endpunkt seiner archäologischen Bahn der sechziger Jahre wird Foucault in *Archäologie des Wissens* diesen ontologischen Raum als den Raum der *diskursiven Formation* explizieren.[186] In diesem Sinne führt Foucaults Kantlektüre in „Vorrede zur Überschreitung" zur Wiederentdeckung und diskurstheoretischen Verallgemeinerung jener urteilstheoretischen Diskontinuität beim frühen Kant, die den Ausgangspunkt der späteren *transzendentalkritischen* Entdeckung der synthetischen Urteile bildet.

Im Lichte von Foucaults ‚archäologisierter' Kantlektüre ab „Vorrede zur Überschreitung" erscheinen also Kants vorkritische Unterscheidungen als Bruch mit dem klassischen Wissen, dem Kant später in seiner transzendentalkritischen Terminologie vorhält, die synthetischen Urteile nicht gekannt zu haben. In den Jahren zwischen Foucaults kleiner Schrift über Bataille und der *Ordnung der Dinge* wird die Gestalt dieses Bruchs zur Präzisierung jenes Raumbegriffs dienen, den Foucault bereits in der ersten Einleitung zu *Wahnsinn und Gesellschaft* hervorgehoben hat, als das, worin die „Fülle der Geschichte" möglich wird und was die Methode einer neuartigen Historiographie vorschreibt: „Die Fülle der Geschichte ist nur in dem leeren und zugleich bevölkerten Raum all jener Wörter ohne Sprache möglich, die einen tauben Lärm denjenigen hören lassen, der ein Ohr leiht, einen tauben Lärm von unterhalb der Geschichte, das obstinate Gemurmel einer Sprache, die *von allein* spricht, ohne sprechendes Subjekt und ohne Gesprächspartner, auf sich selbst gehäuft, in der Gurgel geballt, und die noch zusammenbricht, bevor jegliche Formulierung erreicht ist, und ohne Aufsehen in das Schweigen zurückkehrt, aus dem sie sich nie befreit hat."[187]

Dieser Raum – den Foucault in dieser Einleitung als den Raum der Abwesenheit des Werks kennzeichnet und auf den er das Schweigen des Wahnsinns zurückführt[188] – wird zwei Jahre später in einem kleinen Aufsatz namens „Der

185 Siehe Kapitel 14 und 16 der vorliegenden Arbeit.
186 Siehe Kap. 16 der vorliegenden Arbeit.
187 WG: 12.
188 *Ibid.*: 11. Die deutsche Übersetzung reduziert den Ausdruck „*l'absence d'oeuvre*" im Original auf „*Fehlen einer Arbeit*". Berücksichtigt man aber, dass dieser Aus-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes" spezifiziert als der ontologische Raum der Sprache, auf den der Wahnsinn zurückzuführen ist und aus dem erst der Diskurs der Vernunft hervorgeht: „Und deshalb taucht der Wahnsinn nicht als die List einer verborgenen Bedeutung auf, sondern als ein ungeheurer Sinn*rückhalt*. Freilich muss man dieses Wort ‚Rückhalt' [*réserve*] richtig verstehen: Weit mehr als um einen Vorrat handelt es sich um eine Figur, die den Sinn zurück- und in der Schwebe hält und eine Leere einrichtet, in der allein die noch nicht vollzogene Möglichkeit so zur Vorlage kommt, dass irgendein Sinn sich darin niederlässt, oder irgendein anderer, oder gar noch ein dritter, und dies vielleicht in unendlicher Folge. Der Wahnsinn öffnet einen lückenhaften Rückhalt, der diese Höhlung bezeichnet und zu sehen gibt, in der Sprache und Sprechen sich implizieren, vom jeweils anderen her sich ausbilden und nichts anderes sagen als ihr noch stummes Verhältnis. Seit Freud ist der abendländische Wahnsinn zu einer Nicht-Sprache, weil zu einer doppelten Sprache geworden (eine Sprache, die allein in diesem Sprechen existiert; ein Sprechen, das nichts als seine Sprache sagt) –, das heißt eine Matrix der Sprache, die im strengen Sinne, nichts sagt. Eine Falte des Gesprochenen, die eine Abwesenheit des Werkes ist."[189] Wir erinnern uns, dass in *Ordnung der Dinge* die Literatur in fast denselben Worten charakterisiert wird. Sie ist *erstens* „eine Sprache, die nichts sagt und nie schweigt"[190]; *zweitens* wird sie „zur reinen Offenbarung einer Sprache, die zum Gesetz nur die Affirmation […] ihrer schroffen Existenz hat"[191] und zu einem Diskurs, dessen Inhalt einzig und allein darin besteht, „ihre eigene Form auszusagen."[192] Damit wird deutlich, dass in dem *Raum der Abwesenheit des Werkes* das Schweigen des Wahnsinns und der „Gegendiskurs" der Literatur übereinkommen.

Dieser Raum ist nichts anderes als der ontologische Raum der Sprache, der in dem Bruch der frühkantischen Unterscheidungen aufscheint; dem die Bewegung der Überschreitung zugewendet ist und der als die Leere der Abwesenheit erscheint, die von der nichtpositiven Affirmation bejaht und damit sichtbar gemacht werden kann. Im selben Jahr, in dem „Vorrede zur Überschreitung" erscheint, nimmt Foucault in zwei wichtigen Büchern den Raum zum Thema: in

druck, der zur Unterscheidung zwischen der Geschichte der Vernunft und dem Schweigen des Wahnsinns verwendet wird, auf der Ebene des Diskurses anzusiedeln ist, dann wird deutlich, dass die Geschichte der Vernunft aus dem diskursiven Material der *Werke* besteht, die auf Subjekte/Autoren zurückzuführen sind, und die in ihrer *Dokumentarität* [siehe AW: 15] den methodologischen Ausgangspunkt der Ideengeschichte bildet. Der Blick der Archäologie verschiebt sich aber von der Ebene einer solchen Geschichte des Werkes auf das konstante und „anonyme Gemurmel" des Wahnsinns, das aus nichtwerkartigen und subjektlosen Sprachfragmenten besteht, das, als das Andere des vernünftigen Diskurses, diesen durchdringt und folglich als die Abwesenheit des *Werkes* zu kennzeichnen ist.

189 „Der Wahnsinn, Abwesenheit des Werkes", Foucault (1964), *Schriften I*, Nr. 25: 547.

190 OD: 370.

191 *Ibid.*: 366.

192 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Geburt der Klinik, worin, dem aller ersten Satz der Einleitung zufolge, „vom Raum, von der Sprache und vom Tod die Rede ist“[193]; und in *Raymond Roussel*, worin – im Kapitel 2 – der ontologische Raum der Sprache vom tropologischen Raum der Klassik abgesetzt wird.[194]

Überdies untersucht Foucault ab der Veröffentlichung von „Vorrede zur Überschreitung“, in einer Serie von Studien zur Literatur, wie im literarischen „Gegendiskurs“ der ontologische Raum der Sprache zutage tritt.[195] In „Lauern auf den anbrechenden Tag“ (1963) über den Schriftsteller Roger Laporte untersucht er die Bewegung einer Annäherung (ohne Transitivität) im Raum der Abwesenheit des Zieles der Annäherung und behandelt Laportes Geschichte als eine eigentümliche Bewegung im ontologischen Raum der Sprache: als eine „Geschichte der Sprache im Raum […], als Chronik dieses vertrauten Ortes, weil er der Geburtsort ist, aber zugleich fremd, denn niemals kehrt er voll und ganz dorthin zurück, wo die Wörter entstehen und wo sie unaufhörlich verlorengehen.“[196]

In „Distanz, Aspekt, Ursprung“ (1963) werden Autoren des *nouveau roman* wie Robbe-Grillet, Sollers, Baudry, Thibaudeau, Pleynet besprochen, die in einem programmatischen Bündnis um die Zeitschrift *tel quel* standen und mit denen Foucault Umgang pflegte. Darin kennzeichnet Foucault die Literatur dieser Autoren als eine Sprache der *Distanz*, die eine Art „Raum unterhalb des Raumes und der Zeit“[197] (Baudry) bildet; die sich als „Verstreuung der Sprache“[198] meldet, die also in der Sprache selbst als „die Entfernung des Ursprungs, die Fragmentierung und die verstreute Exteriorität“[199] erscheint; die als „die wesentliche Leere, in der die Sprache ihren Raum einnimmt“[200] zu erkennen ist (Thibaudeau): als die „Abwe-

193 GK/NC. Siehe Kapitel 16 Abschnitt 53.1 dieser Arbeit.

194 Siehe Kapitel 12, Abschnitt 43.1 dieser Arbeit. Siehe auch Kapitel 13 Abschnitt Abschnitt 44.2.

195 Die wichtigsten darunter sind in Michel Foucault, *Schriften I* enthalten: (1) „Die Sprache, unendlich“, Foucault (1963), Nr. 14: 342-356; (2) „Lauern auf den anbrechenden Tag“, Foucault (1963), Nr. 15: 357-365; (3) „Distanz, Aspekt, Ursprung“, Foucault (1963), Nr. 17: 370-387; (4) „Die Sprache des Raumes“, Foucault (1964), Nr. 24: 533-539; (5) „Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes“, Foucault (1964), Nr. 25: 539-550; (6) „Die Fabel hinter der Fabel“, Foucault (1966), Nr. 36: 654-663; (7) „Das Denken des Außen“, Foucault (1966), Nr. 38: 670-697. Gegenüber diesen Texten, die bestimmte Segmente des literarischen „Gegendiskurses“ ins Visier nehmen und daraus so etwas wie eine Charakteristik des ontologischen Raumes der Sprache herausarbeiten, hat der Text des 1969 gehaltenen Vortrags „Was ist ein Autor?“, einen bersonderen Stellenwert, da er den Zusammenhang zwischen der Abwesenheit des Autors (als diskursiver Regel) und der positiven Beschaffenheit des ontologischen Raumes der Sprache eher im „archäologie-theoretischen“ Sinne herausstellt, d. h.: unter Bezugnahme auf seine eigenen vorangegangenen archäologischen Arbeiten.

196 „Lauern auf den anbrechenden Tag“, Foucault (1963), *Schriften I*, Nr. 15: 361.

197 „Ein ‚nouveau roman‘ des Schreckens“, Foucault (1963), *Schriften I*, Nr. 18: 384.

198 *Ibid.*

199 *Ibid.*

200 *Ibid.*: 386.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

senheit des Seins, Weiße, die für die Sprache paradoxe Mitte und ebenso unauslöschliche Exteriorität“[201]; als die Leere, die die Sprache selbst ist; als „dieses Äußere, in dessen Innerem sie nicht aufhört zu sprechen“[202] und als das „‚ewige Rinnen des Draußen‘“[203]; als die Abwesenheit, die schließlich in jenem „absolute[n] Zurückweichen des Ursprungs“[204] sichtbar wird, das uns „der Teilung […] von Denken und Sprache“[205] überantwortet, „in dem wir gefangen sind“[206].

In „Die Sprache des Raumes“ (1964) wird der ontologische Raum der Sprache als ein Zusammenhang aus Differenzen bestimmt und als das, „worin die Sprache uns jetzt gegeben ist und bis zu uns gelangt: das, was macht, dass es spricht.“[207] In „Die Fabel hinter der Fabel“ (1966) entdeckt Foucault anhand einer Besprechung der Werke von Jules Vernes den „Hinterhof der Fabel“ als einen Raum, der als Schlachtfeld unterschiedlicher und widerstreitender fiktionaler Stimmen dient, die, jede für sich, eine andere Erzählweise ins Feld führen. In „Das Denken des Außen“ (1966) charakterisiert Foucault das Außen als den Raum, der offenbar wird, wenn die Sprache „ihr Wesen enthüllt, indem sie aus sich heraustritt“[208]. Und wenn sich die Sprache in dieser Weise „am weitesten von sich selbst entfernt“[209], dann „zeigt sich in dieser plötzlichen Klarheit eher ein Abstand als eine Rückwendung, eher eine Zerstreuung als eine Rückkehr der Zeichen zu sich selbst. Das ‚Sujet‘ der Literatur (das darin sprechende Subjekt und das, wovon es spricht) ist nicht eigentlich die Sprache in ihrer Positivität, sondern die Leere, in der es seinen Raum findet, wenn es sich in der Nacktheit des ‚Ich spreche‘ äußert.“[210]

Dieser *Abstand*, diese *Zerstreuung*, die nichts anderes sind, als Erscheinungsweisen des ontologischen Raumes der Sprache, melden sich aber nur, insofern das *Sujet* der Literatur –das heißt: sowohl das sprechende Subjekt, als auch die ausgedrückten Bedeutungen und Themen – die Leere ist, das heißt: insofern in der Literatur, genauer, im Akt des Schreibens,[211] die Sprache zur „Affirmation

201 *Ibid.*
202 *Ibid.*
203 *Ibid.*
204 *Ibid.*
205 *Ibid.*
206 *Ibid.*
207 „Die Sprache des Raumes“, Foucault (1964), *Schriften I*, Nr. 24: 534.
208 „Das Denken des Außen“, Foucault (1966), *Schriften I*, Nr. 38: 673.
209 *Ibid.*
210 *Ibid.* (Hervorh. v. Verf.) Am Ende der vorliegenden Arbeit [Kapitel 16 Abschnitt 56] wird zu sehen sein, dass auch der Diskurs und die Aussage im archäologischen Verständnis nichts als *Leere* sind, genauer: (nichtpositiv) affirmierte Leere.
211 Der Akt des Schreibens oder *écriture* ist nicht mit der Literatur zu verwechseln. Die Literatur ist eine Domäne des postklassischen Diskurses, in der die *écriture* zum ersten Mal in der Geschichte des Diskurses aufgetaucht ist: als eine Schreibweise, bei der das *Sujet* im doppelten Sinne, als Subjekt und als Stoff des Schreibens, in Klammern gesetzt wird. Gerade die Schreibweisen von Denkern wie Derrida, Lyotard, Baudrillard, Virilio, die sich des Öfteren im Zwischenraum von Wissenschaft und Literatur bewegen – Virilio beispielsweise versteht sich als Erfinder neuartiger Wissenschaften, darunter der Dromologie – lassen sich als Spie-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

[…] ihrer schroffen Existenz“[212], das heißt, zur nichtpositive Affirmation der Abwesenheit des Subjekts und ihrer eigenen ‚wesenhaften‘ Leere wird. In diesem Sinne kennzeichnet Foucault in dem 1969 gehaltenen Vortrag „Was ist ein Autor?“ das literarische Schreiben, das die Abwesenheit des Autors affirmiert, als die Entfaltung der Äußerlichkeit des Diskurses: „Es ist nur auf sich selbst bezogen und doch ist es nicht in der Form der Innerlichkeit gefangen: Es fällt mit seiner entfalteten Äußerlichkeit zusammen.“[213] Es geht beim Schreiben „nicht um den Ausdruck oder um die Verherrlichung der Geste des Schreibens, […] nicht darum, ein Sujet [im doppelten Sinne als Autorsubjekt und als ausgedrückten Stoff] einer Sprache anzuheften*, es geht um die Öffnung eines Raumes, in dem das schreibende Subjekt unablässig verschwindet*.“[214]

Der Gesamtzusammenhang der *Schriften zur Literatur* bis zu „Das Denken des Außen“, auf die im Rahmen dieser Arbeit nicht erschöpfend eingegangen werden kann, stellt eine Erforschung und Auslotung des ontologischen Raumes der Sprache dar, die bis zum Erscheinungsjahr von *Ordnung der Dinge* anhält. Was sich durch ihre verstreuten Hinweise hindurch unmissverständlich abzeichnet, ist, dass es zu dieser Zeit in den diversen Untersuchungen Foucaults ein alles beherrschendes Problem gibt: das Problem des Raumes, genauer, des ontologischen Raumes der Sprache. Dieser Raum erweist sich zusehends als das, was übrig bleibt nach der ‚archäologischen Reduktion‘ der Quellen diskursiver Kontinuitäten wie *Tradition*, *Entwicklung*, *Geist*, *Buch*, *Werk*, usw., die drei Jahre nach der Veröffentlichung von *Ordnung der Dinge*, gleich im ersten Kapitel von *Archäologie des Wissens*, systematisch durchgeführt wird.[215] Dieser Raum ist auch das, worauf sich der Blick der Archäologie zu richten hat und der in Korrelation zum Akt der *nichtpositiven Affirmation* in Erscheinung tritt. Und dieser Raum ist schließlich auch das, was sich durch die Diskontinuitäten und epistemischen Brüche hindurch zeigt, die eine archäologische Historiographie zutage fördert.

In diesem Sinne umreißt Foucault in dem Vortrag „Was ist ein Autor?“ die Aufgaben, die von diesem Raum gestellt werden: „Es genügt freilich nicht, als leere Aussage zu wiederholen, dass der Autor verschwunden ist. Ebensowenig reicht es aus, endlos zu wiederholen, dass Gott und der Mensch tot sind, von einem gemeinsamen Tod ereilt wurden. Was man tun müsste, wäre, das Augenmerk auf den durch das Verschwinden des Autors leer gelassenen *Raum* zu richten, der *Verteilung der Lücken und Bruchstellen* nachzugehen und die durch dieses Verschwinden freigewordenen *Stellen und Funktionen* auszuloten.“[216] Den

le verstehen, in denen die Möglichkeit einer performativen Auflösung des Bandes zwischen *écriture* und Literatur erkundet wird. [Zum Verhältnis zwischen *écriture* und Literatur bei Foucault siehe Mazumdar (2000).]

212 OD: 366.

213 „Was ist ein Autor? (Vortrag)“, Foucault (1969), *Schriften I*, Nr. 69: 1008.

214 *Ibid.* (Hervorh. v. Verf.)

215 AW: 33-39. Siehe auch den Abschnitt „Die doppelte Reduktion“ im Kapitel 16 Abschnitt 56.4 dieser Arbeit.

216 „Was ist ein Autor? (Vortrag)“, Foucault (1969), *Schriften I*, Nr. 69: 1012.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Augenmerk auf die Leere der Abwesenheit richten, die Leere affirmieren und sie als eine „Verteilung der Lücken und Bruchstellen" erkennen konstituieren erst den Akt der *nichtpositiven Affirmation*, der den ontologischen Raum der Sprache sichtbar zu machen vermag. Dieser Akt affirmiert eben nichts Positives, sondern nur noch die Leere. Damit erst wird es einem möglich, zuzusehen, wie sich in dieser Leere diskursive Verteilungsgesetze und Positivitäten abzeichnen.

Kants Unterscheidung zwischen dem *nihil negativum* und dem *nihil privativum*, die von ihm festgestellte Diskontinuität zwischen den logischen und realen Verknüpfungen, zwischen den in den realen Verknüpfungen verbundenen heterogenen Begriffen, verweisen alle auf diesen Raum, der an der Schwelle zum postklassischen Wissen sichtbar wird und der sich in Foucaults Studien zur Literatur als die *Distanzen der Sprache*, als der *Raum des Außen* usw., letztlich als der ontologische Raum der Sprache offenbart.

Darin erscheint eine Parallelität zwischen Nietzsches Überschreitung des sprachkritischen Diskurses seiner Zeit und Foucaults Rückgriff auf Kant in „Vorrede zur Überschreitung", wie dies schon zu Beginn dieses Abschnitts erwähnt wurde. Denn, wie im Kapitel 13 dieser Arbeit dargelegt wurde, gelangt Nietzsche durch den ihm zeitgenössischen sprachkritischen Diskurs hindurch zur Schwelle der Geburt der vergleichenden Philologie, um von dort aus die philologische Kritik an der Allgemeinen Grammatik zu wiederholen aber nicht die gleichen Konsequenzen daraus zu ziehen wie dies Bopp, Schlegel oder Grimm getan haben. Nietzsches Kritik führt also nicht erneut zur Objektwerdung der Sprache, sondern bietet den Anlass, einen anderen Weg zu gehen, der zum Raum der Übertragungen und zur Möglichkeit einer genealogischen Geschichte der Wahrheit führt.

Ebenfalls gelangt Foucault mit seinem Rückgriff auf Kant in „Vorrede zur Überschreitung" zur Schwelle des epistemischen Bruchs am Ende des klassischen Zeitalters – der sich in der zeitgleich verfassten *Geburt der Klinik* als die „Mutation des Diskurses"[217] meldet –, um von dort aus den Weg der schrittweisen Spezifizierung des ontologischen Raums der Sprache zu gehen, der Zug um Zug in den Studien zur Literatur freigelegt wird. Erst der Rückgriff auf den frühkantischen Vorgang – der Entdeckung der Diskontinuität in den realen Verknüpfungen und der Kontinuität in den logisch-analytischen Verknüpfungen; und insgesamt der Überschreitung der Sphäre der evidenten Transparenz der Repräsentation – ermöglicht es Foucault, den zweiten Ast der mit dem epistemischen Bruch gegebenen Gabelung *Mensch/Diskurs*[218] zu erproben. Das tut er in Anlehnung an Nietzsche und im bewussten Gegensatz zu Kant selbst, der, gemäß der archäologischen Kantlektüre in *Ordnung der Dinge*, über die drei Kritiken den Weg zur Anthropologie und ihrer inhärent anthropologistischen Wissensdisposition bahnt.

217 GK: 9.

218 Siehe den Schlussabschnitt zum Teil II dieser Arbeit, „Die postklassische Gabelung: Sprache oder Mensch?", Abschnitt 39.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

52.2 Die Explosion des Verbs: Kant und die *nichtpositive Affirmation*

> Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben…
>
> Nietzsche[219]

> Sie [die Aussage] hat jene Quasi-Unsichtbarkeit des „es gibt", die sich genau in dem verwischt, wovon man sagen kann: „Es gibt diese oder jene Sache".
>
> Foucault[220]

Was den ontologischen Raum der Sprache sichtbar macht, ist eine Wendung des Blicks[221], die in „Vorrede zur Überschreitung" unter dem Titel „Überschreitung" besprochen wird und anhand der Figur der nichtpositiven Affirmation in seinem Verfahrenscharakter bestimmt werden kann. Diese Figur verfährt wesentlich *analytisch*, insofern sie eine *Bejahung von Differenz und Leere* beinhaltet. Denn auf der Ebene der archäologischen Geschichtsschreibung, die durch die Geschichte des Denkens hindurch auch eine radikale Kritik der Repräsentation ist, besagt der Begriff der *Analyse* nicht: Differenz *feststellen*, sondern in erster Linie: Differenz *machen*. In diesem Sinne kennzeichnet Foucault in *Archäologie des Wissens* seinen eigenen archäologischen Diskurs: „Er ist nicht das Sammeln oder die Erinnerung der Wahrheit. Er hat im Gegenteil die Unterschiede zu *machen*: sie als Objekte zu konstituieren, sie zu analysieren und ihren Begriff zu definieren."[222] In diesem Sinne erscheint die Figur der nichtpositiven Affirmation nicht nur als ein Formel der Überschreitung, sondern auch als die Kennzeichnung eines Analyseverfahrens, das in einer einzigen Bewegung zwei Funktionen realisiert: (1) Es lässt eine Differenz auftauchen. (2) Es zeitigt eine diskursive Intervention.

In diesem Verständnis gestattet die Figur der nichtpositiven Affirmation erstens, den ontologischen Raum der Sprache als einen *Differenzraum* zu sichten, der als Quelle des Diskurses und als Matrix unbeendbarer Sinndifferenzierungen[223] dient. Sie gestattet zweitens – in engem Zusammenhang mit der Sichtbarkeit des ontologischen Raumes – Diskontinuitäten in der Geschichte des Denkens zu isolieren. Drittens gestattet sie den Einsatz des archäologischen Diskurses selbst, indem sie diesem die Funktion einer diskursiven Intervention verleiht. Denn der archäologische Diskurs vermag erst anhand der Figur der nichtpositi-

219 Nietzsche (1889): 78.
220 AW: 161.
221 Siehe Kap. 14 Abschnitt 47 der vorliegenden Arbeit.
222 AW: 293.
223 Siehe Kapitel 13 der vorliegenden Arbeit. Siehe auch „Der Wahnsinn, Abwesenheit des Werkes", Michel Foucault (1964), *Schriften I*, Nr. 25: 547.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ven Affirmation die anthropologistischen Lesarten der Geschichte des Denkens zu überschreiten und einen epistemischen Bruch auszulösen. Insgesamt erscheint die nichtpositive Affirmation als das methodologische Korrelat zum Raum der Sammlung und Wiederkehr der Sprache.

Vor diesem Hintergrund ist es nicht ohne Bedeutung, dass Foucault in „Vorrede zur Überschreitung" in Kants Unterscheidung der zwei Negationen die Figur der nichtpositiven Affirmation auftauchen sieht. In wiefern diese Figur auch tatsächlich im Ausgang von Kants vorkritischer Schrift auszumachen und mit dem Tod Gottes in Zusammenhang zu bringen ist, ist im Folgenden zu überprüfen. Allerdings muss man, gleich zu Beginn einer solchen Überprüfung, feststellen, dass in der Schrift über die negativen Größen so etwas wie eine nichtpositive Affirmation nie ausdrücklich benannt wird. Sie ist eher den realen Verknüpfungen abzulesen, insofern sie zwei distinkte Typen von Überschreitung leisten. Eine reale Verknüpfung ist *erstens* eine Figur der Überschreitung, die dazu führt, dass „etwas aus etwas andern [sic!] aber nicht nach der Regel der Identität"[224] hervorgeht. Sie beinhaltet eine Überschreitung des Begriffs des Urteilssubjekts. *Zweitens* aber funktioniert eine reale Verknüpfung von ihrer bloßen Gegebenheit her als eine Überschreitung, die über den Bereich dessen hinausführt, was Kant in seiner Schrift über die negativen Größen die logischen Verknüpfungen nennt. Damit zeigt sie aber an, was im Hintergrund als ein komplexer archäologischer Vorgang abläuft: die Überschreitung der klassischen Episteme, die am Ende des klassischen Zeitalters als ein Epochenbruch zutage tritt. Wir werden im Folgenden sehen, dass die realen Verknüpfungen als Figuren der Überschreitung auf die Funktion der nichtpositiven Affirmation zurückzuführen sind, insofern in ihnen eine radikale Transformation der klassischen Funktion des Verbs *sein* auszumachen ist.

1.

Es wurde im Kapitel 5 dieser Arbeit bereits ausgeführt, dass das Verb *sein* im klassischen Zeitalter gleichzeitig zwei unterschiedliche Leistungen zuwege brachte, so dass seine Funktion als ein Gemisch aus Affirmation und Attribution erschien.[225] Das Verb *sein* besagte: (1) Etwas *ist* (Affirmation) und (2) etwas ist *ein Seiendes* (Attribution). Die zweite Leistung diente als Grundlage aller Attributionen, die das Subjekt erst auf Grund der Tatsache, *dass es ein Seiendes war*, mit weiteren Prädikationen belegen konnten. Dass das Verb *sein* „als Stütze und Form aller Attribute"[226] erschien, wird von Destutt de Tracy bestätigt: „Das Verb *sein* findet sich in allen Sätzen, weil man nicht sagen kann, dass eine Sache so ist, ohne ebensosehr zu sagen, dass sie ist […]. Aber dieses Wort *ist*, das in allen Sätzen steckt, ist darin stets Teil des Attributs, es ist stets dessen Anfang und Basis, es ist das allgemeine und gemeinsame Attribut."[227] In der Doppelfunktion des

224 Kant (1763a): 817 [A 67].
225 Siehe Kapitel 5 Abschnitt 17.1 der vorliegenden Arbeit.
226 OD: 136.
227 Destutt de Tracy, Elémens d'ideologie (1801-1815), zit. in OD: 136/MC: 111 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verbs meldete sich die Möglichkeit des ontologischen Gottesbeweises da das höchste Seiende einerseits *ein Seiendes* ist und andererseits, gerade *als* das höchste Seiende, überhaupt *ist*.

Wenn Kant in seiner Schrift über die negativen Größen zwischen den zwei Negationen und den zwei Arten begrifflicher Verknüpfungen unterscheidet, dann nur deshalb, weil das Band dieser Doppelfunktion aus Affirmation und Attribution bereits dissoziiert ist. Bei den *logischen* Verknüpfungen funktioniert das Verb *sein* als Stütze einer Attribution, die darin besteht, dass der Begriff der Folge im Begriff des Grundes enthalten ist; aber es funktioniert nicht als Affirmation der Existenz des Subjekts. Bei den *realen* Verknüpfungen hingegen funktioniert das Verb *sein* als Affirmation der Existenz des „Realgrundes". Die logische Attribution liegt gar nicht vor, insofern der Begriff der Folge nicht im Begriff des Grundes enthalten ist. Wegen dieses Fehlens der logischen Attribution zögert Kant in diesem Stadium noch, die realen Verknüpfungen „Urteile" zu nennen. Die „Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch gesetzt oder aufgehoben wird,"[228] kann gar nicht durch ein Urteil ausgedrückt werden, sondern lediglich durch den analysierbaren Begriff des Grundes. Aber die Beziehung zwischen Grund und Folge liegt nicht im Begriff des Grundes eingefaltet. Sie ist lediglich als Setzung oder Aufhebung festzustellen. Deshalb kann dieser Verknüpfungsart kein Urteilscharakter zugesprochen werden.[229]

Einerseits also stützt das Verb *sein* eine notwendige Verknüpfung von zwei Begriffen, indem es beide Begriffe mit seiner grammatikalischen Materialität verbindet, ohne aber etwas über die Existenz des Subjets der vorliegenden Prädikation auszusagen. In der *Kritik der reinen Vernunft* nennt Kant diese Art von Urteilen *analytisch*. So ist das Urteil „Jeder Körper ist ausgedehnt" ein analytisches Urteil, da das Prädikat „ausgedehnt" in dem Begriff „Körper" enthalten ist, und das Urteil folglich auch ohne jedweden Rückgriff auf die Erfahrung gilt, so dass es, wie Kant es in der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft* ausdrückt, *kein Erfahrungsurteil* ist: „Dass ein Körper ausgedehnt sei, ist ein Satz, der a priori feststeht, und kein Erfahrungsurteil. Denn, ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urteile schon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädikat nach dem Satze des Widerspruchs nur herausziehen, und dadurch zugleich der Notwendigkeit des Urteils bewußt werden kann, welche mir Erfahrung nicht einmal lehren würde."[230] In analytischen Urteilen affirmiert das Verb *sein* nicht die Existenz des Subjekts. Von ihm wird aber auch keine Attribu-

228 Kant (1763a): 819 [A 71].

229 „Aus demselben Grund findet sich, daß sich die Beziehung des Realgrundes auf etwas, das dadurch gesetzt oder aufgehoben wird, gar nicht durch ein Urteil sondern bloß durch einen Begriff könne ausgedrückt werden den man wohl durch Auflösung zu einfacheren Begriffen von Realgründen bringen kann, so doch, daß zuletzt alle unsre Erkenntnisse von dieser Beziehung sich in einfachen und unauflöslichen Begriffen der Realgründe endiget, deren Verhältnis zur Folge gar nicht kann deutlich gemacht werden." [*Ibid.* [A 71-A 72].]

230 Kant (1781/1787): 53 [B 11-B12/A 8].

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tion direkt geleistet. Vielmehr stützt es die Attribution, die bereits und ohne sein Zutun, anhand des analytischen Verhältnisses der Einschließung des Prädikats im Subjekt, vorliegt. Im analytischen Urteil stützt das Verb *sein* die Attribution nicht dadurch, dass es selbst eine rudimentäre Form der Attribution darstellt, wie im klassischen Zeitalter, sondern dadurch, dass es zwei Begriffe, die bereits in einem Verhältnis der Attribution stehen, grammatikalisch verbindet.

Andererseits aber kann das Verb „sein" signalisieren, dass die Verknüpfung *real* ist oder *ist* im Sinne von „kann in der Erfahrung vorkommen", auch wenn der Begriff des Prädikats nicht im Begriff des Subjekts enthalten ist. Das ist der Fall der *synthetischen* Urteile. So ist das Urteil „Jeder Körper ist schwer" wahr, obwohl das Prädikat „schwer" nicht in dem Begriff „Körper" enthalten ist. Erst in der Erfahrung verknüpft sich das Prädikat „schwer" mit dem Begriff „Körper", was zu einer Erweiterung der Erkenntnis führt: „Ich kann den Begriff des Körpers vorher *analytisch* durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Gestalt etc. die alle in diesem Begriffe gedacht werden, erkennen. Nun erweitere ich aber eine Erkenntnis, und, indem ich auf die Erfahrung zurücksehe, von welcher ich diesen Begriff des Körpers abzogen hatte, so finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit verknüpft, und füge also diese als Prädikat zu jenem Begriffe *synthetisch* hinzu. Es ist also die Erfahrung, worauf sich die Möglichkeit der Synthesis des Prädikats der Schwere mit dem Begriffe des Körpers gründet, weil beide Begriffe, obzwar einer nicht in dem andern enthalten ist, dennoch als Teile eines Ganzen, nämlich der Erfahrung, die selbst eine synthetische Verbindung der Anschauungen ist, zu einander, wiewohl nur zufälliger Weise, gehören."[231] Das *Medium* des Vergleichs der zwei Begriffe einer realen Verknüpfung – in diesem Falle „Körper" und „schwer" – ist also nicht mehr das Zeichen oder der Diskurs und dessen Wesenskern, das Verb *sein*, wie dies im klassischen Zeitalter der Fall war[232], sondern die *Erfahrung*, das heißt: der Einsatz der Kategorien zur Synthese der in den reinen Anschauungsformen zerstreuten sinnlichen Mannigfaltigkeiten, letztlich aber die synthetische Funktion der transzendentale Apperzeption und an deren Wurzel die Zeit als Form der inneren Anschauung. In den synthetischen Urteilen affirmiert das Verb *sein* die Möglichkeit des Vorkommens in der Erfahrung. Aber es leistet weiterhin keine Funktion der Attribution.

Später, in dem Abschnitt „Das Ideal der reinen Vernunft", gibt Kant zu bedenken, dass das Verb *sein* keine reale *Bestimmung*, das heißt, kein reales Prädikat sein kann. Das beinhaltet die gänzliche Liquidierung der Attributionsfunktion, so dass das Verb nur noch als Affirmation erscheinen kann. Aber die transzendentalkritische Reduktion des Verbs auf Affirmation wäre nicht möglich ohne die ihr vorausgehende Sprengung der klassischen Funktionen des Verbs. Die Liquidierung der Attribution durch Kant verweist auf eine vorgängige Dissoziation zwischen den klassischen Funktionen der Affirmation und der Attribution des

231 *Ibid.*: 53 f. [B 12/A 8].

232 Siehe Kapitel 4 und 5 dieser Arbeit.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verbs *sein*. Erst infolge dieser Unterscheidung, die zum Ensemble der Ereignisse gehört, die den epistemischen Bruch am Ende des klassischen Zeitalters konstituierten, vermochte Kant den ontologischen Gottesbeweis zurückzuweisen, der, nach einer treffenden Formulierung Wolfgang Röds, wie ein Schlussstein im Kuppelbau des rationalistischen Wissens fungierte.[233]

Zur Explikation der Notwendigkeit, dem Verb die Attribution abzusprechen, führt Kant in diesem Abschnitt aus, dass das Verb *sein* „im logischen Gebrauche" – also in analytischen Urteilen – nicht der Begriff *von etwas* ist, d.h. nichts repräsentiert und folglich nicht in der Lage sein kann, eine eigene, minimale Prädikation zu leisten, indem es aussagt, dass das Subjekt des Urteils ein *Seiendes* ist. Da das Verb *sein* im logischen Gebrauch keinen repräsentativen Wert hat, ist es das, wofür es auch die Philologen halten: ein rein grammatikalisches Element der prädikativen Struktur, oder, in Kants Formulierung: die bloße Kopula eines Urteils. Dagegen erscheint das Verb *sein* außerhalb seines logischen Gebrauchs, im Bereich der synthetischen Urteile, als bloße Setzung oder Position. Es besitzt also die Funktion der Affirmation, aber weiterhin nicht diejenige der Attribution: „*Sein* ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Kopula eines Urteils."[234]

Im analytischen Gebrauch erscheint das Verb *sein* als *bloße Kopula*, als bloße grammatikalische Verbindung, das heißt: weder als Attribution noch als Affirmation, sondern nur als das, was als rein grammatikalische Form das Subjekt auf das Prädikat bezieht, ohne dass dies in einer eigenen minimalen Repräsentation des Verbs begründet wäre und den Ausgangspunkt weiterer Attributionen bilden würde. „Der Satz: *Gott ist allmächtig*, enthält zwei Begriffe, die ihre Objekte haben:

233 „Der ontologische Gottesbeweis stellt sich gleichsam als Schlußstein des Kuppelbaus der rationalistischen Systeme dar: Er hält das Gewölbe zusammen, von dem er selbst getragen wird. So wie die Kuppel einstürzt, wenn der Schlussstein herausgebrochen wird, so wird die rationalistische Philosophie hinfällig, wenn der ontologische Gottesbeweis zurückgewiesen wird." [Röd (1992): 9 f.] Es ist klar, dass diese Feststellung eher eine *philosophiegeschichtliche* als eine archäologische ist, da sie *erstens* von der rationalistischen Philosophie ausgeht und nicht von der epistemischen Spezifik des klassischen Wissens; und das sie *zweitens* nicht von einem epistemischen Bruch ausgeht, der sich vielfach an der Oberfläche des klassischen Diskurses meldet, sondern vom einsamen und einzigen Akt der Zurückweisung des ontologischen Gottesbeweises. Zu den archäologischen Voraussetzungen von Kants Kritik an der rationalistischen Philosophie anhand einer Kritik des ontologischen Gottesbeweises gehört die Auflösung der Doppelfunktion des klassischen Verbs. Mit einer solchen Auflösung bricht nicht nur das Gebäude der rationalistischen Philosophien zusammen, sondern das gesamte klassische Wissen. Dennoch dürfte Kants Aufdeckung der Unmöglichkeit des ontologischen Beweises auch in der archäologischen Perspektive als eine der vornehmsten philosophischen Reaktionen auf die Krise der Synthesis erscheinen, die den Zusammenbruch des klassischen Denkens begleitete.

234 Kant (1781/1787): 533 [B 626/A 598].

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gott und Allmacht; das Wörtchen: *ist*, ist nicht noch ein Prädikat oben ein, sondern nur das, was das Prädikat beziehungsweise aufs Subjekt setzt.“[235] Im synthetischen Gebrauch hingegen erscheint das Verb *sein* als „bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst“[236] und funktioniert damit als Affirmation. Auch im synthetischen Gebrauch bleibt die Attribution als mögliche Funktion des Verbs *sein* ausgeschlossen. Was aber bei aller Schlagkraft dieser transzendentalkritischen Hinweise Kants nicht aus dem Blick geraten sollte, ist der archäologische Zusammenhang, dass die Beseitigung der Funktion der Attribution nicht möglich wäre ohne eine vorgängige Spaltung des klassischen Verbs.

2.

Vor diesem archäologischen Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass es bereits im vorkritischen Diskurs Kants, zeitgleich und korrelativ zur Unterscheidung der notwendig wahren Urteile in *logische* und *reale* Verknüpfungen, zu einer Spaltung des Begriffs der *Setzung* oder *Position* kommt, die als reine Affirmation ohne Attribution bestimmt wird. So heißt es in der Abhandlung „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“, die Kant im gleichen Jahr veröffentlichte wie die Arbeit über die negativen Größen: „Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei. [Das Verb *sein* ist also reine Affirmation ohne Attribution.] Nun kann etwas als bloß beziehungsweise gesetzt, oder besser bloß die Beziehung (respectus logicus) von etwas als einem Merkmal zu einem Ding gedacht werden, und denn [sic!] ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung, nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urteile. [In logischen Urteilen ist das Verb *sein* lediglich Kopula.] Wird nicht bloß diese Beziehung, sondern die Sache an und für sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein so viel als Dasein. [In realen Verknüpfungen hingegen ist das Verb *sein* reine Affirmation.]“[237]

Was in dieser frühkantischen Reflexion sichtbar wird, ist das archäologische Ereignis der Explosion des Verbs *sein* in seiner klassischen Doppelfunktion. Während im klassischen Zeitalter das Verb *sein* stets und zugleich als Affirmation *und* Attribution funktioniert, kann es beim frühen Kant entweder nur Affirmation – Setzung des Daseins – oder nur Kopula – Setzung der bloßen Beziehung der Prädikation – sein. Wir erinnern uns, dass, gleichzeitig mit dieser Spaltung des Verbs im philosophischen Diskurs – das Verb *sein* kann abwechselnd Affirmation und Kopula sein und hat in analytischen Urteilen keinen repräsentativen Wert mehr – die Sprache zum grammatikalischen Objekt der im Entstehen begriffenen vergleichenden Philologie wird und insgesamt in vier inkompatible Momente auseinander fällt. Somit entspricht die Spaltung des Verbs *sein* in der frühkantischen Urteilstheorie – genauer die Abspaltung der Funktion der Affirmation aus dem klassi-

235 *Ibid.*
236 *Ibid.*
237 Kant (1763): 632 [A 8].

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Funktionengemisch des Verbs – der anthropologistischen Zerstreuung des klassischen Diskurses. Dieser diskursive Zusammenhang, der erst durch eine archäologische Lektüre der kantischen Werke aufzudecken ist, umfasst die archäologische Voraussetzung des kantischen Befunds von der Unmöglichkeit eines ontologischen Gottesbeweises und ließe sich somit mit Nietzsches „Tod Gottes" in Verbindung setzen. Die Explosion des Verbs *sein* und der Zusammenbruch des klassischen Diskurses erscheinen, archäologisch gesprochen, als der diskursive Reflex des Todes Gottes an der Schwelle zur Epoche des Menschen.

Wir erinnern uns an Foucaults Befund in *Ordnung der Dinge*, dass in der Geschichte des abendländischen Wissens der Mensch und der Diskurs, verstanden als tragende Figuren des Wissens, inkompatibel sind.[238] Das heißt: Das anthropologistische Wissen einerseits und die u. a. von der Archäologie ausgelöste und inkarnierte Sammlung und Wiederkehr der Sprache andererseits entsprechen zwei unterschiedlichen Ästen der Gabelung „Mensch oder Diskurs?", die sich infolge der Trübung der Repräsentation am Ende des klassischen Zeitalters aufgetan hat. In diesem Sinne erscheint der Tod Gottes als die archäologische Voraussetzung (1) der *anthropologistischen Moderne*, (2) aber auch der von Nietzsches rhetorischem Sprachdenken – und natürlich auch Foucaults Archäologie – ausgelösten und getragenen *diskursiven Moderne*. Deshalb ist es eines der wichtigsten Anliegen von Foucaults historiographischen Unternehmungen in den sechziger Jahren, den gemeinsamen Ansatzpunkt beider Äste dieser Gabelung freizulegen. Dieser Punkt ist der Tod Gottes, der in „Vorrede zur Überschreitung" vielleicht den Hauptgegenstand der Reflexion bildet.

3.

Es wurde eben ausgeführt, dass die logischen Verknüpfungen einen Typ von Setzung enthalten, die nicht mehr Affirmation im klassischen Sinne besagt, sondern lediglich die Setzung der Beziehung. Die realen Verknüpfungen dagegen enthalten eine Setzung, die ein Dasein besagt und folglich Affirmation im klassischen Sinne leistet. Dieser Verknüpfungstyp enthält ein Prädikat, das über den Begriff des Subjekts hinausgeht. Aber das Verb *sein* vermag nicht mehr die Diskontinuität zwischen Subjekt und Prädikat zu überbrücken, da ihm die Funktion der Attribution nicht mehr zukommt. Es vermag die Existenz des Subjekts zu affirmieren. Es kann also sagen, *dass* das Subjekt ein Dasein hat. Aber es kann ohne eine eigene Attributionsleistung nicht sagen, *was* das Subjekt ist. Das heißt: Das *Was* der synthetischen Erkenntnisse hat nicht mehr im Diskurs seine Stütze, wie im klassischen Zeitalter, sondern, wie Kant später in der *Kritik der reinen Vernunft* ausführt, im Zusammenspiel des Denkens und der Sinnlichkeit.

Dass das Verb *sein* in den realen Verknüpfungen sagen kann, dass das Subjekt existiert, bedeutet, dass ihm die Funktion der Affirmation zukommt. Dass es aber nicht sagen kann, *was* das Subjekt ist, bedeutet, dass es keinen Inhalt des

238 OD: 408.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Subjekts zu setzen vermag. In den realen Veknüpfungen leistet also das Verb *sein* eine *Affirmation* ohne aber eine *Position* vornehmen zu können. Die eigentümliche neue Leistung des Verbs in den realen Verknüpfungen ist also eine *nichtpositive Affirmation*. Es sagt ein Sein ohne Inhalt. Während die reale Verknüpfung als eine Figur der Überschreitung zwischen Subjekt und Prädikat erscheint, ist die spezifische Leistung des Verbs *sein* in solchen Verknüpfungen die *nichtpositive Affirmation*. In den realen Verknüpfungen des vorkritischen Kant ist also eine merkwürdige Verteilung auszumachen: Der Überschreitungscharakter kommt der prädikativen Struktur zu, während dem Verb *sein* die Funktion der nichtpositiven Affirmation zuzusprechen ist. In „Vorrede zur Überschreitung" unternimmt Foucault eine Zusammenziehung dieser beiden Momente: die Überschreitung und die nichtpositive Affirmation, die bei Kant unterschiedlichen Elementen der realen Verknüpfung zukommen, erweisen sich – u. a. im Anschluss an Bataille – als die zwei Seiten derselben Bewegung.[239]

In der Schrift über die negativen Größen können die realen Verknüpfungen nicht als ‚richtige' Urteile erscheinen, da in ihnen das Verb *sein* seine klassische Doppelfunktion eingebüßt hat und auf die Affirmation reduziert worden ist. Das Verb vermag nicht mehr die Diskontinuität zwischen Subjekt und Prädikat zu kitten, stattdessen offenbart die reale Verknüpfung nur noch das leeren Zwischen der heterogenen und real verknüpften Begriffe. Insgesamt entspricht das, was Foucault die „Entdeckung der Möglichkeit einer nichtpositiven Affirmation"[240] nennt, was mit Kants Unterscheidung der zwei Negationen und der zwei Verknüpfungen stattfindet, der transzendentalkritischen Unterscheidung zwischen *Denken* und *Sein*. Denn einerseits gibt es weiterhin die logischen Verknüpfungen, die als vertraute und unproblematische Figuren des Denkens erscheinen; andererseits aber sind die realen Verknüpfungen aufgetaucht, die als Denkfiguren neuartig sind, die aber von der *Erfahrung* nahegelegt werden. Die realen Verknüpfungen sind analytisch nicht beweisbar. Das Sein ragt gleichsam in die Ordnung der Begriffe hinein und erzeugt dort eine nicht mehr weg zu denkende Diskontinuität. Später, in Kants kritischer Reflexion, wird diese Scheidung zwischen Denken und Sein eine komplexere Artikulation finden: als die transzendentalkri-

239 Aus diesen Zusammenhängen lässt sich entnehmen, was bereits im Abschnitt 51.1 der vorliegenden Arbeit festgestellt wurde: dass Kant bereits achtzehn Jahre vor seiner kopernikanischen Wendung, in *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* und in *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, auf die Krise der Transparenz der Repräsentation, das heißt, auf die *Krise der Synthesis* reagiert. Das tut er anhand einer Reihe von Spaltungen: der Spaltung des Begriffs der Negation, der begrifflichen Verknüpfung, des Begriffs der Setzung. Die Krise der Synthesis meldet sich im kantischen Diskurs früher als die kopernikanische Wende, und allein die zeitliche Verschiebung, die zwischen beiden beseht, signalisiert die Notwendigkeit, zwischen beiden zu unterscheiden. Foucaults Rückgriff auf den vorkritischen Kant ist u. a. auch eine Anzeige dieser archäologischen Unterscheidung.

240 VÜ: 38.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tische Unterscheidung zwischen den transzendentalen Vermögen des Verstandes und der Vernunft einerseits mit ihren konstitutiven und regulativen Funktionen, die mit der Spontaneität des Denkens und der teleologisch regulierten Beweglichkeit der Ideen korrelieren; und der Sinnlichkeit andererseits, die das Vermögen der Rezeptivität gegenüber den zufälligen Affektionen bildet, die der Erkenntnis von Seiten eines empirischen Seins zuteil werden.

Kants Unterscheidungen aber und die darin implizite Entdeckung der Möglichkeit einer nichtpositiven Affirmation erscheinen in archäologischer Sicht nur als die nachträgliche Reaktion auf eine vorgängige Scheidung zwischen Denken und Sein, die für den epistemischen Bruch am Ende des klassischen Zeitalters konstitutiv ist. Sie sind nur der philosophische Reflex jener Transformation, und Kants eigene transzendentalkritische Scheidung zwischen Sein und Denken reagiert lediglich auf die Trübung der Repräsentation, die sich als ein Überschuss des repräsentierten Inhalts gegenüber der Repräsentation selbst meldet, als die Tatsache also, dass das Repräsentierte in der Repräsentation nicht vollständig zur Sichtbarkeit gelangt, sondern auf eine Quelle außerhalb der Repräsentation verweist, eine Hinterwelt, die als solche nicht repräsentierbar ist. Auf diese Situation reagiert Kant mit der transzendentalanalytischen Frage nach dem *quid iuris* der Erkenntnis[241] und mit der Isolierung des Bereiches der synthetischen Urteile a priori, die nicht mehr durch ihre bloße Analyse zu rechtfertigen sind, sondern u.a. die Einführung der Sinnlichkeit als apriorisches Vermögen erforderlich macht.

Kants Unterscheidung der zwei Urteilstypen und überhaupt zwischen Denken und Sein führt unweigerlich zur Unterscheidung zwischen einer allgemeinen und einer transzendentalen Logik. Zur langen Reihe der transzendentalkritischen Spaltungen, die, archäologisch gesprochen, ihren Ausgang in der Spaltung des klassischen Verbs nehmen, gehört also auch eine Spaltung der Logik. Die allgemeine Logik legt ein Wahrheitskriterium frei, das nur mit der *Form* des Verstandes selbst zu tun hat. Eine Missachtung dieses Kriteriums würde zu einem *Widerstreit des Verstandes* mit sich selbst führen, was aus dem Grundsatz der Widerspruchsfreiheit als dem obersten Grundsatz aller analytischen Urteile erfolgt. Da aber „diese Kriterien […] nur die Form der Wahrheit, d. i. des Denkens überhaupt“[242] betreffen, sind sie „so fern ganz richtig, aber nicht hinreichend.“[243] Angesichts der bloß formalen Natur der allgemeinen Logik und der Tatsache, dass synthetische Urteile keinen analytisch nachweisbaren Inhalt besitzen, bedarf es einer eigenen Logik des Inhalts bzw. der Wahrheit synthetischer Urteile. Eine solche Logik ist die transzendentale Logik.

Mit seiner transzendentalen Logik hat Kant einen weiten Weg zurückgelegt seit seiner Abhandlung über die negativen Größen. In dieser vorkritischen Schrift begnügt er sich mit der bloßen Isolierung des Bereichs der realen Verknüpfun-

241 Siehe Kant (1781/87): 125 f. [B 116-117/A 84-85].
242 *Ibid.*: 103 [B 84/A 59].
243 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen, in denen die Prädikation die Form einer Überschreitung annimmt: Der Begriff der Folge ist nicht im Begriff des Grundes enthalten. Die realen Verknüpfungen legen eine neuartige Erkenntnis und eine neuartige Wahrheit vor, die nur anhand einer Überschreitung zwischen einem Begriff und seinem Prädikat erreichbar sind. Die Fortführung der Spaltung des Verbs, der Spaltung des Urteils usw., die in eine Spaltung der Logik mündet, führt schließlich in der *Kritik der reinen Vernunft* zu einem Medium[244], mit dem sich die Wahrheit synthetischer Urteile ausweisen lässt. Mit diesem Medium aber verliert das synthetische Urteil seinen Überschreitungscharakter.

Dass das Verb *sein* in den realen Verknüpfungen eine Affirmation aber keine Attribution leistet, dass es damit eine Affirmation „ohne Transitivität“[245] darstellt und eine Möglichkeit der nichtpositiven Affirmation offenbart, legt es nahe, die nichtpositive Affirmation als eine allgemeine Denkfigur und das Denken selbst als eine Bewegung der Überschreitung – im modernen, postklassischen Sinne[246] – zu bestimmen. Im Sinne dieser Möglichkeit geht Foucault, anhand seiner spärlichen Bezugnahmen auf Kant in „Vorrede zur Überschreitung“, durch den transzendentalkritischen Diskurs Kants hindurch und stößt auf den vorkritischen Augenblick der Entdeckung der realen Verknüpfungen als Formen eines neuartigen Denkens, das als Überschreitung bestimmbar zu sein scheint. Während aber Kant nach seiner kritischen Wende den Überschreitungscharakter des Denkens zu reduzieren versucht, entdeckt Foucault in Anlehnung an Nietzsche und die Sprache der Literatur den ontologischen Raum der Sprache. Da aber dieser Raum derselbe ist, der im Herzen des Verbs auftaucht und den ontologischen Gottesbeweis verunmöglicht, erscheint der ontologische Raum der Sprache in einem präzisen Sinne als der Raum der Abwesenheit oder des Todes Gottes. Erst die Gegebenheit dieses Raums lässt das Denken selbst als Überschreitung offenbar werden, und darüber hinaus den Diskurs als Wiederkehr und Sammlung der Sprache und überhaupt als die „nichtdialektische“ Sprache dieses neuartigen Denkens. In der Sprache des Spätwerks Foucaults erhält dieses sich als Überschreitung manifestierende Denken die Kennzeichnung *Andersdenken* oder Praxis der *Problematisierung*. Im Zusammenhang damit erhält der Diskurs die Kennzeichnung *Problematisierungsform*, woraufhin die Archäologie als eine Geschichte der Problematisierungsformen erscheinen muss.[247]

244 Siehe Abschnitt 50.3 dieses Exkurses.
245 Siehe VÜ: 39.
246 Siehe den nächsten Abschnitt.
247 Siehe Foucault (1986): 19. Siehe auch „Polemics, Politics and Problematizations“. [Foucault (1994), *Schriften IV*, Nr. 342: 751 f.] Mehr dazu im Abschnitt 54 des Schlusskapitels dieser Arbeit.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

52.3 Überschreitung und *nichtpositive Affirmation* in „Vorrede zur Überschreitung“

> Daher ist es notwendig, die Sprache der Reflexion von innen nach außen zu wenden. Sie darf nicht länger auf eine innere Bestätigung ausgerichtet sein […], sondern muss sich nach außen wenden und dort ständig infrage stellen lassen; an ihren Grenzen angelangt, stößt sie nicht auf die Positivität, die ihr widerspräche, sondern auf die Leere, in der sie verschwinden wird; auf diese Leere muss sie zugehen, und sie muss bereit sein, sich im bloßen Geräusch aufzulösen […]
>
> Foucault[248]

1.

Bisher wurde im Rahmen dieses Exkurses einerseits Kants vorkritische Unterscheidungen und die darin enthaltene Figur der nichtpositiven Affirmation besprochen; und andererseits Foucaults Kantlektüre und ihr Wendepunkt in „Vorrede zur Überschreitung“, mit dem sich sein Blick auf Kant gleichsam ‚archäologisiert‘. Im Ausgang von diesen Ausführungen können wir nun Foucaults Bestimmung der Überschreitung in „Vorrede zur Überschreitung“ als nichtpositive Affirmation nachvollziehen.

In dieser kleinen Hommage auf Bataille zieht Foucault eine gerade Linie zwischen der modernen Erotik, in der sich die sexuelle Überschreitung mit dem Tod Gottes verbindet, und der Figur der nichtpositiven Affirmation. Im Folgenden wird Foucaults ‚Herleitung‘ dieser Verbindung in zehn Schritten freigelegt, in deren Abfolge sich die Figur der nichtpositiven Affirmation in seinen diversen Bezügen auseinander fächert. Zwecks erhöhter Ergiebigkeit unserer wiederschreibenden Lektüre werden die archäologischen Zusammenhänge aus *Ordnung der Dinge*, sowie die Ergebnisse unserer bisherigen Kanterörterung – je nach Bedarf – herangezogen.

1. Der Text setzt ein mit der Feststellung, dass zwischen der modernen Sexualität und dem Tod Gottes ein wesentliches Band besteht. Während die mittelalterliche Sexualität im unmittelbaren Zusammenhang mit der mystischen Gottesliebe stand, woraus ihre *Natürlichkeit* und ihr „Glück des Ausdrucks“[249] hervorgingen, kommt der modernen Sexualität eine wesentliche *Denaturierung* zu, insofern sie im Tod Gottes wurzelt. Voraussetzung der modernen Sexualität ist also *erstens* der Raum der Abwesenheit Gottes und *zweitens* die prinzipielle Überschreitbarkeit der Grenze, die darin auftaucht. Die moderne Sexualität entfaltet sich im Raum der Abwesenheit Gottes anhand der fortgesetzten Über-

248 DA: 677.
249 VÜ: 32.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schreitung der darin auftauchenden Grenze der Normalität: „Die moderne Sexualität ist nicht dadurch charakterisiert, daß sie – von Sade bis Freud – die Sprache ihrer Vernunft oder Natur gefunden, sondern dadurch, daß sie durch die Gewalt dieser Diskurse „denaturalisiert" wurde – in einen leeren Raum geworfen, in dem sie nur auf eine Grenze stößt und in dem sie ein Jenseits und eine Fortsetzung nur in der Raserei findet, durch die sie gebrochen wird."[250] Während also im Mittelalter die Sexualität – wegen ihrer Verbindung mit der mystischen Gottesliebe – als *Ekstase* erschien, in der „das Begehren, der Rausch, das Eindringen, die Ekstase und das ohnmächtige Verströmen bruchlos ineinander übergingen"[251], bricht die moderne Sexualität – wegen ihrer Verwurzelung im Tod Gottes – als Raserei oder *Wahnsinn* aus, womit sie förmlich auseinanderfällt.

2. Der Tod Gottes offenbart sich als die Allgegenwart der Grenze, die konstitutiv ist für die konkreten Gestalten der Endlichkeit. Der Eindruck der Befreiung der Sexualität beruht darauf, dass wir die Sexualität an die Grenze getrieben haben: „Grenze unseres Bewußtseins, da sie die ihm einzig mögliche Lektüre des Unbewußten diktiert: Grenze des Gesetzes, da sie als der einzige absolut universelle Inhalt des Gesetzes erscheint; Grenze unserer Sprache: denn die Sexualität bezeichnet die Schaumlinie dessen, was die Sprache auf dem Sand des Schweigens gerade noch erreichen kann."[252] In ihrer wesentlichen Verbindung mit dem Tod Gottes, mit der Raserei und der Grenze, erscheint die moderne Sexualität selbst als Grenze und Spaltung des modernen Menschen: Sie „zieht in uns die Grenze, um uns selbst als Grenze zu bezeichnen."[253] Auf ihrer spezifischen Ebene funktioniert die moderne Sexualität gewissermaßen wie die kantische Kritik. Sie funktioniert als eine *Grenzziehung*, die auf das postklassische Auftauchen der Endlichkeit reagiert. Insofern also die Sexualität auf Grenzen stößt, sie überschreitet und damit zur Raserei wird, zieht sie in uns eine Grenze, das heißt: Sie spaltet uns. Insofern die Sexualität Überschreitung ist, ist sie auch Grenzziehung. Die enge Verknüpfung zwischen der modernen Überschreitung und der Grenze führt dazu, dass der bloße Akt der Überschreitung, wie wir gleich sehen werden, die Grenze auftauchen lässt.

3. Die vormoderne Form der sexuellen Überschreitung ist die *Profanierung*, deren Objekt das traditionell Sakrale, letztlich Gott ist. Doch folgt aus der Abwesenheit Gottes, dass der modernen Sexualität kein Objekt der Profanierung gegeben sein kann. Deshalb ist die moderne Sexualität eine *Profanierung ohne Objekt*, was dazu führt, dass sie sich als eine Art fortgesetzter Selbstprofanierung artikuliert: „Vielleicht könnte man sagen, daß sie in einer Welt, in der es nichts mehr – keine Wesen, keine Räume – zu profanieren gibt, die einzig noch mögliche Teilung wiederherstellt: nicht um uralten Gesten neue Inhalte zu verleihen, sondern um eine Profanierung ohne Objekt zu ermöglichen, eine leere und auf

250 *Ibid.*
251 *Ibid.*
252 *Ibid.*
253 *Ibid.*: 33.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich zurückgewendete Profanierung, deren Instrumente sich nur an sich selbst richten."[254] In der Abwesenheit Gottes ist die Sexualität in sich gedoppelt, ebenso wie, in der Abwesenheit einer wahren Welt und damit auch der wahren Namen, die Sprache der Literatur – die keiner der kompensatorischen Prozeduren der *Objektivierung*, *Formalisierung* oder *Interpretation* unterzogen wird – auf eine Leere stößt, sich auf sich selbst zurückwendet und sich verdoppelt. Beiden: der Sexualität, wie auch den Wörtern liegt die gleiche Figur der *intransitiven* Überschreitung – Überschreitung ohne Ziel in einem Jenseits der Grenze – und der reflexiven Doppelung zu Grunde.

4. Die Doppelung der sich selbst profanierenden Sexualität und die damit einhergehende Spaltung ihrer Identität sind streng an den Tod Gottes gekoppelt: „In dem Raum, den unsere Kultur unseren Gesten und unserer Sprache einräumt, vermag die Überschreitung das Sakrale nicht mehr in seinem unmittelbaren Gehalt zu treffen, sie kann es nur noch in seiner leeren Form, in seiner dadurch wieder funkelnd und sprühend gewordenen Abwesenheit rekonstruieren."[255] Als Bewegung der Selbstprofanierung im Raum der Abwesenheit des Sakralen evoziert die sexuelle Überschreitung das Sakrale auf neue Weise. Es handelt sich um ein Sakrales, das nicht im Voraus besteht und folglich profaniert werden kann, sondern um die Umkehrung dieses Vorgangs. Da das Sakrale und ihre Profanierung aneinander gekoppelt sind, lässt die bloße Bewegung der sexuellen Überschreitung – als Selbstprofanierung – die leere Form des Sakralen auftauchen. In diesem Sinne erscheint die Überschreitung als eine produktive Praxis: Das Sakrale ist nicht mehr vorgegeben, um von ihr profaniert zu werden, vielmehr geht es aus der sexuellen Überschreitung hervor als ihr eigener und eigentümlicher Effekt. Damit erscheint die Sexualität, ebenso wie der Diskurs, als eine fiktionale Praxis.[256] Sie ist eine *Rekonstruktion* des Sakralen in seiner „wieder funkelnd und sprühend gewordenen Abwesenheit."[257] Indem die Sexualität sich an die Abwesenheit des Sakralen wendet, generiert sie einen Effekt des Sakralen. Die Bewegung ihrer Überschreitung hat den Charakter einer produktiven Bejahung der Abwesenheit des Sakralen, einer nicht setzenden, nichtpositiven Affirmation.

5. Anhand eines langen Bataille-Zitats führt Foucault einen konkreten Fall von Überschreitung als nichtpositiver Affirmation vor. Es handelt sich zunächst um die betende Hinwendung eines Priesters zu Gott. Diese besteht aus den üblichen Gesten, das Heben des Kopfes, das Stehen davor mit erhobenen Armen, die aber insgesamt einen Akt konstituieren, in dem er sich „an die Abwesenheit

254 *Ibid*.
255 *Ibid.*
256 Später, in *Der Wille zum Wissen* beschreibt Foucault, wie selbst der Sex als das „spekulativste, das idealste, das innerlichste Element in einem Sexualitätsdispositiv" fingiert wird, „das die Macht in ihren Zugriffen auf die Körper, ihre Materialität, ihre Kräfte, ihre Energien, ihre Empfindungen, ihre Lüste organisiert." [Foucault (1977): 185.]
257 VÜ: 33.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wendet, an jenen hohen Ort, an den Bataille für eine Nacht, die sich noch nicht vollenden will, die Personen von *Eponine* gestellt hat."[258] Denn, in dem Augenblick, in dem der Priester den Kopf hebt, trifft sein Blick auf den nackten Hintern von Eponine. Ebenso wie ein Gebet eine Bejahung Gottes ist, ist auch die Hinwendung des Priesters eine Bejahung, aber keine, die Gott *setzt*, sondern vielmehr seine Abwesenheit bejaht. Deshalb erscheint in dieser von Bataille ausgemalten Szene die Überschreitung als eine Affirmation dessen, was im Raum der Abwesenheit des Sakralen in Erscheinung tritt, das dazu führt, dass die Abwesenheit zu einer sichtbaren, einer „funkelnd und sprühend gewordenen Abwesenheit" wird. Indem also der Priester anstelle Gottes dessen Abwesenheit in Gestalt der positiven Tatsache eines weiblichen Hinterns entdeckt, wird seine betende Hinwendung zu einem Akt der Bejahung der Abwesenheit Gottes und damit zu einem Akt der nichtpositiven Affirmation. Im Anschluss an diese Szene bei Bataille lässt sich die Sexualität problemlos an die Spiritualität binden. Der Raum, den die betende Geste des Priesters eröffnet, der von Gott besetzt sein sollte, ist genau der Raum, in dem Gott bereits verschwunden ist und in dem ihm der Anblick eines weiblichen Hinterns begegnet. In diesem Sinne ist die moderne Sexualität aus ihrer wesentlichen Verbindung mit dem Tod Gottes und dem Raum seiner Abwesenheit zu bestimmen. In diesem Zusammenhang erscheint der Tod Gottes „nicht als [das] Ende seiner historischen Herrschaft […], auch nicht als die endlich getroffene Feststellung seiner Nichtexistenz, sondern als *der von nun an konstante Raum unserer Erfahrung*."[259]

6. Dieser Raum „unserer Erfahrung" wird erst durch die Abwesenheit oder den Tod Gottes freigelegt, der seinerseits als die *Beraubung* einer Grenze erscheint: jener Grenze, die ehemals die Unbegrenztheit Gottes gegenüber der endlichen Existenz darstellte. Der Tod Gottes ist ein Ereignis, „das unserer Existenz die Grenze des Unbegrenzten nimmt,"[260] und erscheint deshalb als eine Überschreitung oder ein *nihil privativum* dieser Grenze und generell als ein Vorgang der *Entgrenzung*. Wir erinnern uns an den korrelativen Vorgang auf der Ebene des Diskurses: an die Bewegung der *Entgrenzung* des tropologischen Raumes der Klassik, mit der die eigentlichen Bedeutungen verabschiedet werden und der ontologische Raum der Sprache – als der Raum der Übertragungen beim jungen Nietzsche – sichtbar wird.[261] Die eigentlichen Bedeutungen oder die wahren Namen, die im klassischen Zeitalter den tropologischen Raum beherrscht hatten, erweisen sich ab dem Tod Gottes als Metaphern, die vom Raum der Übertragungen durchdrungen sind. Ebenso wie der Raum der Abwesenheit Gottes zum „konstante[n] Raum unserer Erfahrung" wird, wird der Raum der Abwesenheit ursprünglicher Bedeutungen zum Raum des Diskurses.

---

258 Siehe *Ibid.*: 33 f.
259 *Ibid.*: 34. (Hervorh. v. Verf.)
260 *Ibid.*
261 Siehe Kap. 13 Abschnitt 44.2 dieser Arbeit.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7. Der Raum der Abwesenheit, der durch den Tod Gottes und die ihm eigentümliche Überschreitung offenbar wird, wird nun zum ‚Gegenstand' einer spezifisch modernen Erfahrung, die sich vielfach in der Erotik, der Literatur und dem modernen Denken seit Kant artikuliert. Diese Erfahrung ist nichts anderes als Batailles *innere Erfahrung* (*l'expérience interieure*): als die Erfahrung, „in welcher der Tod Gottes aufblitzt,"[262] die „als ihr Geheimnis und Licht ihre eigene Endlichkeit"[263] entdeckt und deshalb als „eine Erfahrung des Unmöglichen (das Unmögliche ist der Gegenstand und die Bedingung der Erfahrung)"[264] erscheinen muss. Dieses Unmögliche, das zugleich Gegenstand und Bedingung der inneren Erfahrung ist, erscheint im Rahmen einer archäologischen Wissensgeschichte als das Unmögliche des epistemischen Bruchs am Ende des klassischen Zeitalters, das sich als der Verlust der Transparenz der Repräsentation manifestiert. Im klassischen Zeitalter wäre die Trübung der Repräsentation unmöglich gewesen, da ja Gott, wie sich Descartes versichert, kein Betrüger sein kann. Seit dem Ende der Klassik aber vermag Gottes Abwesenheit zugleich Gegenstand und Bedingung eines bestimmten Typs des postklassischen Diskurses abzugeben. Dieser Diskurs bietet sich als ein Raum, in dem die Sprache in der Einheit ihrer erneuten Sammlung wiederkehren kann. Ein solcher Diskurs ist der archäologische Diskurs selbst.

8. Der Tod Gottes ist also nicht der Augenblick eines historisch einmaligen Einschnitts. Er ist „nicht nur das ‚Ereignis', welches die zeitgenössische Erfahrung herbeigeführt hat: er bildet auf unabsehbare Zeit auch ihr Nervengerippe."[265] Er bedeutet aber auch nicht bloß die fortgesetzte Befreiung der Existenz von der sie begrenzenden Existenz Gottes, sondern vor allem deren Zurückführung in neue Grenzen, die ehemals von Gott verunmöglicht wurden: in Grenzen, „die von jener unbegrenzten Existenz ausgelöscht werden (das ist das Opfer)."[266] Innerhalb des Raumes der Abwesenheit Gottes werden also neuartige Grenzen sichtbar, die einer eigentümlich radikalen und modernen Endlichkeit eigen sind, die nicht bloß die Welt abzirkeln und zu einer Sphäre positiver Objekte machen, sondern zugleich die Überschreitbarkeit der Welt darstellen: „Der Tod Gottes gibt uns nicht einer begrenzten und positiven Welt zurück, sondern einer Welt, die sich in der Erfahrung der Grenze auflöst, die sich in dem sie überschreitenden Exzeß aufbaut und zerstört."[267]

9. Auf Grund dieser Zusammenhänge erscheint die Figur der Überschreitung im Lichte einer tiefen Zweideutigkeit. In vormodernen Kulturen war die Sexualität immer schon Überschreitung, insofern sie sich als Profanierung artikulierte. Sie offenbarte sich, wie zum Beispiel im Karneval, als eine streng regulierte und

262 VÜ: 34.
263 *Ibid.*
264 *Ibid.*: 35.
265 *Ibid.*
266 *Ibid.*
267 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

periodische Überschreitung der Grenzen des Heiligen, des Göttlichen, letztlich des Unbegrenzten. Gott existiert nicht zuletzt als das, was die vormoderne Sexualität immer wieder überschreiten konnte. In der postklassischen Moderne dagegen sieht sich die sexuelle Überschreitung mit dem Raum der Abwesenheit Gottes konfrontiert. Aus der *modernen* Verbindung zwischen der Sexualität und dem Tod Gottes geht eine neue Definition der Erotik hervor: „Ginge es darum, der Erotik gegenüber der Sexualität einen spezifischen Sinn zu geben, so könnte man sie als die Erfahrung der Sexualität definieren, die von sich aus das Überschreiten der Grenze an den Tod Gottes knüpft."[268] Die Erotik ist keineswegs die Sexualität selbst. Deshalb ist sie auch keine empirische Tatsache, sondern vielmehr eine *Erfahrung*, die unter historischen Bedingungen möglich wurde. Die allgemeinste unter diesen Bedingungen ist der Tod Gottes. Die Erotik ist eine „Erfahrung der Sexualität", in der die Überschreitung und der Tod Gottes als untrennbar verknüpft erscheinen. Das heißt, sie ist implizit die Erfahrung eines notwendigen Zusammenhangs zwischen der Überschreitung und dem Tod Gottes. Sie kann sich nur noch auf eine Gestalt der Überschreitung und der Profanierung beziehen, die darin *modern* sind, dass Gott tot ist. Die Profanierung, auf die sich die erotische Erfahrung bezieht, kann nicht die Negation eines bereits toten Gottes sein. Sie wird nur noch als die Affirmation der Abwesenheit des ehemals gewesenen und nunmehr toten Gottes denkbar. Somit erscheint die moderne Erotik als die Erfahrung einer überschreitenden Hinwendung an die Abwesenheit Gottes. Sie ist die Erfahrung einer Überschreitung, die nicht mehr die schlichte Negation der Grenze des Unbegrenzten, die also nicht ein *nihil negativum* der Grenze des Göttlichen sein kann. Sie bezieht sich vielmehr auf eine Überschreitung, die als die nichtpositive Affirmation der Abwesenheit Gottes und als ein *nihil privativum* der Grenze des Unbegrenzten erfahrbar geworden ist.

10. Diese erotisch erfahrbare Verbindung zwischen der Überschreitung und dem Tod Gottes meldet sich auf zwei Ebenen. *Erstens* meldet sie sich *auf der Ebene des Denkens*, wie beim frühen Kant in Gestalt der realen Verknüpfungen, die zwar Figuren der diskursiven Überschreitung sind, aber nicht im Sinne der wiederholbaren poetischen Überschreitungen des tropologischen Raumes im klassischen Zeitalter, sondern (1) als das Verhältnis zwischen logischen und realen Verknüpfungen, wobei die realen Verknüpfungen den Gesamtbereich aller logischen Verknüpfungen und damit das klassische Wissen insgesamt überschreiten; und (2) als das Verhältnis der Begriffe des Grundes und der Folge innerhalb der realen Verknüpfungen, in deren Mitte die das Verb spaltende Leere sichtbar wird. Wir haben im letzten Abschnitt gesehen, dass in der archäologischen Perspektive die Spaltung des Verbs zur Unmöglichkeit des ontologischen Gottesbeweises führt. Somit finden sich im vorkritischen Diskurs Kants beide Momente der modernen Erotik: die Überschreitung in Gestalt der realen Verknüpfungen; und der Tod Gottes im Ausgang von der Spaltung des Verbs. *Zwei-*

268 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tens aber meldet sich die erotisch erfahrbare Verbindung zwischen der Überschreitung und dem Tod Gottes *auf der Ebene des Sprechens* als die rhetorisch-genealogische Affirmation des ontologischen Raumes der Abwesenheit ursprünglicher Bedeutungen. Diese zwei Typen moderner Überschreitung entsprechen den zwei Ästen der postklassischen Gabelung, auf die bereits hingewiesen wurde. Aus dem Tod Gottes gehen zwei Konsequenzen hervor: das transzendentale Subjekt Kants und der ontologische Raum Nietzsches, der auf den entgrenzten Diskurs des Sade'schen Verlangens zurückgeht.

2.

Auf dem zweiten Ast und im Ausgang vom ontologischen Raum der Sprache meldet sich die *Sprache der Überschreitung*, die, historisch-chronologisch betrachtet, die zweite der beiden Konsequenzen darstellt, die sich aus dem Tod Gottes ergeben. Es handelt sich bei einer solchen Sprache der Überschreitung um eine Sprache, die (1) noch nicht da ist, (2) unmittelbar bevorsteht und bei Bataille verheißen wird und (3) sich prinzipiell von der Sprache der Dialektik unterscheidet. Ihr alles beherrschendes Problem ist nicht die „Erfahrung des Widerspruchs"[269], sondern die Erfahrung der Überschreitung im Zusammenhang ihrer zwei wesentlichen Verbindungen: (1) ihrer Verbindung mit der Erfahrung der Sexualität; und (2) ihrer Verbindung mit der Erfahrung des Todes Gottes. Der Brennpunkt der bevorstehenden Sprache der Überschreitung ist also die Erfahrung der modernen Erotik.

Bereits in ihrer vormodernen Gestalt besteht die Sexualität, wie gesagt, in einer Bewegung der Überschreitung. Sie eine „von nichts begrenzte"[270] Bewegung, insofern sie ein „ständiges Stoßen auf die Grenze"[271] ist. Auf der Ebene des Diskurses meldet sich die Überschreitung im traditionellen abendländischen Diskurs über Gott, der stets bis an die Grenze des Sagbaren geführt hat. Folglich konstituieren sich die moderne Erfahrung der Überschreitung und die Sprache dieser Überschreitung auf einer Ebene, die der Sexualität und dem Diskurs über Gott gemeinsam ist: „Auf dem Grund der Sexualität, ihrer von nichts begrenzten Bewegung (die von Anfang an und in ihrer Totalität ständiges Stoßen auf die Grenze ist) und auf dem Grund des Diskurses über Gott, den das Abendland so lange geführt hat, ohne sich darüber ganz klar zu werden, daß ‚wir nicht ungestraft der Sprache das Wort hinzufügen können, das alle Worte übersteigt' und daß wir uns mit diesem Wort an die Grenzen aller Sprache gestellt haben – auf dem Grund der Sexualität und des Diskurses über Gott also zeichnet sich eine einzigartige Erfahrung ab: die Erfahrung der Überschreitung. […] Noch sind die Zeichen verstreut; doch die Sprache, in der die Überschreitung ihren Raum und ihre Erhellung finden wird, steht vor ihrer Geburt."[272]

269 *Ibid.*
270 *Ibid.*: 36.
271 *Ibid.*
272 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Sprache, die sich immer schon an die Grenze des Sagbaren begab und sich in ihrer modernen Gestalt an die Leere der Abwesenheit Gottes, wie auch des Fehlens eigentlicher Bedeutungen wendet; diese Sprache, die nichts sagt bzw. nur noch sich selbst sagt und damit „sich in eine radikale Intransitivität“[273] einschließt; die damit zu einer Sprache der nichtpositiven Affirmation, einer „Affirmation ohne jede Transitivität“[274] wird: Diese Sprache ist die Sprache der Literatur. Sie ist eine Sprache der Überschreitung, insofern sie eine Sprache ist, die das gänzliche Fehlen einer repräsentierbaren Welt affirmiert. Allerdings wird das Fehlen einer repräsentierbaren Welt und der Raum dieses Fehlens wahrnehmbar durch das Einzige, was inmitten dieser generellen Abwesenheit noch fortbesteht: die Sprache selbst. Indem diese Sprache den Raum dieses Fehlens affirmiert, affirmiert sie ihre eigene Existenz. Die Sprache der Literatur, die zugleich die Sprache der Überschreitung ist, „bricht mit jeder Definition der „Gattungen“ als einer Ordnung von Repräsentationen angepaßten Formen und wird zur reinen und einfachen Offenbarung einer Sprache, die zum Gesetz nur die Affirmation – gegen alle anderen Diskurse – ihrer schroffen Existenz hat.“[275] Ebenso wie die Sexualität, für die es seit dem Tod Gottes nichts mehr zu profanieren gibt, die folglich zu einer unbeendbaren Bewegung der „leere[n] und auf sich zurückgewendete[n] Profanierung“[276] wird, ist die Sprache der Überschreitung – deren Vorbote gewissermaßen die Sprache der Literatur ist – eine Sprache, die nicht mehr die seienden Dinge repräsentieren kann; die insgesamt also nicht mehr auf eine repräsentierbare Welt stößt; die sich folglich auf sich selbst zurückwenden und zu einer Sprache der Selbstaffirmation werden muss: „Sie braucht also nur noch in einer ständigen Wiederkehr sich auf sich selbst zurückzukrümmen, so als könnte ihr Diskurs nur zum Inhalt haben, ihre eigene Form auszusagen. Sie 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 all ihre Fäden zu der feinsten – besonderen, augenblicklichen und dennoch absolut universalen – Spitze, zum einfachen Akt des Schreibens.“[277]

3.

Die Bewegung der nichtpositiven Affirmation, die sowohl in der erotischen Erfahrung, als auch im literarischen Sprechen am Werk ist, charakterisiert das allgemeine Verhältnis zwischen der Überschreitung und der Grenze, das, wie gesagt, in einer *gegenseitigen* Abhängigkeit beider besteht. Deshalb erscheint die postklassische Gestalt der Überschreitung nicht als eine logische Negation oder ein *nihil negation* der Grenze, sondern als eine Beraubung oder ein *nihil privativum* der Grenze. Wäre die Überschreitung eine bloß logische Negation der

273 OD: 365.
274 VÜ: 39.
275 OD: 365 f..
276 VÜ: 39.
277 OD: 366.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Grenze, dann wäre sie einseitig abhängig von der Grenze, die ihrerseits in der Lage wäre, der Überschreitung vorauszugehen und unabhängig von ihr bestehen zu können. Dass aber die Überschreitung eine Beraubungsnegation der Grenze ist, geht auf ein streng gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis zwischen der Überschreitung und der Grenze zurück.

Die Abhängigkeit der Überschreitung von der Grenze hat einen räumlichen und einen zeitlichen Aspekt. In ihrer räumlichen Fassung besteht diese Abhängigkeit darin, dass der einzige Ort der Überschreitung die Grenze selbst und der Raum, in dem sie sein kann, der bloße „Punkt ihres Übertritts“[278] ist: „Die Überschreitung ist eine Geste, die es mit der Grenze zu tun hat; an dieser schmalen Linie leuchtet der Blitz ihres Übergangs auf, aber vielleicht auch ihre ganze Flugbahn und ihr Ursprung. Vielleicht ist der Punkt ihres Übertritts ihr gesamter Raum.“[279] Zugleich ist die Überschreitung auf den bloßen Augenblick des Übertritts beschränkt: „[E]rschöpft [sie] sich nicht […] in dem Augenblick, da sie die Grenze übertritt, ist sie nicht auf diesen Zeitpunkt beschränkt?“[280] Dennoch kann die Überschreitung nicht ein einmaliger Akt sein, der die Grenze endgültig beseitigt. Sie besteht vielmehr im Modus der unbeendbaren Wiederkehr: Sie „durchkreuzt immer wieder eine Linie, die sich als bald in einer gedächtnislosen Woge wieder schließt, um von neuem an den Horizont des Unüberschreitbaren zurückzuweichen.“[281]

Einerseits also kann die Überschreitung stattfinden nur sofern und solange die Grenze gegeben ist. Andererseits aber gehört die Überschreitbarkeit zum Wesen der Grenze. Aus diesen beiden Aspekten setzt sich die gegenseitige Abhängigkeit von Überschreitung und Grenze zusammen. Eine Überschreitung ist nicht *möglich*, wenn nicht zuvor eine Grenze existiert. Die Grenze wiederum kann nicht *existieren*, wenn nicht ihre Überschreitung zumindest möglich wäre. Die Existenz der Grenze ist die Möglichkeitsbedingung der Überschreitung, während die Möglichkeit der Überschreitung die Existenzbedingung der Grenze ist: „Die Grenze und die Überschreitung verdanken einander die Dichte ihres Seins: eine Grenze, die nicht überschritten werden könnte, wäre nicht existent; eine Überschreitung, die keine wirkliche Grenze überträte, wäre nur Einbildung.“[282] Sie gehen beide gleichsam aus ihrem Schnittpunkt hervor – dem „merkwürdige[n] Schnittpunkt von Wesen, die außerhalb seiner nicht existieren und sich darin ganz austauschen“[283] –, der somit als ihr gesamter gemeinsamer Raum erscheint.

In diesem merkwürdigen Raum, der zugleich ein bloßer Punkt und Schnittpunkt ist, kann die Überschreitung stattfinden. Mit der Überschreitung tauscht die Grenze mit dem Unbegrenzten aus, das sonst vom bloßen Sein der Grenze

278 VÜ: 36.
279 *Ibid.*
280 *Ibid.*: 37.
281 *Ibid.*: 36.
282 *Ibid.*: 37.
283 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ausgeschlossen wäre. Die Überschreitung besteht also darin, dass „die Grenze […] gewaltsam die Tür zum Unbegrenzten auf[stößt]“[284] und „vom Gehalt, den sie zurückweist, überwältigt und von der fremden Fülle, die ihr Innerstes einnimmt, erfüllt“[285] wird. Umgekehrt aber ermöglicht die Grenze erst die Überschreitung, da diese „in ihrer Gewaltsamkeit“[286] immerfort zur Grenze, die sie hemmen will, aufbricht, sowie zu dem von der Grenze verunmöglichten Unbegrenzten.

Ist somit der gemeinsame Schnittpunkt zur gemeinsamen Quelle von Grenze und Überschreitung geworden, so muss die herkömmliche Idee einer *transitiven* Überschreitung verabschiedet werden, der zufolge die Überschreitung als Verbindung und Übergang zwischen den zwei Seiten einer Grenze, zwischen dem Eingeschlossenen und dem Ausgeschlossenen, anzusehen ist. Vielmehr erscheint die Überschreitung gleichzeitig als Aufbruch zu einer Leere und als Rückwendung auf die Grenze sowie das von ihr Eingeschlossene.[287] Insofern die Überschreitung eine Beraubungsnegation der Grenze ist, ist sie eine Affirmation der Leere und der Abwesenheit von Grenze.

Das merkwürdige Verhältnis zwischen der Grenze und der Überschreitung – ihre gegenseitige Abhängigkeit und ihr gemeinsamer raumzeitlicher Schnittpunkt – lässt sich, wie bereits angedeutet wurde, auf Kants *nihil privativum* und die Figur der nichtpositiven Affirmation zurückführen. Im Hinblick auf diese Verbindung versucht Foucault in „Vorrede zur Überschreitung“ das Verhältnis zwischen der Überschreitung und der Grenze anhand einer Reihe von Bildern auszuleuchten und unternimmt in diesem Zusammenhang eine positive und eine negative Bestimmung dieses Verhältnisses.

Negativ bestimmt er das Verhältnis zwischen der Grenze und der Überschreitung, indem er klarstellt, was dieses Verhältnis *nicht* sein kann. „Die Überschreitung verhält sich […] zur Grenze nicht wie das Schwarze zum Weißen, das Verbotene zum Erlaubten, das Äußere zum Inneren, das Ausgeschlossene zum geschützten Heim.“[288] Das Verhältnis zwischen der Überschreitung und der Grenze kann also kein *konträrer* Gegensatz sein, verstandene als die größte Entfernung zwischen zwei positiven Inhalten innerhalb eines begrenzten Bereichs unter Zulassung eines Mittleren. Zwischen der Grenze und ihrer Überschreitung besteht kein Mittleres, das weder das eine noch das andere wäre.

Positiv aber bestimmt Foucault das Verhältnis zwischen der Überschreitung und der Grenze anhand zweier Bilder. Das erste Bild zeigt die Grenze als eine Linie auf der Meeresoberfläche und die Überschreitung als die Durchkreuzung dieser Linie, die aber spurlos bleibt, da die Spur nur so lange währt wie der Akt der Durchkreuzung selbst. Nach dem Vollzug der Durchkreuzung schließt sich

284 *Ibid.*
285 *Ibid.*
286 *Ibid.*
287 Siehe *Ibid.*: 37.
288 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Linie wieder, um gleich darauf wieder zu erscheinen, aber nicht an der Stelle, an der sie überschritten wurde, sondern am fernen und unüberschreitbaren Horizont. So durchkreuzt „die Überschreitung immer wieder eine Linie, die sich alsbald in einer gedächtnislosen Woge wieder schließt, um von neuem an den Horizont des Unüberschreitbaren zurückzuweichen.“[289] Das zweite Bild ist das der Nacht und des Blitzes. Die Überschreitung zerreißt die Grenze, wie der Blitz die Nacht: „In der Nacht, die dem von ihr [der Überschreitung] Verneinten seit jeher ein dichtes und dunkles Sein gibt, erleuchtet sie [die Überschreitung] vielleicht etwas wie ein Blitz von innen und von Grund auf und verdankt ihr [der Nacht] gleichwohl seine lebendige Klarheit, seine zerreißende und aufgebäumte Einzigartigkeit, verliert sich im Raum ihrer Souveränität und verstummt, nachdem es dem Dunkel einen Namen gegeben hat.“[290] Aus diesen beiden Bildern geht die strenge und enge Gegenseitigkeit von Überschreitung und Grenze hervor: Die Überschreitung ist in die Grenze „eingebohrt und kann nicht einfach abgelöst werden“[291], so, wie die Durchkreuzung und die durchkreuzte Linie auf der Meeresoberfläche oder die Nacht und der Blitz voneinander untrennbar sind.

Diesen Bildern kann man erneut entnehmen, dass die Überschreitung keine konträre Negation der Grenze sein kann, da ihre paradoxe Zusammengehörigkeit zu eng ist, um ein Mittleres zuzulassen. Sie ist aber auch keine bloß kontradiktorische oder, kantisch gesprochen, *logische* Negation der Grenze. Dann wäre sie, wie gesagt, einseitig von der Existenz der Grenze abhängig, während die von ihr negierte Grenze durchaus ohne sie bestehen könnte. Demgegenüber ist die Grenze tatsächlich auf die Überschreitung angewiesen, wie die von Foucault verwendeten Bilder deutlich machen: Weder kann die Linie auf der Meeresoberfläche ohne ihre Durchkreuzung in Erscheinung treten, noch kann die Nacht als solche sichtbar werden ohne ihren realen Gegensatz im Blitz der Überschreitung.

Wie aber das Verhältnis zwischen der Überschreitung und der Grenze – im postklassischen Zusammenhang – konkret zu bestimmen ist, lässt sich am besten Kants Unterscheidung der zwei Negationen entnehmen, wie dies am Eingang dieses Exkurses angedeutet wurde. Entscheidend an Kants *nihil privativum* ist dessen konstitutive *Relationalität*. Die Beraubungsnegation setzt das *Verhältnis* zwischen den zwei realen und sich gegenseitig aufhebenden Tendenzen voraus. In exakt diesem Sinne ist sie eine *relative* Negation[292], insofern sie die *Relation*

289 *Ibid.*: 36.
290 *Ibid.*: 37 f.
291 *Ibid.*: 37.
292 Das ist nicht zu verwechseln mit dem aristotelischen Begriff der relativen Negation, die *formal* gefasst wird und auf die entgegengesetzten Richtungen einer Beziehung zurückzuführen ist. Beispiele dafür sind die Verhältnisse zwischen Vater und Sohn oder zwischen doppelt und halb. Allein an diesen Beispielen wird ersichtlich, dass etwa Vater und Sohn zwar in einer Relation der Entgegensetzung stehen, sich aber deshalb nicht gleich aufheben. In der realen Negation im kantischen Verständnis handelt es sich nicht um *Formen*, sondern um entgegensetzte und sich aufhebende *Tendenzen* oder *Kräfte*. Da die relative Negation im her-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zwischen den *zwei* entgegen gesetzten Tendenzen anzeigt, von denen (1) jede, für sich betrachtet, *positiv* ist und (2) die eine nur erst *in Bezug auf die andere* eine negative (beraubende) Funktion erhalten kann. Neben der *logischen* oder kontradiktorischen Negation (*nihil negativum*) wird somit die *reale Differenz* zweier Tendenzen sichtbar: „Demnach müssen in jeder Realentgegensetzung die Prädikate alle beide *positiv* sein, doch so, daß in der Verknüpfung sich die Folgen in demselben Subjekte gegenseitig aufheben. Auf solche Weise sind Dinge, deren eins als die Negative des anderen betrachtet wird, *beide vor sich betrachtet positiv*, allein, in einem Subjekte verbunden, ist die Folge davon das Zero. Die Fahrt gegen Abend ist eben so wohl eine positive Bewegung, als die gegen Morgen, nur in eben demselben Schiffe heben sich die dadurch zurückgelegte Wege einander ganz oder zum Teil auf.“[293]

Während also die an dieser ‚Beraubungsnegation‘ beteiligten Kräfte jeweils positiv sind, findet die eigentliche Negation erst anlässlich ihrer Verbindung statt. Denn, was hier negiert wird, ist nicht bloß eine Wesenheit, sondern eine *Richtung*, die zu einer Wesenheit gehört. Zu einer Bewegung gehört ebenso eine Richtung wie zum Geldfluss, der Gewinn oder Verlust sein kann, oder zum oder Hass oder zur Tugend usw. Im Kontext des *nihil privativum* verwandelt sich eine Welt aus Dingen in eine Welt aus Tendenzen. Die Gegenstände müssen jeweils mit einem Richtungsvektor versehen sein, damit ihre Verknüpfung eine Beraubung ergeben kann. Für den Anwendungsbereich der Weltweisheit übersetzt Kant die arithmetische Idee der negativen Größe in den Begriff einer *Gegentendenz*: in eine durchaus positive Kraft, die in die umgekehrte Richtung weist wie die von ihr negierte (positive) Tendenz, mit der sie dennoch in einer unlösbaren Verbindung steht. Einerseits ist die Gegentendenz im Zusammenhang einer „realen Entgegensetzung“ für sich selbst eine positive oder *reale* Tendenz. Andererseits aber nimmt ihre bloße Existenz – vermöge ihres *realen Gegensatzcharakters* – den ‚Raum‘ der Existenz der primären Tendenz ein und wirkt sich deshalb als Negation aus, aber nicht als eine logische Negation, sondern als eine Affirmation des Nichtseins der von ihr beraubten Tendenz.

In „Vorrede zur Überschreitung“ zieht Foucault in ein paar knappen und eher beiläufigen Sätzen diese frühkantischen Unterscheidungen heran, um die Überschreitung als die reale Negation der Grenze bzw. als die nichtpositive Affirmation der Abwesenheit von Grenze zu kennzeichnen. Denn das Verhältnis zwischen der Überschreitung und der Grenze besteht aus den zwei notwendigen Momenten einer realen Negation: Beide sind *reale* Tendenzen mit jeweils einer Richtung; und beide sind gegen einander gerichtet. Im Universum der Newtonschen Mechanik können die Kräfte nur in ihrem gegenseitigen Zusammenhang bestehen, wozu auch gehört, dass Aktion und Reaktion einander aufheben. Des-

kömmlichen Verständnis rein *formal* bestimmt wird, vermag sie die *reale* Bewegung der gegenseitigen Aufhebung nicht zu artikulieren.

293 Kant (1763a): 789 (A 14). (Hervorh. v. Verf.)

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

halb muss Kant in seiner Abhandlung über die negativen Größen auf die Newtonsche Mechanik zurückgreifen, um zu seinem metaphysischen Schluss zu gelangen, dass Entstehen und Vergehen real entgegengesetzt sind.[294] Ebenso können Grenze und Überschreitung nur innerhalb des Zusammenhangs der realen Negation der Grenze durch ihre Überschreitung bestehen. Die Grenze existiert, nur insofern sie überschreitbar ist. Die Überschreitung existiert, nur insofern es eine überschreitbare Grenze gibt.

Wir haben im Kapitel 14 darauf hingewiesen, dass die epistemischen Brüche, die Foucaults Archäologie an den Epochenschwellen einer diskontinuierlichen Geschichte des Wissens ausmacht, als Vorgänge der nichtpositiven Affirmation betrachtet werden können. In diesem Sinne ließe sich behaupten, dass die archäologische Epocheneinteilung erst im Ausgang von der Figur der nichtpositiven Affirmation stattfindet. Gemäß dieser Epocheneinteilung, die in *Ordnung der Dinge* in ihrem transformationslogischen Zusammenhang manifest wird, treten drei Wissensepochen bis zur Geburt der Humanwissenschaften zutage: die Renaissance, die Klassik, die Epoche des Menschen. Wir haben auch darauf hingewiesen, dass sich die klassische Episteme als die nichtpositive Affirmation der Krise des Ähnlichkeitswissens der Renaissance durchsetzt und die Kritik der Repräsentation in der Epoche des Menschen als die nichtpositive Affirmation der Trübung der Repräsentation.

Im Folgenden wird zu sehen sein, dass sich die Wissensepoche der Archäologie selbst – als die vierte dieser Epochen – nicht als eine Negation des anthropologistischen Wissens samt ihrer konstitutiven Doppelungen durchsetzt, sondern als eine nichtpositive Affirmation der Abwesenheit des Menschen. Demnach wird in der Einleitung zu *Archäologie des Wissens* angekündigt, dass die nichtpositive Affirmation der Abwesenheit des Menschen, genauer, die nichtpositive Affirmation der *Leere* zwischen den anthropologistischen Doppelungen – die erst im Zuge eines ‚*Weder-Noch*' der Doppelungen des Menschen wahrnehmbar wird – einen neuartigen Raum offenbart, der in unseren bisherigen Ausführungen als der ontologische Raum der Sprache aufgetaucht ist und im nächsten Kapitel als der Raum der *diskursiven Formation* zu bestimmen ist.

294 Siehe *Ibid.*: 809 (A 53).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kapitel 16: Die Sprache sammelt sich wieder

53. *Archäologie des Wissens*[1]: Methodologie oder Diskursanalyse?

> Ich beschreibe nicht einen wirklich durchlaufenen Weg, um darauf hinzuweisen, wie er hätte eigentlich aussehen müssen, wie er von heute an aussehen wird […] Ich versuche weniger zu untersuchen, was ich gesagt habe und was ich hätte sagen können, vielmehr bemühe ich mich, in der ihm eigenen und von mir schlecht beherrschten Regelmäßigkeit das erscheinen zu lassen, *was das möglich machte, was ich sagte*.
>
> Foucault[2]

Wir konnten bisher sehen, dass an der Schwelle zum neunzehnten Jahrhundert die Sprache zum Objekt einer neuen Philologie wurde, dass im Zusammenhang damit der klassische Diskurs auseinanderbrach und sich die Sprache vierfach zerstreute. Es wurde auch darauf hingewiesen, dass durch die Streumomente der Sprache hindurch ein ontologischer Raum der Sprache sichtbar wird; dass die Eigenheiten dieses Raumes in Foucaults Auseinandersetzungen mit der Literatur ans Licht treten; dass der ontologische Raum der Sprache als eine Entgrenzung des tropologischen Freiraums der Klassik zu betrachten ist und in den sprachphilosophischen und rhetorischen Überlegungen des jungen Nietzsche auftaucht: anhand einer Einklammerung der Grenzlinie zwischen Wahrheit und Fiktion und einer doppelten Zurückweisung der Allgemeinen Grammatik und der transzendentalphilosophischen Sprachkritik des neunzehnten Jahrhunderts; dass der ontologische Raum der Sprache auf den Epochenbruch zwischen dem klassischen Zeitalter und der Epoche des Menschen zurück verweist, der sich in den frühkantischen Unterscheidungen zwischen zwei Urteilstypen und zwei Negationen manifestiert; dass diese Unterscheidungen Kants die Figur der nichtpositiven Affirmation, die eine Formel der Überschreitung darstellt, freisetzt; dass der ontologi-

1 Im Folgenden bezeichnet der Ausdruck *Archäologie des Wissens* (in Kursive) immer Foucaults gleichnamiges Buch.

2 AW: 166. [Hervorh. v. Vef.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sche Raum, der sich in den Diskontinuitäten einer diskontinuierlichen Geschichte des Diskurses meldet, anhand der Figur der nichtpositiven Affirmation in seinen positiven Zügen erfasst und im Hinblick auf eine jeweils neue Wissensform transformiert werden kann; dass in diesem Sinne die Figur der Repräsentation als eine nichtpositive Affirmation der Spaltung der Ähnlichkeit erscheint und die kantischen Unterscheidungen als eine nichtpositive Affirmation der Trübung der Repräsentation. Alle diese Erscheinungsweisen des ontologischen Raumes der Sprache verweisen auf den archäologischen Einsatz des Raumes der *diskursiven Formation*.

Die Frage, die sich nun stellt, ist, ob die anthropologistisch zerstreute Sprache sich erneut im Raum der diskursiven Formation, verstanden als eine spezifische Erscheinungsweise des ontologischen Raumes, sammeln kann. Bevor wir aber dieser Frage anhand einer Lektüre von *Archäologie des Wissens* (1969) nachgehen, stellt sich die Frage nach dem Status dieses Werks. Handelt es sich da etwa um einen Metadiskurs über jene ‚Methode', die in Foucaults materialreichen Archäologien der sechziger Jahre zum Einsatz kommt?

53.1 Zum Ort des Ausdrucks „Archäologie" in den ersten historischen Studien Foucaults (*Wahnsinn und Gesellschaft, Geburt der Klinik, Ordnung der Dinge*)

Zunächst fällt auf, dass sich die *Archäologie des Wissens* – als Endpunkt der ‚archäologischen Bahn', die Foucault in den sechziger Jahren beschreibt – bereits vom Titel her von den drei vorausgehenden Archäologien unterscheidet.

In *Wahnsinn und Gesellschaft* erscheint das Wort „Archäologie" nicht im Titel, sondern im Vorwort, in dem das bevorstehende Projekt als eine „Archäologie des Schweigens"[3] gekennzeichnet wird. Die Nichtsprache des Wahnsinns erreicht uns als ein *Schweigen*, das so etwas wie ein stummes Fundament abgibt, auf dem sich erst der Monolog der Wissenschaft vom Wahnsinn errichten kann. Aber das Schweigen des Wahnsinns verweist auf ein tiefer liegendes Schweigen, das die Sichtbarkeit oder *Phänomenalität* von Nichtsprache überhaupt ausmacht. Die Archäologie soll durch dieses älteste Schweigen – oder das, was aus der Perspektive des *Diskurses* als Schweigen erscheint – hindurch stoßen, um einen Raum des Lärms und des Gemurmels einer gleichsam zerfallenen und stets im Zerfall begriffenen Sprache zu entdecken, „die *von allein* spricht, ohne sprechendes Subjekt und ohne Gesprächspartner, auf sich selbst gehäuft, in der Gurgel geballt, und die noch zusammenbricht, bevor jegliche Formulierung erreicht ist, und ohne Aufsehen in das Schweigen zurückkehrt, aus dem sie sich nie befreit hat."[4]

3 WG: 8.
4 *Ibid.*: 12.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Archäologie hat also die Decke dieses Schweigens zu durchstoßen und einen Raum wahrnehmbar zu machen, aus dem sich erst Sprache als solche herauslösen muss, um die „Formen ihrer Syntax und die Konsistenz ihres Vokabulars“[5] zu gewinnen und als sinnvolle Sprache von Geschichte und Vernunft in Erscheinung zu treten. Die Abtrennung des Wahnsinns von der Vernunft ist nur ein nachträglicher Reflex: die „Wiederaufnahme, die Erneuerung, die Organisation“[6] dieser ersten Abspaltung von Sprache überhaupt aus einem Raum, der im Verlauf der vorliegenden Arbeit als der ontologische Raum der Sprache in Erscheinung getreten ist. Damit vermag eine „Archäologie des Schweigens“ mehr zu sein, als nur Zeuge jener anfänglichen Geste der Trennung, durch die der Wahnsinn und später die Geisteskrankheit ihre historischen Gestalten erlangen können.[7] Sie erhebt darüber hinaus erstens den Anspruch, eine *Geschichts*schreibung zu sein, die nichts Geringeres als die Geburt der *Geschichte* sichtbar zu machen vermag. Zweitens aber ist sie zugleich eine Geschichts*schreibung*, die bis zur Grenze der *Sprache* überhaupt zurückgeht und den Vorgang ihrer Entstehung freilegen kann: als die Sprache der *Dokumente*, die sich von den Archiven her der Arbeit des Historikers bietet, um schließlich als der unabweisbare Diskurs der Vernunft auf die Bühne der Geschichte zu treten.

Indem aber die Archäologie durch das Schweigen des Wahnsinns und der Nichtsprache dringt und darunter nicht etwa einen ursprünglichen Sinn, sondern den ontologischen Raum der Sprache entdeckt – als den Raum, aus dem die Sprache in ihrem Unterschied zur Nichtsprache, in ihrem *Sein* also, hervorgehen kann –, zeigt sie, dass die Unvermeidbarkeit (oder *Notwendigkeit*) des Wahnsinns an die Geburt (oder *Möglichkeit*) der Geschichte gebunden ist.[8] Somit bildet die *Geschichte des Wahnsinns* (*Histoire de la folie*[9]) – verstanden als die historisch-chronologische Kurve der sich um den Wahnsinn drehenden Diskurse, die von den anfänglichen Gesten der Herauslösung einer Sprache der Vernunft und der Grenzziehung zwischen Wahnsinn und Vernunft ihren Ausgang nehmen – den Gegenstand dieser Untersuchung und findet deshalb im Titel seinen logischen Ort. Dahingegen findet der Ausdruck „Archäologie“ – im Sinne einer „Archäologie des Schweigens“ – erst im Vorwort dieses Werks seinen methodologischen Ort, insofern seine Vewendung eher den Versuch einer Kodifizierung

5 *Ibid.*: 11.
6 *Ibid.*: 12.
7 „Die Konstituierung des Wahnsinns als Geisteskrankheit am Ende des achtzehnten Jahrhunderts trifft die Feststellung eines abgebrochenen Dialogs, gibt die Trennung als bereits vollzogen aus und lässt all die unvollkommenen Worte ohne feste Syntax, die ein wenig an Gestammel erinnerten und in denen sich der Austausch zwischen Wahnsinn und Vernunft vollzog, in Vergessen versinken. Die Sprache der Psychiatrie, die ein Monolog der Vernunft *über* den Wahnsinn ist, hat sich nur auf einem solchen Schweigen errichten können.“ [*Ibid.*: 8.]
8 *Ibid.*: 12.
9 Dieser Ausdruck stellt zwar nicht den gesamten Titel dar, ist aber in beiden Auflagen (1961 und 1972) im Titel enthalten.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und einer noch unsicheren terminologischen Fixierung der Methode dieser Geschichtsschreibung darstellt.

In *Geburt der Klinik* springt das Wort „Archäologie" gleichsam auf die Stufe des Untertitels. Dieser präsentiert sie nun als eine „Archäologie des ärztlichen Blicks", die inzwischen die Dignität einer Methode erlangt zu haben scheint und den Weg zu dem im Haupttitel benannten Gegenstand der Untersuchung weist. Dabei bildet der Ausdruck „Archäologie", wie in der Vorrede auseinandergelegt wird, den Gegensatz zur Ideengeschichte, Wissenschaftsgeschichte, Geschichte eines neu entfachten Empirismus[10] oder einfach der fortschreitenden Rationalität[11] der theoretischen und praktischen Bekämpfung von Krankheit. Unter „Archäologie" ist vielmehr eine historiographische Lektüre zu verstehen, die einen *Raum* an der Grenze des historischen Diskurses der Medizin aufdecken will, in dem der komplexe Vorgang der Geburt des klinischen Blicks – als Teilphänomen der Geburt des *positivistischen* Blicks überhaupt, wie später in *Ordnung der Dinge* deutlich wird – sichtbar wird.

Dieser Raum, dessen Neutralität erst den archäologischen Diskurs veranlasst, darin so etwas wie eine „Mutation"[12], eine Diskontinuität, einen Epochenbruch erkennen zu lassen und zwischen den nosologischen Beschreibungen des klassischen Zeitalters und den klinischen Beschreibungen des neunzehnten Jahrhundert zu unterscheiden, zeigt sich zunächst als einen Raum der Metaphern, von dem ausgehend jede wissenschaftliche Beschreibung als eine metaphorische erscheint. Während der nosologische Blick vor „durchnässten Pergamentstücken" und Vorgängen der Ablösung der „inneren Tunika der Gedärme" innehält[13], entdeckt der klinisch-positivistische Blick die farblich nuancierten „Blätter" der „falschen Membrane"[14]. Ist dieser irreduzible Gebrauch der Metaphern im Diskurs der ärztlichen Beobachtung „nicht einfach das Weiterwuchern eines Stiles der medizinischen Sprache, der seit Galen über das Grau der Dinge und ihrer Formen Teppiche aus Qualitäten gespannt hat?"[15]

Doch der Ort jener spezifischen „Mutation" des medizinischen Diskurses gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts – ein Ort, der auch die Quelle neuartiger Metaphern ist – erweist sich als der *Zwischenraum* zwischen den Wörtern und den Dingen, in dem sich ein „neues Bündnis"[16] zwischen ihnen knüpft und in dem der „beredte Blick" des Arztes „entsteht und sich sammelt."[17] Es handelt sich um den Raum, in dem sich die dispositionellen Differenzen zwischen dem

10 Etwa, dass sich die Ärzte „wieder der Wahrnehmung zuwandten, nachdem sie allzu lange spekuliert hatten." [GK: 10.]
11 Etwa, dass die Ärzte „nun mehr auf die Vernunft hörten als auf die Einbildungskraft." [*Ibid.*]
12 *Ibid.*: 9.
13 *Ibid.*: 7.
14 *Ibid.*
15 *Ibid.*: 9.
16 *Ibid.*: 10.
17 *Ibid.*: 9.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sichtbaren und dem Unsichtbaren einerseits und zwischen dem Sprechenden und dem Ungesagten andererseits verbinden können.[18] Wie in *Wahnsinn und Gesellschaft* befindet sich auch dieser Raum – als der Raum des Verhältnisses „zwischen dem, was spricht, und dem, wovon gesprochen wird“[19] – *unterhalb* des historischen Diskurses. Es ist der Raum der Konfiguration, auf dem „die Sprache aufruht“[20]. Im Unterschied zur herkömmlichen Wissenschaftsgeschichte vermag die Archäologie eine Mutation des ärztlichen Blicks an der Schwelle des Zeitalters des Menschen wahrzunehmen, insofern sie ihre Aufmerksamkeit auf diese Grenze *unterhalb* des Diskurses richtet, an der erneut Sprache und Nichtsprache unterscheidbar werden. Allerdings ist hier unter „Nichtsprache“ nicht jene zerfallene Sprache von *Wahnsinn und Gesellschaft* zu verstehen, aus der jeder Diskurs als der verständliche und historisch erschienene Diskurs der Vernunft hervorgeht. Vielmehr sind hier unter „Nichtsprache“ die *sichtbaren* Dinge im Unterschied zu den *sagbaren* zu verstehen: die Welt der medizinisch beobachtbaren Objekt, die der ärztliche Blick aufnimmt und diskursiviert.

Die von der Archäologie wahrgenommene Mutation des Diskurses besteht darin, dass die Repräsentation ihre klassische Transparenz verloren hat. Denn Beobachten heißt nicht mehr, die Wahrnehmung „auf den Vollzug des Geistes hin transparent zu machen“[21]. Das Licht der Wahrnehmung ist – von seinem erkenntnistheoretischen Status her – nicht mehr dem erkennenden Blick und der empirisch zugänglichen „Geometrie der Körper“[22] vorgängig. Das liegt daran, dass neue „Wahrheitskräfte“ aufgetaucht sind, die „nicht dem Licht entliehen sind“[23], sondern vielmehr „der Langsamkeit des Blicks, welcher die Dinge durchläuft und umkreist und langsam durchdringt […].“[24], so dass der Ort der Wahrheit als das „Feste, das Dunkle, das Dichte der in sich verschlossenen Dinge“[25] erscheinen muss. Am Ende des klassischen Zeitalters sind also einerseits die Dinge – darunter nicht nur die Dinge der medizinischen Beobachtung, sondern auch, wie uns später in *Ordnung der Dinge* auseinandergelegt wird, die *Sprache* der neuen philologischen Beschreibung, das *Leben* der neuen Biologie, die *Arbeit* der neuen Politischen Ökonomie – zu Quellen einer neuen positivistischen Objektivität – zu *Empirizitäten* – geworden. Andererseits aber ist der Blick selbst zur Quelle einer Helligkeit geworden, in der erst die objektivierbaren Dinge in

18 „Man wird die ursprüngliche Verteilung des Sichtbaren und des Unsichtbaren befragen müssen, wo sie mit der Teilung zwischen dem sich Aussprechenden und dem Verschwiegenen zusammenhängt.“ [*Ibid.*]
19 *Ibid.*
20 *Ibid.*
21 *Ibid.*: 11.
22 *Ibid.*
23 *Ibid.*
24 *Ibid.*
25 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erscheinung treten und sich dem Wissen erschließen können.[26] In diesen allgemeinen epistemischen Zusammenhang stellt die Archäologie die Mutation des ärztlichen Blicks, die für die moderne Klinik konstitutiv ist, deren „Geburt" den Gegenstand und folglich auch den Inhalt des Haupttitels dieser zweiten großen Archäologie bildet.

In der dritten Archäologie Foucaults, der *Ordnung der Dinge*, behält der Ausdruck „Archäologie" ihren Ort auf der Stufe des Untertitels und der Modus seiner Aufnahme in den Titel bleibt ein methodologischer. Diesmal richtet sich die archäologische Aufmerksamkeit auf beide der bisher aufgezählten Grenzen zwischen Sprache und Nichtsprache: die Grenze des Sagbaren überhaupt, wie auch die Grenze zwischen dem Sagbaren und dem Sichtbaren.

Einerseits geht es um jene Grenze, an der sich epochenspezifische Seinsweisen der Sprache in ihrem Verhältnis zur jeweils epistemischen Wissensverfassung aus zwischenepistemischen Diskontinuitäten herausbilden können. So wird sichtbar, wie aus dem Riss im Faden der Ähnlichkeit die neue Wissensfigur der Repräsentation hervorgeht und aus der Doppelung dieser Repräsentation die Seinsweise des klassischen Diskurses. So wird auch sichtbar, wie aus der Krise der Repräsentation (1) ein gespaltenes, teils transzendental teils positivistisch begründetes Wissen hervorgeht; (2) sich der klassische Diskurs zerstreut und daraufhin keine einheitliche Seinsweise der Sprache zustande zu kommen vermag; (3) sich schließlich das postklassische Wissen aufteilt zwischen dem Diskurs der Wissenschaften – die die alte Transparenz der Repräsentation wiederherzustellen versuchen – und der Sprache der Literatur, die sich auf sich selbst zurückwendet und zwischen ihren Doppeln eine Welt der sagbaren und sichtbaren Dinge erzeugt, die nicht als Repräsentationen, sondern als Fiktionen erscheinen. Im Raum dieses gespaltenen Wissens und des zerstreuten Diskurses, erscheinen die Humanwissenschaften als eine „Gesamtheit von Diskurs"[27], die den Menschen als Grundlage aller Positivitäten voraussetzen und ihn zugleich „in seinen empirischen Teilen zum Gegenstand nimmt."[28]

Andererseits aber entdeckt die Archäologie an der Grenze zwischen dem Sagbaren und dem Sichtbaren, (1) wie sich im Allgemeinen die Wörter und die Dinge verknüpfen; (2) wie sich im klassischen Zeitalter das Sagbare und das Sichtbare exakt anpassen und Gegenstände wie den Diskurs für die Allgemeine

26 Jahre später wird Foucault anlässlich seiner Besprechung von Manets Bildern behaupten: „[…] es ist unser Blick, der, indem er sich der Nacktheit der *Olympia* öffnet, sie beleuchtet. […] Sie ist nur für uns zu sehen, denn wir machen sie nackt." [Foucault (1999): 37.] *Wir* also, die Betrachter und ihr betrachtendes Auge, machen *Olympia* nackt: Unser Blick *beleuchtet* ihre Nacktheit. In dieser postklassischen und positivistischen Epoche ist nicht nur der ärztliche Blick, sondern auch der Blick der Kunstbetrachtung eine Quelle der Helligkeit, in der erst die Bildgegenstände erscheinen können. Dies widerspiegelt Manets Malerei anhand der Lichtverteilung seiner Bilder.

27 OD: 413.

28 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Grammatik, die klassifizierbaren Wesen für die Naturgeschichte und die Werte für die Analyse der Reichtümer hervorrufen; (3) wie diese Gegenstände im Zuge der Trübung der Repräsentation und der Zerstreuung des Diskurses wie Chimären verschwinden; (4) wie schließlich im Raum eines neuartigen Wissens neuartige Wissensgegenstände in der Dichte einer neuartigen Positivität auftauchen: als die Objekte der vergleichenden Philologie, der Biologie, der Politischen Ökonomie. Um das diskursive Ereignis des Auftauchens des Menschen und der Formierung des humanwissenschaftlichen Wissens sichtbar zu machen, muss sich der archäologische Blick auf die doppelte Grenze zwischen der Sprache und der Nichtsprache richten; und insgesamt auf den ontologischen Raum der Sprache, von dem die Diskurse durchdrungen sind und der in der Sprache der modernen Literatur – auf Grund ihrer *diskursiven* Reflexionsleistung – offen zutage tritt. Der französische Titel dieser dritten großen Archäologie Foucaults, *Die Wörter und die Dinge* (*Les mots et les choses*) benennt die epistemisch unterscheidbaren historischen Grenzen zwischen dem Sagbaren und dem Sichtbaren.[29] Erst die Wahrnehmung der historischen Schichtung dieser Grenzen ermöglicht eine Genealogie des Verhältnisses zwischen dem Menschen – als einem neuartigen und gespaltenen *Ding* des Wissens – und dem humanwissenschaftlichen Diskurs – als neuartigen *Wörtern* eines zwischen *Formalisierung* und *Interpretation* zerstreuten Diskurses – sichtbar. Der Weg zur ‚Freilegung' dieser genealogischen Bahn ist eine Archäologie der Humanwissenschaften, die im Untertitel dieses Werks – mit einer methodologischen Selbstverständlichkeit, die in *Wahnsinn und Gesellschaft* noch fehlte – benannt wird.

Die Titel der beiden zuletzt genannten Archäologien benennen also sowohl den Gegenstand, als auch die Methode der Untersuchung: der Haupttitel den Gegenstand, der Untertiteldie Methode. Die Zweistufigkeit des Titels entspricht

29 In *Archäologie des Wissens* [AW: 74], wie auch in einem Interview unmittelbar nach dessen Erscheinen kennzeichnet Foucault diesen Titel als ironisch, da es ihm in *Ordnung der Dinge* weder um die Frage nach den Wörtern, noch nach den Dingen, noch nach ihrer gegenseitigen Beziehung geht. Vielmehr geht es um den „Titel eines Problems" [*ibid.*], genauer: der Problematisierung der Zeichenbeziehung zwischen den Wörtern und den Dingen, an deren Stelle der *Raum* zwischen ihnen, in dem die diskursiven Praktiken auftauchen und sich entfalten können, zu entdecken ist. Es sind diese Praktiken, von denen aus der Gebrauch der Wörter und die jeweils gültige Dingauffassung entschieden werden können: „Mein Titel *Les Mots et les Choses* war ganz und gar ironisch. […] Es existiert ein Problem: wie ist es möglich, dass sich reale und wahrgenommene Dinge im Inneren eines Diskurses durch Worte artikulieren lassen? Sind es die Worte, die uns die Zerlegung in Dinge aufzwingen, oder sind es die Dinge, die sich durch irgendeine Operation des Subjekts auf die Oberfläche der Worte übertragen? Es ist keinesfalls dieses alte Problem, das ich in *Les Mots et les Choses* behandeln wollte. Ich wollte es ersetzen: die Diskurse selbst analysieren, das heißt die diskursiven Praktiken, die Vermittler zwischen den Worten und den Dingen sind. Diese diskursiven Praktiken, v*on denen aus man den Gebrauch der Worte festlegen und definieren kann, was die Dinge sind*." [„Michel Foucault erklärt sein jüngstes Buch", Foucault (1969), *Schriften I*, Nr. 66: 986. (Hervorh. v. Verf.).]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gewissermaßen der allgemeinen Unterscheidung zwischen einer Metaebene und einer Objektebene. Auf der höher liegenden ‚Objektebene' des Haupttitels figuriert der Gegenstand der Analyse, der – ob als „Geschichte des Wahnsinns" oder „Geburt der Klinik" oder „Die Wörter und die Dinge" – stets ein *diskursives* Phänomen meint. Auf der tiefer liegenden ‚Metaebene' des Untertitels dagegen wird die Methode angekündigt, die eine spezifische Form der *Diskursanalyse* meint, die sich stets an die Grenzen des Diskurses wendet. An diesen Grenzen erscheinen Sinn und Wahrheit des Diskurses nicht als vollendete Tatsachen. Sie befinden sich im Augenblick ihrer archäologischen Konstitution und deshalb auch in der Schwebe. Stattdessen ist an diesen Grenzen nur noch das blanke Auftauchen von Sprache auszumachen: von Sprache in ihrem diskursiven *Sein*. Es bedarf weiterer Schritte und Schwellen, bis aus diesem „nackten" Sprechen eine sinnvolle und mit „Wahrheitskräften" ausgestattete Sprache hervorgehen kann.

53.2 Diskursanalyse als Diskurs (*Archäologie des Wissens*)

Vor dem Hintergrund dieser Feststellungen fällt auf, dass im Titel von *Archäologie des Wissens* die Struktur der Zweiteilung fehlt. Der Ausdruck „Archäologie" ist gleichsam von der Ebene des Untertitels auf die einzige gebliebene Ebene eines ungespaltenen Titels gesprungen. Allerdings tritt an die Stelle der Zweiteilung der Titelebene eine Zweideutigkeit des Status, woraus sich vier eng zusammenhängende Fragen ergeben: (1) Markiert die einzig gebliebene Ebene des Titels eine ‚Objektebene' oder eine ‚Metaebene'? (2) Meint der Ausdruck „Archäologie des Wissens" den Gegenstand oder die Methode einer Analyse? (3) Ist die Archäologie also eine Methode der Diskursanalyse oder, als möglicher Gegenstand einer Diskursanalyse, selber ein *Diskurs*? (4) Ist das Werk *Archäologie des Wissens* eine Methodenreflexion oder eine Diskursanalyse?

Auf diese Fragen ist im Allgemeinen zu antworten, dass beide der darin jeweils angeschnittenen Alternativen zutreffen. Der Titel des Buches, das auf *Ordnung der Dinge* folgt, kündigt als seinen *Gegenstand* die Archäologie des Wissens an. Da dieser Gegenstand ein *Diskurs* ist, wie alle Gegenstände der bisherigen Archäologien, kommt der *Archäologie des Wissens* der Status einer Diskursanalyse zu. Benennt aber der einzige und einheitliche Titel dieses Werks nicht nur einen Gegenstand, sondern auch eine *Methode*, so gilt die *Archäologie des Wissens* als Reflexion über die Methode, aber nicht nur über die Methode der bereits geleisteten Archäologien, sondern gerade auch die eigene. Die *Archäologie des Wissens* erscheint zugleich als Diskursanalyse und als Methodenreflexion. Bedenkt man aber, dass, wann auch immer ein Sprechen analysiert wird, erneut *gesprochen* wird, so folgt daraus, dass *jede* Diskursanalyse ihrerseits ein *Diskurs* ist. Das heißt: Die *Archäologie des Wissens* ist nicht nur eine methodisch unternommene Diskursanalyse, sie ist selber *Diskurs*. Die *Archäologie des Wissens* ist also *mehr* als die Methodenreflexion, worauf dieses Werk, gemäß einem

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

breiten Trend der Foucault-Rezeption, reduziert wird.[30] Sie ist zudem noch Diskursanalyse und Diskurs.

Die Banalität dieser Feststellung sollte jedoch nicht über ihre Folgen hinweg täuschen, die folgendermaßen aufzuschlüsseln sind:

(1) Aus der wesentlichen Diskursivität jeder Diskursanalyse ergibt sich so etwas wie ein diskursiver ‚Heisenbergeffekt' der historiographischen Erkenntnis. Denn: Insofern die Analyse historisch vorgekommener Diskurse ihrerseits ein Diskurs ist, führt ihr bloßer Einsatz zu einer Verschiebung der diskursiven Realität, die sie gerade aufnehmen will. Eine Analyse des Sprechens ist nicht möglich, ohne dass gesprochen wird. Die Beschreibung eines Diskurses ist nicht möglich, ohne dass dadurch der beschriebene Diskurs transformiert wird. Darauf wird weiter unten in den Abschnitten 54 und 55 näher einzugehen sein.

(2) Je ferner die analysierten Diskurse zeitlich zurück liegen, desto deutlicher erscheinen sie in ihrer Gesetzmäßigkeit und desto ‚objektiver' erscheint ihre Analyse. Je näher sie aber der diskursgeschichtlichen Gegenwart der Diskursanalyse selbst liegen, desto schwerer wird es, sie zu analysieren.[31] Denn im Grenz-

30 Ob man den methodologischen oder den diskursanalytischen Charakter der *Archäologie des Wissens* hervorheben will, ist, wie im nächsten Abschnitt näher ausgeführt wird, eine Frage des Kontextes und der Perspektive. In der Sekundärliteratur werden selten die methodologischen Reflexionen Foucaults der Form der Diskursanalyse unterordnet. Bei Stefan Wunderlich wird beispielsweise eher umgekehrt die Diskursanalyse als ein spezifischer Typ von Methodologie behandelt: „Ein zentrales Anliegen der theoretischen Arbeiten Foucaults besteht in der methodologischen Selbsreflexion bzw. in der Entwicklung einer neuartigen, nachmetaphysischen Methodologie, die mit Titeln wie Archäologie, Diskursanalyse oder Genealogie umschrieben wird." [Wunderlich (2000): 5.] In der vorliegenden Arbeit wird der umgekehrte Weg eingeschlagen: Die *Archäologie des Wissens* wird als eine Diskursanalyse des archäologischen Diskurses betrachtet, die mit spezifischen methodologischen Effekten ausgestattet ist. Das heißt: Indem die *Archäologie des Wissens* den archäologische Diskurs den fünf Teiloperationen der *réécriture* [siehe weiter unten] unterzieht, ergeben sich methodologische Befunde. Der wichtigste dieser Befunde ist die Methode der *réécriture* selbst, die somit auf beiden Ebenen anzutreffen sind: (1) auf der Ebene der Vorgehensweise der *Archäologie des Wissens* und (2) auf der Ebene der Definition der *réécriture* als archäologisches Verfahren im Allgemeinen [AW: 199-200.] Dieses doppelte Vorkommen der *réécriture* als Verfahren im Einsatz und als Definition signalisiert die reflexive Struktur dieses Werks.

31 Das erinnert an Raymond Roussels Problematik der Darstellung der eigenen Werke in *Comment j'ai écrit certains de mes livres* [siehe Roussel (1935b)]. Seine frühesten Werke lassen sich beispielsweise mit relativ großer Deutlichkeit darstellen. Je näher sie aber zeitlich ihrer eigenen Darstellung rücken, desto mehr verlieren sie sich im Nebel der Gegenwart ihrer Beschreibung: „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 […] Der Spiegel, den Roussel im Moment des Todes […] seinem Werk vorhält und *vor* das Werk hält, ist von sonderbarer Magie: Er […] rückt den Ort der Offenbarung möglichst weit weg, holt aber, gleichsam für die extremste Kurzsichtigkeit, das heran, was dem Augenblick, indem die Offenbarung spricht, am fernsten ist. Je näher die Offenbarung sich selbst kommt, desto tiefer verstrickt sie sich in ein Ge-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fall müsste die Diskursanalyse das allgemeine Gesetz ihrer eigenen Sagbarkeit – ihr eigenes *Archiv* – aussprechen. Damit aber würde sich die Diskursanalyse in eine Analyse ihrer selbst verwandeln das heißt: Sie müsste zugleich sprechen und die Gesetzmäßigkeit ihres eigenen Sprechens analysieren.

(3) Wendet sich die Aufmerksamkeit der Diskursanalyse dennoch ihrer eigenen historischen Gegenwart zu, dann wird ihre ‚Objektivität' zum Problem, insofern das Fehlen historischer Distanz in ein Fehlen objektiver Distanz umschlägt. An die Stelle der objektiven Distanz tritt die *Diskontinuität*, die den Diskurs der Diskursanalyse von dem analysierten Diskurs trennt. So wird die „Existenzschwelle" des diskursanalytischen Diskurses „von dem Schnitt gesetzt, der uns von dem trennt, was wir nicht mehr sagen können, und von dem, was außerhalb unserer diskursiven Praxis fällt".[32] Das heißt: Eine diskursanalytische *Geschichte der Gegenwart* – als die jede Archäologie, in Anlehnung an Foucaults allgemeine Kennzeichnung seiner historiographischen Tätigkeit[33], einzuschätzen ist – kann zwar Diskurse, die noch zu ihrem Umfeld gehören, ins Visier nehmen, aber nur insofern sie „gerade aufgehört haben, die unsrigen zu sein."[34]

(4) Damit aber stellt sich die Frage, woran es liegt, dass diese ‚quasigegenwärtigen' Diskurse „gerade aufgehört haben, die unsrigen zu sein."[35] Liegt die Ursache ihres Verschwindens auf der Ebene des Nichtdiskursiven, so stellt diese keine mögliche Erklärung dar, da die *diskursanalytische* Geschichte der Gegenwart von ihrem methodologischem Selbstverständnis her die Ebene der *gesagten Dinge* nicht verlassen darf. Liegt aber die Ursache ihres Verschwindens auf der Ebene des Diskurses, so ist diese nur in der *Diskontinuität* zwischen ihnen und dem sie analysierenden Diskurs zu suchen, die allerdings nicht in Erscheinung treten kann ohne den Einsatz des diskursanalytischen Diskurses. Das hat mehrere Implikationen: (a) Die Diskursanalyse beschreibt einen Epochenbruch, den sie gerade durch ihre eigene diskursive Existenz *als Diskursanalyse* auslöst. (b) Der von der Diskursanalyse beschriebene und ausgelöste Epochenbruch ist die diskontinuierliche Schwelle zu ihrer eigenen diskursiven Existenz. (c) Zwischen

heimnis." [RR: 7-8.] Diese sonderbare Logik der *historiographischen Kurzsichtigkeit* findet sich auch in Foucaults eigenen Archäologien wieder. Je geringer die zeitliche Entfernung zwischen dem diskursiven Gegenstand der Archäologie und ihrer eigenen historischen Gegenwart, desto dunkler und andeutungsreicher werden die Bestimmungen. Es ist, als würde sich die Archäologie vor der diskursgeschichtlichen Schwelle, an der sie selbst steht, aufbäumen. Erst eine *réécriture* des archäologischen Diskurses, genauer, ein wiederschreibendes Verbinden verstreuter archäologischer Aussagen und eine Sichtbarmachung ihrer eigentümlichen Dichte, offenbart den Archäologischen Zirkel an der genannten Schwelle als eine Figur diskursiver Reflexion.

32 AW: 189 f.

33 „Nun, ich habe nicht vor, die Geschichte der Vergangenheit in die Begriffe der Gegenwart zu fassen, wohl aber ist es meine Absicht, die Geschichte der Gegenwart zu schreiben." [Foucault (1976): 43.]

34 AW: 189.

35 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schwelle und Diskurs liegt ein paradoxes Zeitverhältnis: Als Epochenbruch, der zur Konstitution der Diskursanalyse führt, ist die Schwelle früher; in so fern aber die Schwelle als Epochenbruch von der Diskursanalyse ausgelöst wird, ist sie später. (d) Zwischen Schwelle und Diskurs herrscht ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis. Insofern die Schwelle untrennbar ist vom Zusammenbruch des eben aktuell gewesenen Diskurses, stellt sie die Bedingung der (diskursiven) Existenz der Diskursanalyse dar, die gerade auf diesen Zusammenbruch folgt. In so fern aber die Diskursanalyse den eben erst aktuell gewesenen Diskurs zum Gegenstand ihrer Wiederaufnahme macht und ihm dadurch seine Aktualität nimmt, stellt sie die Bedingung der Diskontinuität oder Schwelle zwischen beiden dar. (e) Der Diskursanalyse, die als *Geschichte der Gegenwart* funktioniert, kommt somit, kantisch gesprochen, eine Dimension der Rezeptivität und eine Dimension der Spontaneität zu: Gemäß ihrer Rezeptivität ist die Diskursanalyse keine Interpretation, sondern *reine Beschreibung*; gemäß ihrer Spontaneität ist die Diskursanalyse eine *diskursive Intervention*.[36]

(5) Als Sonderfall dieses allgemeinen Zusammenhangs erscheint die Prognose des bevorstehenden Todes des Menschen, kraft des diskursiven Eigengewichts dieser Prognose selbst, als eine Verschiebung der diskursiven Konstellation, in der sie ausgesprochen wird. Inwiefern aber diese Verschiebung genau in dem prognostizierten Tod des Menschen besteht, wird noch zu überprüfen sein.

(6) Das hat Konsequenzen für eine Überprüfung der archäologischen Befunde. Jetzt heißt die Frage nicht mehr bloß: Stimmt die Diagnose? Ist eine Kennzeichnung des gesamten postklassischen Denkens als anthropologistisches Denken objektiv?[37] Oder: Stimmt die Prognose? Ist es zu erwarten oder auch nur wünschenswert, dass die anthropologistische Moderne mit ihren humanistischen Werten verloren geht? Oder: Im Namen welchen Prinzips oder welcher Wahrheit kann man die Subjektphilosophie kritisieren? Auf der Ebene des Diskurses selbst und unter der Voraussetzung der inhärenten Diskursivität der archäologischen Diskursanalyse ergibt sich eine andere Frage: Was *tut* die Archäologie, indem sie den Tod des Menschen voraussagt? Oder, überspitzt formuliert: In wie fern tötet die Archäologie den Menschen, *indem* sie dessen Tod voraussagt?

(7) In so fern die Archäologie zugleich Diskursanalyse und Diskurs ist, erscheint sie nicht nur als eine diskursive Intervention, sondern gleichzeitig als Teil und als Rahmen der von ihr entworfenen Geschichte der Seinsweisen der Sprache. Einerseits legt sie eine Geschichte der Seinsweisen der Sprache frei, die bis zur (diskontinuierlichen) Schwelle ihrer eigenen diskursiven Seinsweise führt. Damit erscheint der archäologische Diskurs als Teil dieser von ihm freigelegten Geschichte. Andererseits aber kann sie *nur unter der Bedingung ihres eigenen diskursiven Seins* diese Geschichte offenbaren. Damit erscheint sie als der dis-

36 Genaueres darüber im nächsten Abschnitt.

37 So enthält etwa die Projektionshypothese von Herbert Schnädelbach [Schnädelbach (1989): 240] eine derartige Infragestellung.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kursive Bedingungsrahmen der von ihr verfassten Geschichte. Im Ausgang von der inhärenten Diskursivität der archäologischen Diskursanalyse meldet sich also eine eigentümliche historiographische Zirkularität, die in der vorliegenden Arbeit als der Archäologische Zirkel benannt wird.

53.3 Methodologie als Problematisierung

> Ich bin ein Experimentator und kein Theoretiker.
>
> Foucault[38]

> Das Denken ist die Freiheit gegenüber dem, was man tut, die Bewegung, durch die man sich davon loslöst; man konstituiert es als Objekt und man reflektiert es als Problem.
>
> Foucault[39]

Ob man den methodologischen oder den diskursanalytischen Charakter von Foucaults *Archäologie des Wissens* hervorheben will, ist eine Frage des Kontextes und der Perspektive. Foucault selbst hat die *Archäologie des Wissens* mehrfach als eine Methodenreflexion bezeichnet, so etwa in einem tunesischen Gespräch im Jahr 1967, zu einer Zeit, als er noch mit der Niederschrift dieses Werks beschäftigt war: „Ich arbeite gegenwärtig an einer methodologischen Untersuchung zu den Existenzweisen der Sprache in einer Kultur wie der unsrigen."[40] In einem Brief aus Tunesien an *La Quinzaine littéraire* vom 3. März 1968 – also etwa ein Jahr vor dem Erscheinen von *Archäologie des Wissens* im April 1969 – gibt Foucault zu wissen: „Seit achtzehn Monaten hüte ich mich vor jeder Erwiderung, weil ich an einer Antwort auf Fragen arbeite, die man mir gestellt, auf Schwierigkeiten, denen ich begegnet bin, und auf Einwände, die erhoben worden sind […]"[41] In einem anderen Brief an Jacques Proust von *La Pensée*, verfasst am 11. März 1968, spielt er folgendermaßen auf seine Arbeit an der *Archäologie des Wissens* an: „Alle Fragen der Methode lasse ich beiseite, ich versuche gerade, sie zu klären."[42]

Mitunter kennzeichnet Foucault die *Archäologie des Wissens* sogar als eine „Art Theorie", wie in einem Gespräch mit J.-J. Brochier, das unmittelbar nach Erscheinen des Buches in *Magazine littéraire* veröffentlicht wurde: „Die *Archäo-*

38 „Gespräch mit Ducio Trombadori", Foucault (1980), *Schriften IV*, Nr. 281: 52.
39 „Polemik, Politik und Problematisierungen", Foucault (1984), *Schriften IV*, Nr. 342: 732.
40 „Die strukturalistische Philosophie gestattet eine Diagnose dessen, was ‚heute' ist", Foucault (1967), *Schriften I*, Nr. 47: 749.
41 „Eine Richtigstellung von Michel Foucault", Foucault (1968), *Schriften* I, Nr. 56: 854.
42 „Brief von Michel Foucault an Jacques Proust", Foucault (1968), *Schriften I*, Nr. 57: 855.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

logie, die ich gerade geschrieben habe, ist eine Art Theorie einer Geschichte des empirischen Wissens."[43] Im gleichen Gespräch taucht eine Frage auf, die eine Einstufung der *Archäologie des Wissens* als Theorie impliziert, bevor sie mit einer kategorialen Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Wissen beantwortet wird: „Warum haben mich all diese [empirischen] Untersuchungen dazu gebracht, die ganze theoretische Maschinerie von *L'Archéologie du savoir* zu errichten, die mir ein ziemlich schwierig zu lesendes Buch scheint?"[44] Zudem sind die methodologischen Bemerkungen zu berücksichtigen, die auch in materialreiche Untersuchungen wie *Wahnsinn und Gesellschaft*, *Geburt der Klinik*, O*rdnung der Dinge* reichlich eingestreut sind, nicht nur in die jeweiligen Einleitungen, sondern auch ins Herz der Diskursanalyse selbst, etwa in Gestalt eines Satzes wie: „Die Archäologie muss das Ereignis gemäß seiner manifesten Disposition durchlaufen. Sie wird berichten, wie die jeder Positivität eigenen Konfigurationen sich modifiziert haben […]"[45]

Doch wenn man Stil und Duktus von *Archäologie des Wissens*, sowie die darin definierte ‚Methode' der *réécriture* berücksichtigt[46], dann bemerkt man bei Ausdrücken wie „Methodologie" und „Theorie" eine Verschiebung gegenüber ihrer vertrauten Bedeutung. In einem späten Rückblick kennzeichnet Foucault seine Arbeit als die eines „Experimentators" und nicht eines „Theoretikers": „Ich denke niemals völlig das gleiche, weil meine Bücher für mich Erfahrungen sind, Erfahrungen im vollsten Sinne, den man diesem Ausdruck beilegen kann. Eine Erfahrung ist etwas, aus dem man verändert hervorgeht. Wenn ich ein Buch schreiben sollte, um das mitzuteilen, was ich schon gedacht habe, ehe ich es zu schreiben begann, hätte ich niemals die Courage, es in Angriff zu nehmen. Ich schreibe nur, weil ich noch nicht genau weiß, was ich von dem halten soll, was mich so sehr beschäftigt. So dass das Buch ebenso mich verändert wie das, was ich denke. Jedes Buch verändert das, was ich gedacht habe, als ich das vorhergehende Buch abschloss. Ich bin ein Experimentator und kein Theoretiker. Als Theoretiker bezeichne ich jemanden, der ein allgemeines System errichtet, sei es ein deduktives oder ein analytisches, und es immer in der gleichen Weise auf unterschiedliche Bereiche angewendet. Das ist nicht mein Fall. Ich bin ein Experimentator in dem Sinne, dass ich schreibe, um mich selbst zu verändern und nicht mehr dasselbe zu denken wie zuvor."[47]

Auch in diesem Gespräch wird *Archäologie des Wissens* ausdrücklich als ein methodologisches Buch gekennzeichnet, aber es ist im Kontext klar, dass hier der Terminus „Methodologie" als Beispiel für eine umfassende Praxis des Andersdenkens und der Selbstveranderung dient: „Wenn ich ein Buch beginne, weiß ich

43 „Michel Foucault erklärt sein jüngstes Buch", Foucault (1969), *Schriften I*, Nr. 66: 989.
44 *Ibid.*: 988.
45 OD: 270.
46 Siehe nächsten Abschnitt.
47 „Gespräch mit Ducio Trombadori", Foucault (1980), *Schriften IV*, Nr. 281: 52.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht nur nicht, was ich bei seiner Vollendung denken werde; mir ist nicht einmal sonderlich klar, welche Methode ich verwenden werde. Jedes meiner Bücher ist eine Weise, einen Gegenstand zu konturieren und eine Methode zu seiner Analyse zu erfinden. Ist meine Arbeit beendet, so kann ich – gewissermaßen im Rückblick – aus der soeben gemachten Erfahrung eine methodologische Reflexion entwickeln, welche die Methode herausarbeitet, der das Buch hätte folgen sollen. So dass ich nahezu abwechselnd Bücher schreibe, die ich als explorative und als methodologische bezeichnen würde. Explorationen: *Wahnsinn und Gesellschaft*, *Die Geburt der Klinik* und so weiter. Methodologische Bücher: *Archäologie des Wissens*."[48]

Aus diesen Anagaben lassen sich leicht die Grundzüge dessen, was hier Methode und Methodologie heißt, entnehmen:

(1) Am Beginn der Arbeit besteht noch keine Klarheit über die zu wählende Methode. Somit erhält die Methode einen *nachträglichen* Status im Verhältnis zum Gegenstand.

(2) Die Methode, die dann zur „Konturierung" – oder auch Differenzierung, Sichtbarmachung, *Gestaltung*[49] – des Gegenstandes doch eingesetzt wird, ist keine vorgefundene, sondern eine *er*fundene. Das heißt *erstens*, dass sich die Methode keinesfalls unter der Voraussetzung eines evidenten oder zumindest nicht problematisierten Wahrheitsspiels empfiehlt. Sie korreliert zwar mit dem Objekt, aber sie ist nicht ‚objektiv'. Sie hat eher den Charakter eines Werkzeugs, das erfunden werden muss, um bestimmt Leistungen zu erbringen und bestimmte Aufgaben zu lösen, so dass ihre Legitimation nicht eine erkenntnistheoretische, sondern eine *funktionale* zu sein hat. Das heißt *zweitens*, dass es nicht einen einzigen Weg geben kann zur Sichtbarmachung eines Gegenstandes. Vielmehr lässt der Erfindungscharakter der Methode Spielraum für andere methodologische Erfindungen.

(3) Die Methodenreflexion hat den Charakter einer nachträglichen Analyse der bereits vollbrachten Diskursanalyse. Denn sie wird erst entwickelt, wenn die Diskursanalyse beendet ist. Die Methodenreflexion impliziert zudem nicht das *telos* einer allgemeingültigen Methode, eventuell auch für künftige Forschung, „die für andere ebenso wie für mich definitiv gültig wäre. Was ich geschrieben habe, sind keine Rezepte, weder für mich noch für sonst jemand. Es sind bestenfalls Werkzeuge – und Träume."[50]

(4) Im Rückblick der Methodenreflexion erscheint die herauszuarbeitende Methode im Konjunktiv, aber nicht im Sinne einer einzuhaltenden *Norm*. Sie ist die Methode, „der das Buch hätte folgen sollen."[51] Was also aus der Methodenreflexion hervorgeht, ist nicht diejenige Methode, die von der darin analysierten,

48 *Ibid.*: 53.

49 Vgl. dazu die Vorstellung, dass die diskursive Formation u. a. eine diskursiver Praxis ist, „Gegenstände zu gestalten". [AW: 67.]

50 „Gespräch mit Ducio Trombadori", Foucault (1980), *Schriften IV*, Nr. 281: 53.

51 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eigenen, vergangenen Arbeit der Diskursanalyse auch tatsächlich erfunden wurde, sondern eine neue. Das heißt: Nicht nur die Diskursanalyse ist erfinderisch im Hinblick auf Methode – wie dies im ersten dieser vier Punkte festgehalten wurde –, sondern auch die Methodenreflexion, die die Diskursanalyse zum Gegenstand nimmt. Deshalb erscheint die Methodenreflexion als ein Akt der Distanzierung oder Loslösung von der geleisteten Diskursanalyse. Die Methodenreflexion vollzieht über die Erfindung einer neuen, anderen Methode eine Tätigkeit der Problematisierung[52] bereits geleisteter Arbeit. Das heißt: Die „methodologische" Tätigkeit funktioniert als *Kritik*, verstanden als *Praxis des Andersdenkens*. Freilich kann man dem eben erwähnten Gebrauch des Konjunktivs die Angabe in *Archäologie des Wissens* entgegenhalten: „Ich beschreibe nicht einen wirklich durchlaufenen Weg, um darauf hinzuweisen, wie er hätte eigentlich aussehen müssen, wie er von heute an aussehen wird […]"[53] In diesem Falle allerdings artikuliert der Konjunktiv im Zusammenhang des Modalverbs „müssen" den Einsatz einer Norm: Es handelt sich also um die Zurückweisung einer Methode als Norm. Anstelle einer solchen Aufgabe, eine Methode als Norm aufzustellen, tritt

52 In der Einleitung zu *Histoire de la sexualité II* führt Foucault den Ausdruck „Problematisierung" als einen methodologisch wichtigen Terminus ein und bestimmt die Archäologie als eine *Geschichte der Problematisierungsformen*. [Foucault (1986): 15-20.] Allerdings wird hier der Begriff der Problematisierung nicht näher erläutert, auch wenn er im Zusammenhang mit dem Projekt, *anders zu denken* und *ein Anderer zu werden*, bedacht wird. In einem Gespräch mit Paul Rabinow kurz vor seinem Tod erläutert Foucault die Idee der Problematisierung in ihrer wesentlichen Verflechtung mit dem Denken als solchem, verstanden als Praxis des *Andersdenkens*. Danach erscheint die Problematisierung als ein Verfahren der Verwandlung des Vertrauten – und sei dies eine Evidenz – in ein *Problem* und somit als Motor des Andersdenkens. Im Ausgang von einem solchen Verständnis der Problematisierung ergibt sich eine pointierte Formulierung des Unterschiedes zwischen einer Geschichte der Denksysteme und der herkömmlichen Ideengeschichte: „Ich habe lange Zeit herauszufinden gesucht, ob es möglich wäre, die Geschichte des Denkens über den Unterschied zur Geschichte der Ideen (das heißt der Analyse der Vorstellungssysteme) und zur Geschichte der Mentalitäten (das heißt der Haltungen und der Verhaltensschemata) zu charakterisieren. Es schien mir ein Element zu geben, das von sich aus geeignet war, die Geschichte des Denkens zu charakterisieren: das, was man die Probleme oder die Problematisierungen nennen könnte. Das Denken unterscheidet sich darin, dass es etwas ganz anderes ist als die Gesamtheit der Vorstellungen, die einem Verhalten zugrunde liegen; es ist auch etwas ganz anderes als das Gebiet der Haltungen, die ein Verhalten bestimmen können. Das Denken wohnt nicht einer Verhaltensführung inne und verleiht ihr Sinn; es erlaubt vielmehr, gegenüber dieser Tätigkeits- und Reaktionsweise auf Abstand zu gehen, sie für sich zum Denkgegenstand zu machen und sie auf ihren Sinn, ihre Bedingungen und ihre Zwecke hin zu befragen. Das Denken ist die Freiheit gegenüber dem, was man tut, die Bewegung, durch die man sich davon loslöst; man konstituiert es als Objekt und man reflektiert es als Problem." [„Polemik, Politik und Problematisierungen", Foucault (1984), *Schriften IV*, Nr. 342: 731-732.] Insofern also die Archäologie eine Geschichte der Denksysteme ist, ist sie auch eine *Geschichte der Problematisierungsformen*.

53 AW: 166.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die eigentliche Aufgabe der *Archäologie des Wissens* als die Auffindung der diskursiven Regelmäßigkeit des archäologischen Diskurses selbst: „[…]vielmehr bemühe ich mich, in der ihm eigenen […] Regelmäßigkeit das erscheinen zu lassen, *was das möglich machte, was ich sagte*."[54] Die Methodenreflexion, die in einer Problematisierung der Methode vergangener Arbeit besteht, ist eingebettet in eine Diskursanalyse des archäologischen Diskurses selbst.

Es muss aber darauf hingewiesen werden, dass es sich bei diesen Ausführungen nicht bloß um eine – ansonsten in dieser Arbeit gemiedenen – Rückprojektion des späteren Konzepts der *Problematisierung* auf das archäologische Methodenverständnis handelt, das sich in *Archäologie des Wissens* artikuliert und die archäologische Methode als ein Verfahren der *réécriture* bestimmt. Denn der Charakter der Problematisierung ist dem Verfahren der *réécriture* förmlich eingeschrieben, insofern dies bei näherer Betrachtung als Beschreibung und Transformation in einem erscheint: als eine Art wiederschreibender Beschreibung, die, gerade *als* Beschreibung, sowohl den beschriebenen Diskurs wie auch sich selbst als beschreibenden Diskurs transformiert. Darauf wird im nächsten Abschnitt näher einzugehen sein. Die Methode der *réécriture* beinhaltet – als eine geregelte Transformation des Diskurs-Objekts und als ‚Selbst'-Transformation der Diskursanalyse selbst – eine Problematisierung des diskursiven Umfelds der Diskursanalyse und damit auch einen Akt der Distanzierung davon. Erst auf solche Distanzierung kann die Transformation folgen.

Konkret ist das Umfeld der archäologischen Diskursanalyse von der Disposition des Anthropologismus beherrscht. Deshalb ist es deutlich, dass sich die drei „explorativen" Arbeiten Foucaults von *Wahnsinn und Gesellschaft* bis O*rdnung der Dinge* im Element der Problematisierung des Anthropologismus vollziehen, ob dies in Gestalt der zeitgenössischen Psychologie vorkommt oder in der allgemeineren Gestalt der Humanwissenschaften. Es ist im Rahmen dieser allgemeinen Problematisierung des Anthropologismus, dass sich die methodologische Reflexion in *Archäologie des Wissens* als Problematisierung der anthropologistischen Historiographie, nämlich der Ideengeschichte, entfaltet. Während die explorative Diskursanalyse (Archäologie) im Allgemeinen als eine Problematisierung ihres eigenen wissenschaftlichen Umfelds (Anthropologismus) einsetzt, vollzieht sich die Methodenreflexion (*Archäologie des Wissens*) als eine Problematisierung ihres historiographischen Umfeldes (Ideengeschichte) und, in einem weiteren Schritt, im Element der darin vorgenommenen „Korrekturen und inneren Kritiken"[55], als Problematisierung der archäologischen Diskursanalyse selbst. Während also die Methode als ein Verfahren der diskursiven Selbstveranderung erscheint, zeigt sich die Methodologie als eine diskursivierte Reflexion darüber, die ihrerseits als *Diskurs* selbstverandernd wirkt. Insgesamt handelt es sich um die anhaltende Bewegung des Andersdenkens. Deshalb kennzeichnet Foucault

54 *Ibid.* (Hervorh. v. Verf.)
55 *Ibid.*: 29. Siehe auch weiter unten, Abschnitt 55.5.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seine methodologischen Überlegungen als „Baugerüste, die als Übergang dienen zwischen einer Arbeit, die ich gerade abgeschlossen habe, und einer weiteren.“[56]

Zu diesem Methodenverständnis gehört, dass *Analyse* und *Problematisierung* eine einzige Bewegung bilden, die ebenso *Kritik am Anderen* ist, wie auch *Kritik am Eigenen*. Ihr gemeinsamer Nenner ist der Vorgang der „Entsubjektivierung“. Während beispielsweise die Phänomenologie versucht, „das gesamte Feld von Möglichkeiten zu entfalten, die mit der alltäglichen Erfahrung verbunden sind“[57], geht es Nietzsche, Blanchot, Bataille und letztlich der Archäologie selbst darum, „das Subjekt von sich selbst loszureißen, derart, dass es nicht mehr es selbst ist oder dass es zu seiner Vernichtung oder zu seiner Auflösung getrieben wird.“[58] Zu dieser grundsätzlichen Verschränkung von Methode und Andersdenken bei Foucault gehört aber auch die kategoriale Unterscheidung zwischen Erkenntnis und Wissen. Während die Erkenntnis eine Arbeit ist, „die es erlaubt, die erkennbaren Objekte zu vermehren, ihre Erkennbarkeit zu entwickeln, ihre Rationalität zu verstehen, *bei der jedoch das forschende Subjekt fest und unverändert bleibt*“[59], ist das Wissen ein Prozess, „der das Subjekt einer Veränderung unterwirft, gerade *indem es erkennt* oder vielmehr bei der Arbeit des Erkennens.“[60] Der Prozess des Wissens geht nicht bloß dem Prozess der Erkenntnis voraus, sondern bildet geradezu ihr Gegenteil. Das, worin sowohl Methode als auch Methodologie übereinkommen, ist dieses Element des Wissens. Sowohl die Archäologie des Wissens, als auch die *Archäologie des Wissens* sind ihrerseits Praktiken des Wissens und des Andersdenkens. Denn sie sind, als Wissen um die historischen Transformationen des Wissens, ihrerseits stets in einen anhaltenden Prozess der Transformation eingelassen. Und wenn die *Archäologie des Wissens* daran geht, das Wissen als ein Ensemble diskursiv erzeugter Elemente zu bestimmen[61], dann nur, insofern diese Elemente keine atomaren Einheiten sind, sondern Serien oder Streuungen aus Gegenständen, Subjektpositionen, Begriffen und Themen und insofern das Wissen selbst ihr Transformationsraum ist, der streng dem Raum der Entsubjektivierung des Subjekts entspricht. Denn: Wenn sich die Gegenstände meines Wissens von sich selbst lösen, und ebenfalls mein Diskurs, dann ist es unausbleiblich, dass, ich selbst mich dabei von mir selbst löse.

Eine *Geschichte der Erkenntnis* lässt nur die Transformationen der Objekte, der Begrifflichkeit und der Methode wahrnehmbar werden. Das Subjekt der Erkenntnis bleibt der konstante Referenzpunkt. Die Archäologie hingegen entfaltet sich als eine Praxis der diskursiven Selbstveranderung, indem sie eine *Geschichte des Wissens* sichtbar macht. So kann Foucault im Rückblick die Archäologie fol-

56 „Gespräch mit Ducio Trombadori“ [Foucault (1980), *Schriften IV*, Nr. 281: 53.]
57 *Ibid.*: 54.
58 *Ibid.*
59 *Ibid.*: 71. (Hervorh. v. Verf.)
60 *Ibid.* (Hervorh. v. Verf.)
61 Siehe AW: 263-264.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gendermaßen kennzeichnen: „Bei der Idee einer Archäologie geht es genau darum, die Konstitution einer Erkenntnis, das heißt einer Beziehung zwischen einem starren Subjekt und einem Bereich von Objekten, an ihren historischen Wurzeln zu fassen, in der Bewegung des Wissens zu verfolgen, das die Erkenntnis ermöglicht. Im Grunde habe ich mich bis heute immer nur damit beschäftigt, wie die Menschen in der abendländischen Welt diese zweifellos grundlegenden Erfahrungen wahrgenommen haben, in den Prozess der Erkenntnis eines Objektbereichs einzutreten und dabei gleichzeitig sich selbst als Subjekte mit einem festen und determinierten Status zu konstituieren. Zum Beispiel: mit der Erkenntnis des Wahnsinns sich als vernünftiges Subjekt zu konstituieren; mit der Erkenntnis der Krankheit sich als lebendiges Subjekt zu konstituieren; mit der Erkenntnis der Ökonomie sich als arbeitendes Subjekt zu konstituieren; in einer bestimmten Beziehung zum Gesetz sich als Individuum zu erkennen […] Überall dieses Phänomen, dass der Mensch ins Innere seines eigenen Wissens eingeht. Ich habe mich vor allem bemüht zu verstehen, wie der Mensch bestimmte Grenzerfahrungen in Erkenntnisobjekte verwandelt hat: den Wahnsinn, den Tod, das Verbrechen. Hier stößt man auf Themen George Batailles, aber aufgenommen in eine kollektive Geschichte, die Geschichte des Abendlandes und seines Wissens. Immer geht es um Grenzerfahrungen und um eine Geschichte der Wahrheit. Ich bin gefangen, gefesselt in diesem Knäuel von Problemen.“[62]

Deshalb funktioniert die Archäologie als eine Genealogie der Erkenntnis, die Erkenntnisphänomene auf Wissensereignisse zurückführt und wahrnimmt, wie die Erkenntnis von diesen Ereignissen durchdrungen ist und als ihre Anzeige lesbar werden kann. Ebenso wie die klassischen Wissenschaften vom Ereignis der *Spaltung der Ähnlichkeit* durchdrungen sind und diese anzeigen, zeigt im neunzehnten Jahrhundert die Sprache als neuartiges Objekt einer vergleichenden Philologie das Ereignis der *Trübung der Repräsentation* an, sowie jene Öffnung der klassischen Ordnung, durch die erst sich die neuen Empirizitäten (Sprache, Leben, Arbeit) konstituieren können. In diesem Sinne schreibt Foucault: „Die Archäologie muss das Ereignis *gemäß seiner manifesten Disposition* durchlaufen. Sie wird berichten, wie die jeder Positivität eigenen Konfigurationen sich modifiziert haben […]. Sie wird die Veränderung der empirischen Wesen analysieren, die die Positivitäten bevölkern […] Sie wird die Verlagerung der Positivitäten in ihrer Beziehung zueinander untersuchen […] Schließlich und vor allem wird sie zeigen, dass der allgemeine Raum des Wissens nicht mehr der der Identitäten oder der Unterschiede ist, der der nicht-quantitativen Ordnungen, […], einer *Mathesis* des Nicht-Messbaren, sondern ein Raum, der geprägt ist von Organisationen, das heißt, von inneren Beziehungen zwischen den Elementen, deren Gesamtheit eine Funktion sichert.“[63] Das heißt aber, dass der Bruch des Ereignisses auf vier Ebenen stattfindet: (1) auf der Ebene der Wissensformen (Posi-

62 „Gespräch mit Ducio Trombadori“ [Foucault (1980), *Schriften IV*, Nr. 281: 71-72.]
63 OD: 270.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tivitäten) (2) auf der Ebene der Wissensgegenstände (Empirizitäten) (3) auf der Ebene der Beziehungen unter den Wissensformen (4) auf der Ebene des allgemeinen (und strategischen) Wissensraums, der die Seinsweise der diskursiven Fakten bestimmt. Diesem Raum gilt die besondere Aufmerksamkeit der archäologischen Lektüre.

In der Sekundärliteratur werden in der Regel die methodologischen Reflexionen Foucaults nicht der Form der Diskursanalyse untergeordnet.[64] In der vorliegenden Arbeit dagegen werden die methodologischen Aspekte der Archäologie gerade im Rahmen einer solchen Unterordnung wahrgenommen. Damit muss Foucaults *Archäologie des Wissens* als eine Diskursanalyse des archäologischen Diskurses mit methodologischen Effekten erscheinen. In anderen Worten: Erst indem der archäologische Diskurs ihrerseits einer Diskursanalyse, das heißt, der *réécriture* unterzogen wird, ergeben sich methodologische Befunde. Zu den methodologischen Befunden der Diskursanalyse in *Archäologie des Wissens* gehören die Angaben zur *réécriture* selbst, die somit auf zwei Ebenen anzutreffen ist: (1) auf der Ebene der diskursanalytischen Vorgehensweise der *Archäologie des Wissens* und (2) auf der Ebene der Definition der *réécriture* als archäologisches Verfahren im Allgemeinen. Dieses doppelte Vorkommen der *réécriture* als *Verfahren im Einsatz* zum einen und als *Definition* zum anderen signalisiert die reflexive Struktur dieses Werks.

Allerdings ist zuerst herauszuarbeiten, in wie weit die *Archäologie des Wissens* auch tatsächlich als Diskursanalyse bzw. als *réécriture* des archäologischen Diskurses betrachtet werden kann. Dazu ist erstens die *réécriture* als Verfahren zu erläutern und in ihre operativen Momente auseinander zu legen. Dazu soll zweitens aufgewiesen werden, in wie weit Foucaults *Archäologie des Wissens* auch tatsächlich die im ersten Schritt isolierten Teiloperationen der *réécriture* auf den archäologischen Diskurs anwendet. Darin besteht die Aufgabe der nächsten zwei Abschnitte.

64 Wie in Anmerkung 30 dieses Kapitels erwähnt wurde, behandelt Stefan Wunderlich die Diskursanalyse als ein spezifischer Typ von Methodologie: „Ein zentrales Anliegen der theoretischen Arbeiten Foucaults besteht in der methodologischen Selbstreflexion bzw. in der Entwicklung einer neuartigen, nachmetaphysischen Methodologie, die mit Titeln wie Archäologie, Diskursanalyse oder Genealogie umschrieben wird.“ [Wunderlich (2000): 5.] Es wird eher selten vorausgesetzt, dass „Foucaults diskursanalytische Überlegungen selbst als Diskurs betrachtet werden“. [Bührmann (1999): 57.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

54. Das Verfahren der *réécriture*

> „[…] denn mein Objekt ist nicht die Sprache, sondern das Archiv, also die akkumulierte Existenz der Diskurse.
>
> Foucault[65]

> „Die Beschreibung des Archivs entfaltet ihre Möglichkeiten […] ausgehend von Diskursen, die gerade aufgehört haben, die unsrigen zu sein; ihre Existenzschwelle wird von dem Schnitt gesetzt, der uns von dem trennt, was wir nicht mehr sagen können […] und da, wo das anthropologische Denken nach dem Sein des Menschen oder seiner Subjektivität fragte, lässt sie das Andere und das Außen aufbrechen. […] Sie stellt fest, daß wir Unterschiede sind, daß unsere Vernunft der Unterschied der Diskurse, unsere Geschichte der Unterschied der Zeit, unser Ich der Unterschied der Masken ist."
>
> Foucault[66]

54.1 Archäologie und Archiv

1.

Der *Diskurs*, den die archäologische Diskursanalyse selbst auf Grund ihres diskursiven Eigengewichts darstellt, taucht als Gegenstand der Analyse erst am Endpunkt der Bahn, die Foucaults Arbeiten der sechziger Jahre beschreiben. Dabei ist unbedingt an der Zweideutigkeit des Ausdrucks „beschreiben" festzuhalten. Es handelt sich um die Bahn, die Foucaults archäologische Arbeiten in ihrer chronologischen Abfolge als Werke bilden; zugleich aber auch um die Bahn, die sich in diesen Arbeiten als eine historische Reihe sprachontologischer Epochen beschrieben findet.

Zieht man also *einerseits* die in dieser Periode vorgekommenen Untersuchungsgegenstände in Betracht – den Diskurs über den Wahnsinn, den Diskurs der Medizin, den humanwissenschaftlichen Diskurs – so erscheint der archäologische Diskurs selbst als chronologisch letzter dieser Gegenstände, insofern er erst 1969 in einem eigens dazu verfassten Werk behandelt wird. Zieht man *andererseits* die historische Abfolge der in *Wahnsinn und Gesellschaft*, *Geburt der Klinik*, *Ordnung der Dinge* aufgezählten sprachontologischen Epochen in Betracht, so markiert die Seinsweise des archäologischen Diskurses die letzte und aktuellste

65 „Über verschiedene Arten, Geschichte zu schreiben", Foucault (1967), *Schriften I*, Nr. 48: 763.

66 AW: 189-190.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieser Epochen. Auf die Epochen der Renaissance, der Klassik, des Anthropologismus folgt als die vierte und vorerst letzte die Epoche der Archäologie selbst.

Insofern aber die *Archäologie des Wissens* nicht nur als Analyse der archäologischen Methode, sondern auch des archäologischen Diskurses betrachtet wird, ist sie nur in zweiter Linie als methodologisches Werk anzusehen. In erster Linie ist sie Diskursanalyse: Analyse eines historisch vorgekommenen Diskurses, wenn dieser auch „Archäologie" heißt. Deshalb ist sie, in so fern sie die vierte der sprachontologischen Epochen analysiert, als eine Fortsetzung von *Ordnung der Dinge* zu behandeln. Sie erscheint also nicht nur in chronologischer, sondern auch in sachlicher Hinsicht als der Folgeband zu *Ordnung der Dinge*.

Wir wollen also im Folgenden die *Archäologie des Wissens* einerseits als eine *Diskursanalyse* betrachten. Sie analysiert einen Diskurs, der zur vierten Epoche der Seinsweisen der Sprache gehört: den Diskurs der Archäologie des Wissens. Andererseits aber betrachten wir Foucaults *Archäologie des Wissens* selbst als einen *Diskurs*, der, ebenso wie der Diskurs der Archäologie, dieser vierten Epoche zuzuordnen ist. Auf der Ebene der Lektüre impliziert dies, dass die *Archäologie des Wissens* auf eine bestimmte Weise auf die Diskursanalysen in *Ordnung der Dinge* zu beziehen und im Zusammenhang mit deren sprachontologischem Befund zu lesen ist. Das entscheidende Stück dieses Befundes, das im Teil III der vorliegenden Arbeit erläutert wurde, besagt, dass sich das Sein der Sprache im Zeitalter des Menschen zerstreut hat. Im Folgenden gilt also die *Archäologie des Wissens* nicht bloß als eine nachträgliche Bestimmung der Methode der archäologischen Geschichtsschreibung und nicht als ein Versuch, die Archäologie als eine in Sprache eingekleidete Methode zu analysieren. Sie gilt vielmehr als eine „Archäologie der Archäologie", ebenso wie die Archäologie selbst ein „Diskurs über Diskurse"[67] einzustufen ist. Das Ziel einer solchen Lektüre ist also, die eigentümliche Machart von Foucaults *Archäologie des Wissens* als Diskursanalyse *und* Diskurs deutlich zu machen, deren Objekt die Archäologie des Wissens im allgemeinen ist, aber wiederum als Diskursanalyse *und* Diskurs. Daraufhin gilt es zu überprüfen, in wie fern der *Diskurs* der Archäologie und der *Archäologie des Wissens* so beschaffen ist, dass sich darin die Sprache, die in der Epoche des Menschen zerstreut wurde, erneut sammeln kann.

2.

Zwei Jahre vor der Publikation von *Archäologie des Wissens* gab Foucault in einem methodologischen Gespräch mit Raymond Bellour zu wissen, dass das Objekt seiner archäologischen Neugier nicht die Sprache sei, sondern „die akkumulierte Existenz der Diskurse."[68] Dieses Objekt nannte er *das Archiv*: „Die Archäologie […] ist die Analyse des Diskurses in seiner Modalität als *Archiv*."[69]

67 AW: 292.

68 „Über verschiedene Arten, Geschichte zu schreiben", Foucault (1967), *Schriften I*, Nr. 48: 763.

69 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wenn nun unter „akkumulierte[r] Existenz von Diskursen“ das gehäufte Auftauchen von Aussagen zu verstehen ist, wenn die Häufung der Aussagen mit ihrer Materialität und Wiederholbarkeit zu tun hat, wenn schließlich die Wiederholbarkeit auf eine Regel und ein regelbedingtes Auftauchen schließen lässt, dann besagt „Beschreibung des Archivs“: die Freilegung der Regeln oder Bedingungen der Existenz von Diskursen. „Existenz der Diskurse“ besagt: Es geht hier nicht um mögliche oder implizite Diskurse, sondern um tatsächlich vorgekommene Diskurse. Im Unterschied dazu beschäftigt sich die Linguistik damit, die Gesetze der Möglichkeit von Diskursen freizulegen, sie formuliert die Regeln der Konstruktion möglicher Diskurse, die nicht irgendwann in der Geschichte vorgekommen sein *müssen*, sondern lediglich als Anwendung der genannten Regeln vorkommen *können*. Der Archäologie dagegen geht es um die *Existenz* von Diskursen, d.h. um Diskurse, die tatsächlich aufgetaucht sind, und zwar im Element der Geschichte. Deshalb ist die Archäologie zwangsweise auch Historiographie: Sie ist eine historische Ontologie von Sprache. Der Ausdruck „Existenz der Diskurse“ macht auch eine Unterscheidung zwischen *Diskurs* und *Sprache* erforderlich, die Foucault in seinem Gespräch mit Raymond Bellour auch sogleich anbietet: „Vor allem Logiker, Schüler von Russel und Wittgenstein, beginnen zu erkennen, dass die Sprache sich nur dann in ihren formalen Eigenschaften analysieren lässt, wenn man auch ihr konkretes Funktionieren berücksichtigt. Die Sprache ist ein Ensemble von Strukturen, aber die Diskurse sind *Funktionseinheiten*, und die Analyse der Sprache als Ganzer kann sich dieser zentralen Anforderung nicht entziehen. In diesem Sinne gehört meine gegenwärtige Arbeit zur generellen Anonymität der gesamten Forschung, die sich heute mit Sprache befasst, also nicht nur mit der Sprache, die etwas zu sagen erlaubt, sondern auch mit den bereits gehaltenen Diskursen.“[70]

3.

Die Kennzeichnung der Archäologie als *Beschreibung des Archivs*[71] beinhaltet eine entscheidende Bedeutungsverschiebung des Ausdrucks *Archiv*. In einem Gespräch unmittelbar nach Erscheinen von *Archäologie des Wissens* erläutert Foucault den Ausdruck *Archiv* folgendermaßen: „Unter Archiv verstehe ich die Gesamtheit der tatsächlich geäußerten Diskurse […], die weiterhin funktioniert, sich im Laufe der Geschichte transformiert, anderen Diskursen die Möglichkeit des Auftretens gibt.“[72] Allerdings ist der Ausdruck *Gesamtheit* missverständlich.

Denn *erstens* bedeutet *Archiv* nicht eine institutionelle Quellensammlung in ihrer Funktion als empirischer Ausgangspunkt historischer Forschung. Das Archiv in diesem Sinne ließe sich auch als *Gesamtheit* fassen, allerdings als eine Gesamtheit der *Dokumente*. Doch will die Archäologie, im Einklang mit einem

70 *Ibid.* (Hervorh. v. Verf.)
71 Siehe AW: 186-190.
72 „Michel Foucault erklärt sein jüngstes Buch“, Foucault (1969), *Schriften I*, Nr. 66: 981.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Trend der ihr zeitgenössischen Geschichtsschreibung, gerade die Dokumente nicht *als* Dokumente behandeln, das heißt: als Spuren einer außerdiskursiven Realität, die „etwas anderes sagen [sollen], als sie sagen."[73] Sie will vielmehr die Dokumente als *Monumente* behandeln, das heißt, als tatsächlich *gesagte Dinge*, die nicht erst über ihre Beziehung zu ihrer Ursache – der gesagten Realität oder der sprechenden Instanz – ihre Regelmäßigkeit offenbaren, sondern über ihre Beziehung zu sich selbst und zu anderen gesagten Dingen. Deshalb ist das Archiv „nicht die Summe aller Texte, die eine Kultur als Dokumente ihrer eigenen Vergangenheit oder als Zeugnis ihrer beibehaltenen Identität bewahrt hat; […] [und] auch nicht die Einrichtungen, die in einer gegebenen Gesellschaft gestatten, die Diskurse zu registrieren und zu konservieren, die man im Gedächtnis und zur freien Verfügung behalten will."[74] Die Ebene des Archivs „hat nicht die Schwere der Tradition; und sie bildet nicht die zeit- und ortlose Bibliothek aller Bibliotheken […]"[75] Das Archiv ist vielmehr eine Gesamtheit diskursiver Monumente.

Zweitens aber ist das Archiv als *Gesamtheit* nicht als ein *Gesetz* der dokumentarischen Masse vergangener Aussagen zu verstehen, das von den „Gesetzen des Denkens"[76] oder dem „Komplex der Umstände"[77] herzuleiten wäre. Die „sprachlichen Performanzen"[78], aus denen der Diskurs besteht, signalisieren nicht, „was sich in der Ordnung des Geistes oder in der Ordnung der Dinge entwickeln könnte."[79] Vielmehr ist das Archiv das Gesetz der *gesagten Dinge*, das System ihrer Verteilungen, das ausschließlich aus diskursiven Beziehungen besteht. Deshalb ist das Archiv nicht auf der Ebene des Denkens und auch nicht auf derjenigen der Dinge zu verorten, sondern auf der *Ebene des Diskurses*: als Zwischenebene zwischen den Ebenen der linguistischen Strukturen und der materiellen Zeichenträger. Zwischen diesen beiden Ebenen erscheint das Archiv als ein System diskursiver Praktiken, die als Bedingung der Existenz einzelner Aussage*ereignisse* dienen, wie auch der Aussage*beziehungen,* verstanden als von Aussagen gebildete *Figuren* und als von ihnen konstituierte *gesagte Dinge*, die rekurrieren und zirkulieren können. Deshalb ist das Archiv zugleich das *System der Aussagbarkeit*[80] und das *System des Funktionierens*[81] der Aussagen. Es ist „*das allgemeine System der Formation und der Transformation der Aussagen*."[82] Und es definiert die Ebene einer Praxis, „die eine Vielfalt von Aussagen als ebenso

73 AW: 15.
74 *Ibid.*: 187.
75 *Ibid.*: 188.
76 *Ibid.*: 187.
77 *Ibid.*
78 *Ibid.*
79 *Ibid.*
80 Siehe AW: 188.
81 Siehe *ibid.*
82 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

viele regelmäßige Ereignisse, ebenso viele der Bearbeitung und der Manipulation anheimgegebene Dinge auftauchen lässt.“[83]

In diesem Sinne ist die Archäologie des Wissens im Allgemeinen das Verfahren der Beschreibung des Systems der Formation und Transformation gesagter Dinge. Und das Buch *Archäologie des Wissens* ist eine *diskursive* Reflexion über den archäologischen Diskurs. Dabei ist zu beachten, dass beide Diskurse – der Diskurs der *Archäologie des Wissens* und der Diskurs der Archäologie des Wissens – auf die gleiche Art funktionieren und zur vierten Epoche des Diskurses gehören. Die leitende Frage dieser Arbeit ist, in wie fern diese Diskurse in der Lage sind, die anthropologistisch zerstreuten Seinsweisen der Sprache erneut zu bündeln. Doch bevor wir uns dieser Frage widmen, soll das Verfahren des archäologischen Diskurses als Beschreibung des Archivs genauer charakterisiert werden.

54.2 Die operativen Momente der *réécriture*

> Denn im Augenblick und ohne daß ich ein Ende absehen könnte, meidet mein Diskurs – weit davon entfernt, den Ort zu bestimmen, von dem aus er spricht – den Boden, auf den er sich stützen könnte. Er ist [ein] *Diskurs über Diskurse*: aber er beabsichtigt nicht, in ihnen ein verborgenes Gesetz […] zu finden […] Er beabsichtigt ebenso wenig, […] die allgemeine Theorie aufzustellen, deren konkrete Modelle sie wären. Es handelt sich um die Entfaltung einer Streuung, die man nie auf ein einziges System von Unterschieden zurückführen kann […]
>
> Foucault[84]

Die Beschreibung des Archivs besteht in der punktuellen Offenbarung des Systems der Formation und Transformation der Aussagen eines vergangenen Diskurses. Die Methode dieser Beschreibung ist ein Verfahren der *Wiederschreibung* oder *réécriture* eines Diskurses gemäß seinen beiden Dimensionen (1) der Formation und (2) der Transformation der Aussagen. Gemäß der ersten dieser Dimensionen erscheint als eine *Beschreibung* des Vorgangs der Formation oder diskursiver Konstitution. Gemäß der zweiten dieser Dimensionen aber erscheint die *réécriture* nicht nur als Beschreibung von Epochenbrüchen, d. h. von Aussagen im Augenblick ihrer gesamtepistemischen Transformation. Darüber hinaus funktioniert die *réécriture* selbst als eine *Transformation* des von ihr beschriebenen Diskurses.[85] Die archäologische Geschichtsschreibung beruht also auf einem

83 *Ibid.*
84 AW: 292. (Hervorh. v. Verf.)
85 Siehe *Ibid.*: 198-200.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verfahren, das einen Diskurs als Objekt beschreibt *und* transformiert,[86] wodurch sie erst die Konstitutions- und Transformationsregeln, d. h. das Archiv, des wiederzuschreibenden Diskurses offenbart. Die Beschreibung des Archivs entfaltet sich demnach als die *réécriture* eines Diskurses.

Doch bevor die Archäologie als *réécriture* bestimmt werden kann, ist sie von der herkömmlichen Ideengeschichte abzusetzen. *Erstens* vollzieht sie sich nicht als eine Beschreibung im Sinne der Ideengeschichte, die Diskurse als *Dokumente* behandelt, die also Diskurse durchsichtig machen und durchqueren will, um außerhalb ihrer zu gelangen und dort Gedanken, Bilder, Themen, kurz: eine unmittelbare Erfahrung anzutreffen, die die Diskurse lediglich zu „transkribieren" hätten.[87] Sie beschreibt vielmehr die Diskurse in der dinghaften Dichte von *Monumenten*, die sie in deren eigener internen, eben *diskursiven* Regelmäßigkeit sichtbar zu machen hat. *Zweitens* beschreibt die Archäologie nicht die genetischen Übergänge von anfänglichen Meinungen in wissenschaftliche Systeme, vielmehr setzt sie den Gegensatz zwischen ‚wissenschaftlichen' und ‚unwissenschaftlichen' Äußerungen in Klammern, um eine „differentielle Analyse der Modalitäten des Diskurses"[88] – deren es mehr gibt, als die Kategorien wissenschaftlich/unwissenschaftlich zu umreißen vermögen – durchzuführen zu können. *Drittens* sucht die Archäologie nicht, das Werden von Werken zu erfassen. Sie versucht vielmehr, die *anonymen* diskursiven Praktiken, von denen die Werke durchquert sind, zu klassifizieren und unter Regeln zu bringen.

Viertens aber sucht die Archäologie nicht, das Werk zu wiederholen, um es auf eine autorielle Instanz zurückzuführen. Denn: Solange die Diskursanalyse eine Werkanalyse bleibt, bleibt der implizite Glaube ans Werk intakt und damit auch die prinzipielle Korrelation zwischen dem Werk und seinem Urheber, dem *Autor*.[89] Vielmehr ist sie „nicht mehr und nicht weniger als eine erneute Schreibung [*réécriture*]: das heißt in der aufrecht erhaltenen Form der Äußerlichkeit eine regulierte Transformation dessen, was bereits geschrieben worden ist. Das ist nicht die Rückkehr zum Geheimnis des Ursprungs; es ist die systematische

86 Siehe weiter unten.

87 AW: 196.

88 *Ibid.*: 199.

89 „Wie lässt sich aus den Millionen von Spuren, die jemand nach seinem Tod hinterlässt, ein Werk definieren? […] Das Wort ‚Werk' und die Einheit, die es bezeichnet, sind wahrscheinlich ebenso problematisch wie die Individualität des Autors." [„Was ist ein Autor? (Vortrag)", Foucault, *Schriften I*, Nr. 69: 1010.] Der Raum der Abwesenheit des Werks, der nichts anderes ist als der Raum der Abwesenheit des Autors, wurde bereits in der Einleitung zur ersten Ausgabe von *Wahnsinn und Gesellschaft* mit dem Schweigen des Wahnsinns [WG: 11] und, drei Jahre später, in „Der Wahnsinn, Abwesenheit des Werkes", mit der Sprache der Literatur [„Der Wahnsinn, Abwesenheit des Werkes", Foucault (1964), *Schriften I*, Nr. 25: 547-549] in Verbindung gebracht. Erst im Umkreis der Problematisierungen in *Archäologie des Wissens* wird der Raum der Abwesenheit des Autors und des Werks zum Raum der *diskursiven Formation* ‚verallgemeinert'.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Beschreibung eines Diskurses als Objekt.“[90] Insofern also die Archäologie zugleich Diskursanalyse und Diskurs ist, ist sie erstens eine *Beschreibung* (strengste Wiederaufnahme der Regelmäßigkeiten ihres diskursiven Objekts unter Aufrechterhaltung der Form seiner sprachontologischen *Äußerlichkeit*); und zweitens eine *diskursive Intervention* („Transformation dessen, was bereits geschrieben worden ist“). In einem Wort: Die Archäologie ist ein „Diskurs über Diskurse“.[91]

Diese vierte und letzte Kennzeichnung der Archäologie ist die einzig positive und besteht in der Angabe eines *Verfahrens*, dessen strenge Befolgung wie von selbst die drei anderen – wesentlich negativen – Kriterien sichert. Als eine erste Annäherung an den Begriff dieses Verfahrens soll die Idee der *réécriture* in fünf Teiloperationen oder operative Momente aufgelöst werden, die unlösbar zusammengehören, so dass sie nur erst im Element einer Analyse als unterschiedliche Dimensionen einer einzigen Bewegung zu erfassen sind. Es handelt sich bei diesen Momenten um die *réécriture* als (1) Wiederholung einer Problematisierungshandlung; (2) Freilegung eines diskursiven Raums; (3) Offenbarung der wesentlichen Verbindung zwischen einem Diskurs und einem diskursgeschichtlichen Bruch; (4) Beseitigung der Stimme des Autors; (5) Erzeugung diskursiver Distanzen. Die vier ersten Teiloperationen stellen die *réécriture* in ihrer Dimension als *Beschreibung* eines diskursiven Objekts dar. Damit ist eine diskursive Reflexionsstruktur gegeben, die eine ähnliche Funktion hat, wie die Doppelung der Repräsentation im klassischen Wissen. Ebenso wie die Repräsentation erst in ihrer Doppelung, das heißt, im Diskurs ihrer selbst ansichtig und damit auch analysierbar werden konnte, wird in der Epoche der Archäologie ein Diskurs erst über ihre Doppelung in der *réécriture* zu einem diskursiven Phänomen. Das heißt, dass der Diskurs ohne die *réécriture* gar nicht *als Diskurs* in Erscheinung treten kann, so dass die *réécriture* eine Art ‚Phänomenotechnik‘ des Diskurses abgibt: eine Technik des Erscheinenlassens des Diskursiven.[92] Die fünfte dieser Teiloperationen hingegen manifestiert die *réécriture* als *diskursive Intervention*, das heißt, als *Transformation* ihres diskursiven Objekts.

(1) *Réécriture als Wiederholung einer Problematisierungspraxis:* Das Verfahren der *réécriture* wiederholt auf *neutrale* Weise – ohne die Metaebene eines

90 AW: 200.

91 *Ibid.*: 292. Siehe auch das Motto am Eingang dieses Abschnitts.

92 Das lässt gewisse Homologien mit der Rezeptionsästhetik anklingen, die postuliert, dass literarische Texte weder *Dinge an sich*, noch eine im Voraus bestehende Substanz sind, sondern überhaupt erst mit der Lektüre zustande kommen. Ebenso betrachtet die Kommunikationstheorie der Literatur den *Text* als das Ergebnis eines Kommunikationsspiels. [Siehe Klawitter (2001): 17.] Allerdings handelt es sich bei der *réécriture* nicht um *Texte* [Siehe Klawitter (2001): 77-83.], sondern um Diskurse, das heißt: um Zeichenfolgen, die von semontologischen Regelräumen umstellt und folglich nicht auf der Ebene ihrer Bezeichnungsfunktion, sondern auf derjenigen ihrer Existenz zu betrachten sind. Zudem entfällt die Opposition zwischen Lesen und Schreiben, da bei der *réécriture* die Wiederschreibung an die Stelle des Lesens tritt.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kommentars oder einer Erkenntniskritik zu bemühen – eine vergangene, epistemisch bedingte Praxis der Problematisierung. So wird in *Ordnung der Dinge* die klassische Problematisierung der Ähnlichkeit zwar wiederholt, aber nicht im Rückblick und von einer Metaebene aus eingeschätzt und gedeutet. Das heißt, sie wird nicht etwa – aus einer postkantischen Problematisierung heraus – in den Zusammenhang eines ‚vorkritischen' und ‚naiven' Rationalismus gestellt. Vielmehr wird sie von der *réécriture* in ihrem eigenen epistemisch bedingten Ernst wiederholt, so dass mit Descartes die Figur der Ähnlichkeit als ein Effekt der „verkehrt verbindenden Einbildungskraft"[93] erscheint, woraufhin sie, gemäß der Disposition des klassischen Wissens, analysiert und deduktiv zusammengesetzt werden muss. Damit lässt der Akt der Problematisierung an die Stelle der anfänglichen Ähnlichkeit zwischen zwei unterschiedlichen Identitäten die *wahre Ordnung* ihres Verhältnisses treten. Die *réécriture* kommentiert oder kritisiert diesen Akt nicht, sondern präsentiert ihn in seiner spezifischen epistemischen Einbettung. Sie unterzieht ihn nicht einer erneuten Problematisierung im Ausgang von ihrem eigenen epistemischen Umfeld, sondern wiederholt ihn ohne jede projektive Einmischung aus ihrer eigenen Gegenwart und offenbart somit eine *Geschichte der Problematisierungsformen*.[94]

(2) *Réécriture als Freilegung eines diskursiven Raums:* Die zu wiederholende Problematisierung ist eine diskursive Praxis, von der, im archäologischen Zusammenhang, ein *Diskurs* problematisiert wird. Folglich ist die Handlung der Problematisierung, sofern sie Gegenstand einer archäologischen Beschreibung ist, untrennbar von der Ebene der *Äußerlichkeit* eines Diskurses. Die Wiederholung der Handlung kann also nur im Element einer vergangenen Seinsweise des Diskurses geschehen. Damit funktioniert die *réécriture* als die Re-Inszenierung eines Prozesses, der darin besteht, dass sich die Wörter und die Dinge gemäß den Regeln einer vergangenen Episteme verknüpfen. Mit dem Wiedererscheinen der vergangenen Problematisierungshandlung, das die *réécriture* zeitigt, tritt auch eine bestimmte Seinsweise der Sprache in Erscheinung. Im oben genannten Beispiel ist dies die Seinsweise des klassischen Diskurses. Während also eine Problematisierung ihr *Problematisches* sichtbar macht – in unserem Beispiel die Wissensweise der Renaissance –, offenbart die *réécriture* die Problematisierung selbst in ihrer diskursiven Einbettung und damit auch die ihr eigentümliche Seinsweise der Sprache. Mit der Problematisierungshandlung offenbart die *réécriture* also auch den spezifischen *Raum* der dazu gehörigen diskursiven Äußerlichkeit. Um in unserem Beispiel zu bleiben: Mit der klassischen Problematisierung der Ähnlichkeit wird zugleich der Raum der Doppelung der Repräsentation sichtbar. Dieser Raum hat aber einen Regelcharakter, denn er erklärt die Beziehung zwischen der Seinsweisen einzelner Aussagen und der Repräsentation. Die

93 Descartes (1972): 10 f.

94 Wie bereits erwähnt, lautet so Foucaults späteste Definition der Archäologie. Siehe *Sexualität und* Wahrheit, Bd. 2: *Der Gebrauch der Lüste*, Foucault (1984) : 19.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Doppelung der Repräsentation ist so etwas wie die Realitätsbedingung klassischer Aussagen, und somit auch der klassischen Problematisierung des Renaissance-Wissens.

(3) *Réécriture als Offenbarung einer wesentlichen Verbindung zwischen einem Diskurs und einem Epochenbruch:* Es war im Laufe der vorliegenden Darstellung wiederholt zu sehen, wie der Raum der Diskontinuität, der in *Ordnung der Dinge* an der Schwelle jeder Wissensepoche als epistemischer Bruch zutage tritt, in die Konstitution einer spezifischen Seinsweise der Sprache eingeht. Genau diese Rolle des epistemischen Bruchs konstituiert die Zugehörigkeit eines Diskurses zu einer Epoche. Somit verweist die bloße ‚Geometrie' des diskursiven Raums auf die Diskontinuität des epistemischen Bruchs, so dass jede einzelne Aussage einer bestimmten Wissensepoche das Ereignis des epistemischen Bruchs einzeln zu vollziehen scheint. Indem also die *réécriture* eine vergangene Problematisierungshandlung wiederholt und den Raum des dazugehörigen Diskurses manifestiert, offenbart sie zugleich deren gemeinsame Herkunft in einem epistemischen Bruch. Sie deckt den epistemischen Bruch als archäologische Herkunft eines Raumes und einer Streuung *gesagter Dinge* auf. Am deutlichsten wird dies bei *réécriture* des klassischen Wissens. Wie im Kapitel 5 dieser Arbeit zu sehen war, manifestiert die Archäologie ein Deduktionsverhältnis zwischen dem klassischen Diskurs und dem Bruch mit der Ähnlichkeit, der sich zu einer das neue klassische Wissenssystem fundierenden Figur (der Repräsentation) konsolidiert. Gemäß diesem Verhältnis erscheint der klassische Diskurs – bis hin zur Ebene der grammatikalischen Kategorien wie Verb, Nomen, Adjektive usw. – als deduzierbar aus der Figur der reduplizierten Repräsentation. Der Zusammenhang aus dem Bruch mit der Ähnlichkeit und der Sichtbarkeit des Bruchs in der Doppelung funktioniert als das *Medium* eines neuartigen Wissens. Der klassische Diskurs, der eben dieses Medium ist, lässt sich auf diese Weise auf den epistemischen Bruch zwischen der Renaissance und der Klassik zurückführen. Daran liegt es, dass auch die einzelnen Aussagen des klassischen Diskurses aus den Bereichen der Allgemeinen Grammatik, der Naturgeschichte, der Analyse der Reichtümer, aber auch der Logik und Erkenntnistheorie, wie diese in der klassischen Ideologie zum Ausdruck kommen, den Bruch mit der Ähnlichkeit artikulieren.

(4) *Réécriture als Reduktion der Stimme des Autors:* Sofern die *réécriture* die drei bisherigen Operationen vollzieht, bleibt keine Rolle mehr für die Stimme eines Autors des wiederschreibenden, wie auch des wiederzuschreibenden Diskurses. *Erstens* kann die *réécriture* selbst, gerade als Wiederholung und Re-Inszenierung einer Problematisierung, nicht als die originelle Aussage eines originären Autors erscheinen, sondern sieht sich zu einer diskursiven *Neutralität* angehalten. Als das Sichtbarwerden einer vergangenen Seinsweise der Sprache kann sie sich nicht auf eine gegenwärtige Stimme und auf die dieser entsprechende Seinsweise der Sprache stützen. Dieses Problem erwähnte Foucault bereits im Zusammenhang seines Projekts einer „Archäologie des Schweigens" in

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wahnsinn und Gesellschaft, deren Sprache er als „Sprache ohne Stütze“ [„une langage sans appui“][95] kennzeichnete. Die Suche nach einer solchen Sprache stellte die eigentliche Herausforderung einer Archäologie des Schweigens dar: „In diesem einfachen Problem des Ausdrucks verbarg sich und drückte sich die besondere Schwierigkeit des Unternehmens aus.“[96] *Zweitens* aber kann die *réécriture* nicht Bezug nehmen auf die Bedeutungsuniversen von Autoren vergangener Werke. Denn der Gegenstand ihrer Beschreibung ist nicht das *Gemeinte*, sondern das tatsächlich *Gesagte*. Insofern sie sich als das Sichtbarmachen von Problematisierungshandlungen und Seinsweisen der Sprache betätigt, insofern sie vergangene diskursive Räume umtastet, sich daran schmiegt und sie auf der Bühne der Diskursanalyse erneut ins Leben ruft, insofern sie also nicht die Ebene der diskursiven Äußerlichkeit verlässt zugunsten einer autoriellen Instanz, kann sie sich nur noch auf Sprache und Raum, auf das Verhältnis zwischen Sprache und Raum, auf die Zwischenräume historisch vorgekommener Aussagen beziehen. Deshalb ist die Reduktion der Stimme des Autors unlösbar verknüpft mit dem Auftauchen des diskursiven Raumes: „Was man tun müsste, wäre, das Augenmerk auf den durch das Verschwinden des Autors leer gelassenen Raum zu richten, der Verteilung der Lücken und Bruchstellen nachzugehen […]“[97] Und deshalb trennt Foucault in der Vorrede zu *Geburt der Klinik* den Begriff *Sinn* von der Ebene der autoriellen Intention und entwirft eine Definition auf der Ebene der Aussagen selbst. Demnach besagt *Sinn* nichts anderes als das Differenzverhältnis unter historisch vorgekommenen Aussagen: „Der Sinn der Aussagen wäre nicht definiert durch den Schatz der in ihr enthaltenen Intentionen, durch die sie zugleich enthüllt und zurückgehalten wird, sondern durch die Differenz, die sie an andere wirkliche und mögliche, gleichzeitige oder in der Zeit entgegengesetzte Aussagen anfügt.“[98] Damit stellt die archäologische *réécriture*, unter Umgehung der Autorintention, den Sinn als einen Zusammenhang aus Aussagedifferenzen heraus. Das Gesamt dieser Aussagedifferenzen aber ist der Raum des Diskurses selbst, der Raum, in dem die Aussagen auftauchen und auch wieder verschwinden können. Wenn die *réécriture* eine ‚Interpretation‘ ist, dann besteht diese eben darin, den Raum des Diskurses freizulegen. Die Freilegung des diskursiven Raumes ist aber untrennbar von der Reduktion der Ebene des Autors. Die *réécriture* vermag „die systematische Beschreibung eines Diskurses als Objekt“[99] zu sein, nur insofern die Stimme des Autors – sowohl der wiederschreibenden als auch der wiederzuschreibenden Äußerungen – reduziert ist. Der vollzug einer Reduktion der ‚eigenen Stimme‘ macht sich an bestimmten stilistischen Eigenheiten des Textes der Foucaultschen *réécriture* bemerkbar, etwa: (1) der Häufigkeit des Satzsubjekts „man“; (2) der tendenziellen Zurücknahme des

95 WG: 15/„Vorwort“ […], Foucault (1961), DE I, no. 4: 166 (m).
96 WG: 16.
97 „Was ist ein Autor? (Vortrag)“, Foucault, *Schriften I*, Nr. 69: 1012.
98 GK: 15.
99 AW: 200.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gegensatzes zwischen Zitaten und Paraphrasen mangels einer autoriellen Stimme auf beiden Ebenen der Wiederschreibung und des Wiederzuschreibenden;[100] (3) der veränderten Funktion der Quellenangaben, die nicht etwa als Beleg oder Stützung einer aufgestellten These dienen sollen, sondern lediglich zur Verortung der herangezogenen Aussagen im historischen Archiv;[101] (4) dem spärlichen Gebrauch von Sekundärliteratur[102] zwecks Wahrung der epistemischen Neutralität

100 Das wird beispielsweise daran deutlich, dass die Paraphrasen häufig stilistische Fortsetzungen von Zitaten sind, beispielsweise wenn es um die Renaissance-Idee der Welt als Buch geht: „Die Beziehung zu den Texten ist von gleicher Natur wie die Beziehung zu den Dingen; hier wie da nimmt man Zeichen auf. *Aber Gott hat die Natur zur Ausübung unserer Weisheit nur mit zu entzifernden Figuren besät* […],während die Menschen der Antike bereits Interpretationen gegeben haben, *die wir nur noch zu sammeln brauchen*." [OD: 65. (Hervorh.. v. Verf.).] Man erkennt an den kursivierten Stellen den Versuch der Re-Inszenierung einer Problematisierung, die keine moderne sein kann, in einer Sprache, die nicht die Sprache eines modernen Autors sein kann. Häufig sind die Paraphrasen sogar Wiedergabe eines Wortlauts ohne Anführungszeichen, wie bei den Bezugnahmen auf Nietzsche: „Die Sprache ist erst am Ende des neunzehnten Jahrhunderts direkt und für sch selbst in das Feld des Denkens getreten. Man könnte sagen, erst im zwanzigsten Jahrhundert, wenn Nietzsche als Philologe – *auch da war er so klug und wusste soviel und schrieb so gute Bücher* – nicht als erster der philosophischen Aufgabe einer radikalen Reflexion über die Sprache nahegekommen wäre." [OD: 369. (Hervorh. v. Verf.).]

101 Dazu bemerkt beispielsweise Ulrich Johannes Schneider: „Foucault pflegte keinen streng historischen Umgang mit dem Quellenmaterial, bei dem die Fußnoten wirkliche Stützen der im Text entwickelten Thesen sind und diese sich in dem ausweisen, was an Belegen herbeigeschafft ist. Bei Foucault gibt es zwischen Text und historischem Material eine eher literarische Beziehung, insofern die von ihm herangezogenen Quellentexte nicht in ihrer Interpretationsbedürftigkeit ausgestellt und durch den Autor quasi erweitert und bereichert werden. Vielmehr sollen sie selbst sagen, was sie sagen, und ohne Rest vorstellen, was ein historisches Faktum im Bereich der Untersuchung darstellt." [Schneider (2004): 47.]

102 Das ist sicherlich auch darin begründet, dass die relevante Sekundärliteratur in der Regel zum Diskurs der Ideengeschichte gehört, gegen den die archäologische *réécriture* zu Felde zieht. Prinzipiell kann die *réécriture* weder den Weg der Negation gehen (indem sie etwa relevante ideengeschichtliche Befunde punktuell zurückweist), noch denjenigen der Affirmation (indem sie etwa auf bereits vorhandene ihr methodologisch verwandte Forschung beruft), sondern lediglich den Weg der nichtpositiven Affirmation (siehe den nächsten Abschnitt). Und wenn Zitate doch noch vorkommen, dann eher im Sinne einer Unterbrechung der *réécriture*. So wird in *Geburt der Klinik* zwar George Canguilhem affirmativ zitiert, dessen Arbeiten zur Tradition der epistemologischen Wissenschaftsgeschichte gehören, die einen wichtigen methodologischen Hintergrund der Archäologie bildet. [GK: 158.] Doch geschieht dies, nur um darauf hinzuweisen, was man in Anlehnung an Canguilhems Forschung noch alles über Bichats Vitalismus sagen könnte, was jedoch nichts ändern würde am archäologischen Befund, „daß die Analyse der Krankheit nur vom Tod aus möglich ist." [*Ibid.*] Negativ zitiert er beispielsweise einen Zeitgenossen, um darauf hinzuweisen, dass dessen Irrtum an einer Nichtlektüre und einem Nichtverstehen liegt: „Erst kürzlich hat ein sonst milder Autor seinen Vorrat an Schimpfwörtern aus der Jugend hervorgeholt, um sie Broussais'

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Distanznahme gegenüber jener diskursiven und autoriellen Gegenwart, aus der heraus die *réécriture* selbst stattfindet. Insgesamt erscheint der Text der *réécriture* im Wesentlichen als eine Montage aus Zitaten und Paraphrasen einerseits und Äußerungen andererseits, die dazu dienen, das zitierte und paraphrasierte Material zu bündeln und die darin gegebene diskursive Regelmäßigkeiten sichtbar zu machen.

(5) *Réécriture als Erzeugung diskursiver Distanzen:* Die vier Teiloperationen, die bis jetzt erläutert wurden, ergeben ein Bild von der radikalen Treue der *réécriture* bei der Wiedergabe eines vergangenen Diskurses, der erst auf Grund dieser Treue in seiner spezifischen historischen Konsistenz sichtbar gemacht werden kann: als eine Verflechtung aus Problematisierungen und Aussagedifferenzen, die sich von einem Epochenbruch herleiten lassen sind und erst sichtbar werden, wenn die Autorfunktion in Klammern gesetzt ist. Somit bewirkt die *réécriture*, indem sie einen vergangenen Diskurs in der schieren Existenz seiner Äußerungen – ohne Zuhilfenahme einer Interpretation oder Strukturanalyse seiner Begriffe und Themen – aufnimmt, dass sich dieser gleichsam vor unseren Augen auflöst und seine Regeln offenbart. Die bisherigen vier Teiloperationen konstituieren also die *réécriture* als *Beschreibung*. Die fünfte Teiloperation dagegen konstituiert die *réécriture* als *Transformation*. Einerseits als Transformation des wiedergeschriebenen, analysierten, *beschriebenen* diskursiven Objekts. Und andererseits als Transformation des Aussagefeldes des wiederschreibenden Diskurses der *réécriture* selbst. Diese Transformationsleistung beruht auf gewissen unvermeidbaren diskursiven Verschiebungen, die sich als Erzeugung von drei Typen diskursiver Distanzen vollziehen:

(a) *Distanz zwischen den Rastern der Chronologie und der Sagbarkeit:* Die Wiederschreibung lässt zwar einen vergangenen Diskurs erneut auftauchen. Doch lässt sie die Streuung der Aussagen des vergangenen Diskurses nicht mehr als das zufällige Neben- und Nacheinander erscheinen, als das sie wohl den Zeitgenossen und Teilnehmern dieses Diskurses erschienen sind und als das sie anhand der überlieferten und datierbaren Dokumente vergangenen Sprechens in die Gegenwart der *réécriture* gelangen. Vielmehr lässt die *réécriture* die vergangenen Aussagen als eine von diskursiven Regeln gelenkte Praxis erscheinen. Als Folge der *réécriture* tritt also an die Stelle des chronologischen Rasters, der die

Manen nachzuwerfen. Er war nur so unklug, weder die Texte zu lesen noch die Sache zu verstehen." [GK: 190.] Die Texte nicht lesen und die Sache nicht verstehen sind eher Anzeichen einer projektiven Lektüre, die durch das Verlassen der Ebene der Aussagen und ihrer Konstellation bedingt ist. Ansonsten sind negative Bezugnahmen eher globale Anmerkungen zu ideengeschichtlichen Interpretationen, so etwa, wenn in *Ordnung der Dinge* der ideengeschichtliche Begriff eines „kartesianischen Einflusses" oder eines „newtonschen Modells" zurückgewiesen wird. [OD: 90.] In *Geburt der Klinik* zitiert Foucault ein einziges Mal ein medizingeschichtliches Werk, um einen eigenen Befund zu erhärten, weist dies aber gleich als absolute Ausnahme aus: „Einmal, gegen meine Gewohnheit, sei ein Medizinhistoriker zitiert […]" [GK: 178.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Simultanitäts- oder Sukzessivitätsrelationen der vergangenen Äußerungen organisiert, ein Raster der Sagbarkeit aller bereits vom chronologischen Basisraster strukturierten Aussagen einer Positivität. Die Sichtbarkeit der diskursiven Regelmäßigkeit vergangener Aussagen verdankt sich also der *réécriture* und markiert jene Differenz, die sich im *wieder* (*ré*) des wiederzuschreibenden Diskurses artikuliert.

(b) *Distanz zwischen den diskursiven Umfeldern:* Die Wiederschreibung lässt zwar einen vergangenen Diskurs erneut auftauchen, jedoch in einem radikalen anderen diskursiven Umfeld. Während beispielsweise die Allgemeine Grammatik in einer diskursiven Umgebung entstanden ist, zu der Molières Dramen oder die Newtonsche Mechanik gehörten, ist das diskursive Umfeld ihrer *réécriture* in *Ordnung der Dinge* von strukturalistischen, phänomenologischen oder marxistischen Äußerungen bevölkert.

(c) *Distanz zwischen den Modi der Reaktualisierung:* Die *réécriture* ist nicht der einzige Modus, in dem vergangene Äußerungen Eingang finden in das Feld des gegenwärtigen Diskurses. Eine andere mächtige Variante, von der sich die Archäologie stets ausdrücklich oder implizit abzusetzen versucht, ist die ideengeschichtliche. Deshalb erscheint gerade die *Neutralität* der *réécriture* als ein Akt des Widerstands gegenüber diesem herrschenden Modus und ihren Interpretationen. Indem also ein vergangenes Sprechen als Diskurs und Problematisierung wiederholt wird, findet eine Verschiebung gegenüber der herrschenden Interpretation statt, die sonst als Träger der Reaktualisierung dieses Sprechens dient. In anderen Worten: Die Wiederholung einer vergangenen Problematisierung beinhaltet eine Problematisierung der gegenwärtig herrschenden Weise ihrer Wiederaufnahme. Oder: Der Eintritt des vergangenen Diskurses in die Gegenwart im Modus der *réécriture* gehört einem anderen Bruchstück des Archivs an als sein ideengeschichtlicher Eintritt, so dass die *réécriture* eine Verschiebung im Archiv selbst auslöst. Ein Beispiel für eine solche Verschiebung ist die durch die archäologische *réécriture* bedingte Verschiebung der Verortung Kants in der Geschichte des neuzeitlichen Denkens, so wie dies im Kapitel 7 dieser Arbeit herausgestellt wurde. Untrennbar davon ist die archäologisch regulierte Transformation der Descartes-Lektüre, von der das kartesische Denken nicht mehr als ein Beispiel vorkritischer Naivität angesehen wird, sondern als Ausdruck eines in sich konsistenten aber nicht mehr aktuellen Denkens, das nicht mehr im Hinblick auf Kant reduziert wird und in dem die Grundzüge einer uns fremd gewordnen Wissensweise zu entdecken sind.

Ausgehend von diesen fünf operativen Momenten erscheint die *réécriture* als ein Diskurs ohne Boden, als eine „Sprache ohne Stütze" [„une langage sans appui"], wie Foucault es bereits in der Einleitung zur ersten Ausgabe von *Wahnsinn und Gesellschaft* formuliert.[103] Auch am Endpunkt seiner archäologischen Bahn artikuliert Foucault in *Archäologie des Wissens* die Bodenlosigkeit seines Dis-

103 WG: 15/„Vorwort […]", Foucault (1961), DE I, no. 4: 166 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kurses in fast den gleichen Ausdrücken: „Denn im Augenblick und ohne daß ich ein Ende absehen könnte, meidet mein Diskurs – weit davon entfernt, den Ort zu bestimmen, von dem aus er spricht – den *Boden*, auf den er sich *stützen* könnte.“[104] Der Diskurs der *réécriture* hat keinen eigenen Boden, aber er selbst bietet auch nicht den ‚Boden‘ einer Metasprache, die sich von dem Objekt ihrer Beschreibung zurückziehen müsste, um eine eigene Ebene zu konstituieren, die keiner historischen Transformation ausgesetzt wäre wie ihr diskursives Objekt, die in ihrer reinen (metasprachlichen) Funktionalität keine Diskursivität aufweisen würde und die stabil und unsichtbar zu sein hätte wie ein archimedischer Punkt außerhalb des Bereichs der wiederzuschreibenden Diskurse.

Die Bodenlosigkeit der Archäologie hat damit zu tun, dass der Diskurs der *réécriture* sich einerseits vom wiederzuschreibenden Diskurs distanzieren muss, um – im Rahmen der allgemeinen Aufgabe der Beschreibung des Archivs – die Bedingungen der Existenz dieses Diskurses überhaupt erst offenbaren zu können. Er muss sich andererseits aber auch von seinem eigenen diskursiven Umfeld distanzieren, um – als Beschreibung des Archivs – eine Verschiebung im Archiv auslösen zu können. Er kann die anthropologistische Disposition seines eigenen diskursiven Umfelds aufdecken und verabschieden, nur indem er seinerseits in ein Sprechen gelangt, dass ein anderes ist als das anthropologistische Sprechen. Anhand der bloßen Tatsache seiner eigenen diskursiven Existenz signalisiert er den Einsatz neuer, noch nicht beschreibbarer disursiver Regeln, von denen u. a. auch sein eigenes Gesagtsein bestimmt ist. Wie eine Fata Morgana entzieht sich damit die *Totalität* – wie auch die sich in der *réécriture* entladende *Aktualität* – des Archivs der Beschreibung: „Das Archiv ist in seiner Totalität nicht beschreibbar; und es ist in seiner Aktualität nicht zu umreißen. Es gib sich in Fragmenten, Gebieten und Ebenen, zweifellos um so besser und in um so größerer Deutlichkeit, je mehr die Zeit uns davon trennt […]“ Die von der Archäologie des Wissens offenbarte Geschichte des Diskurses ist ein Tableau der Diskontinuitäten[105] und eine Serie diskursiver Epochenbrüche, deren Schlusspunkt die Archäologie selbst ist. Dabei ist zu betonen, dass gerade auch dieser Schlusspunkt eine Diskontinuität ist.

104 AW: 292. Im Wortlaut des Originals heißt das: „C’est que pour l’instant, et sans que je puisse encore prévoir un terme, mon discours, loin de déterminer le lieu d’où il parle, *esquive le sol où il pourrait prendre appui*.“ [AS: 267. (Hervorh. v. Verf.)]

105 „Muss man die letzten Müßiggänger darauf hinweisen, daß ein ‚Tableau‘ (und wahrscheinlich in allen möglichen Bedeutungen des Wortes) formal eine ‚Serie von Serien‘ ist? Auf jeden Fall ist es kein kleines festes Bild, das man vor eine Laterne stellt – zur großen Enttäuschung der kleinen Kinder, die in ihrem Alter freilich die Beliebtheit des Kinos vorziehen.“ [*Ibid.*: 20.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

54.3 *Réécriture* und Diskontinuität

> Er [mein Diskurs, der ein Diskurs über Diskurse ist] ist nicht das Sammeln oder die Erinnerung der Wahrheit. Er hat im Gegenteil die Unterschiede zu *machen*: sie als Objekte zu konstituieren, sie zu analysieren und ihren Begriff zu definieren. Statt das Feld der Diskurse zu durchlaufen, um selbständig die ruhenden Totalisierungen vorzunehmen, statt in dem, was gesagt worden ist, jenen *anderen* verborgenen Diskurs zu suchen, der aber *derselbe* bleibt […], nimmt er unaufhörlich die Differenzierungen vor, ist er *Diagnostik*.
>
> Foucault[106]

Die fünf Teiloperationen der *réécriture* lassen sich, wie gesagt, nicht zu methodologischen Hierarchien ordnen. Sie sind nicht als getrennte und in einer logischen Abfolge durchzuführende Schritte anzusehen, vielmehr treten sie erst durch die Analyse als einzelne Momente der *réécriture* vor Augen. Beim faktischen Einsatz des Verfahrens kommen sie gleichzeitig und in ihrem Zusammenhang ins Spiel. Was dabei auffällt, ist, dass jede dieser Teiloperationen der *réécriture* spezifische Diskontinuitäten auftauchen lässt.

So manifestiert die Wiederholung einer vergangenen Problematisierungshandlung die Differenzierungsbewegung des Andersdenkens als die Bewegung der Loslösung von einer Evidenz, an deren Stelle somit eine neuartige kritische Distanz tritt. Die erste der fünf Teiloperation der *réécriture* versucht also nicht, die in einem vergangenen Diskurs sichtbar werdende kritische Diskontinuität auf eine Ursache diesseits oder jenseits des Diskurses zurückzuführen und sie damit durch eine kausale Kontinuität zu ersetzen, sondern *affirmiert* sie, untermauert sie durch die Wiederholung und offenbart die geregelte Streuung ihres gleichzeitigen oder wiederholten Vorkommens. Sie fungiert als eine *nichtpositive Affirmation* der Abwesenheit einer Evidenz und zeigt, wie aus dieser Abwesenheit ein neuartiges Wissen und ein neuartiger Diskurs hervorgehen. Damit wird das vergangene Denken als eine Serie von Krisen offenbar, in denen das Schwanken des Bodens des bis dahin gültigen Denkens wahrnehmbar wird. Indem die *réécriture* dieses Schwanken aufnimmt und gleichsam messbar macht, erstellt sie eine Art Seismogramm vergangenen Denkens.

Die zweite Teiloperation offenbart den wiederzuschreibenden Diskurs als einen *Raum*, das heißt, als einen Zusammenhang aus den Zwischenräumen der vereinzelten und ereignishaften Äußerungen dieses Diskurses. Das setzt voraus, dass die einzelnen Aussagen nicht unter Rückgriff auf eine extradiskursive Instanz ‚erklärt' und die Diskontinuitäten zwischen ihnen auf diesem Umweg

106 AW: 293.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

überbrückt werden. Damit bleibt als Gegenstand der wiederschreibenden Beschreibung lediglich eine Streuung aus „Aussagedifferenzen“.[107] Die *réécriture* negiert also nicht die Leere zwischen den verstreuten Aussagen eines Diskurses unter Rückgriff etwa auf herkömmliche Kontinuitätsformen oder „Synthesen“[108] wie *Tradition*, *Einfluss*, *Entwicklung*, *Mentalität*, *Geist*, *Gattungen* (Wissenschaft, Literatur usw.), *Buch*, *Werk*, *historischer Ursprung*, *verborgene Bedeutung*, die alle im ersten Kapitel von *Archäologie des Wissens* in Klammern gesetzt werden.[109] Sie setzt diese Formen vielmehr außer Kraft, und lässt „das Feld der Fakten des Diskurses“[110] in seiner „nicht synthetischen Reinheit“[111] zutage treten. Erst wenn die Lücken zwischen den Aussagen *affirmiert*, das heißt, einer *nichtpositiven Affirmation* unterzogen werden, erst also wenn die Abwesenheit aller herkömmlichen Quellen diskursiver Einheit affirmiert wird, wird es möglich, den Diskurs als ein geregeltes Spiel der Differenzen zu Gesicht zu bekommen: als einen „Raum in seiner Reinheit erscheinen zu lassen, in dem sich die diskursiven Ereignisse entfalten […]“[112]

Die dritte Teiloperation der *réécriture* offenbart die Geschichte solcher „nicht synthetisch“ reinen Räume oder *Formationen* des Diskurses als eine Kette von Diskontinuitäten oder Brüchen, die eine Mehrzahl diskursiver Formationen ermöglichen. Das heißt: Die *réécriture* negiert nicht die Diskontinuitäten zwischen unterschiedlich geregelten Aussagestreuungen, vielmehr affirmiert sie diese und macht somit die Epochenbrüche sichtbar, wo sie vorhanden sind, und zeigt, wie diese historischen Diskontinuitäten in die jeweiligen vereinzelten Aussageformationen konstitutiv eingehen. Die vierte Teiloperation, bei der die Stimme des Autors reduziert wird, lässt nicht nur das diskursive Objekt der *réécriture*, sondern auch die *réécriture* selbst als distinkte Aussagestreuungen sichtbar werden. Sie setzt aber vor allem die Diskontinuität zwischen dem wiederzuschreibenden und dem wiederschreibenden Diskurs frei. Indem sie also diese Differenz *affirmiert*, lässt die vierte Teiloperation der *réécriture* das diskursive Objekt der *réécriture* nicht als Objekt eines interpretierenden Subjekts sichtbar werden, in dessen Diskurs es sich kontinuistisch integrieren ließe, sondern artikuliert vielmehr das *ré* der *réécriture* als *Differenz*. Anhand der vierten Teiloperation erscheint die *réécriture* als eine Korrelation zwischen zwei distinkten, das heißt, unterschiedlich geregelten Aussagestreuungen. Die fünfte Teiloperation der *réécriture* offenbart vor allem die Diskontinuität zwischen der *réécriture* selbst und der diskursiven Formation – im Umfeld der Archäologie ist diese letztere die Formation des humanwissenschaftlichen Wissens –, aus der sie heraus bricht, gerade indem sie sich als Wiederschreibung eines vergangenen Diskurses betätigt. Diese Diskonti-

107 Siehe GK: 15.
108 AW: 39.
109 AW: 33-39.
110 AW: 40.
111 *Ibid.*
112 *Ibid.*: 45.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nuität ist für das diskursive Umfeld der *réécriture* nicht anders wahrnehmbar als an der *réécriture* selbst und ihrer inhärenten Diskursivität. Dass sie als Provokation, als die sonderbare Energie eines Epochenbruchs, als eine *diskursive Intervention* empfunden wird, belegen die Wellen ideengeschichtlicher und subjektphilosophischer Empörung, die Foucaults diverse Archäologien seinerzeit ausgelöst haben.

Aus diesen Ausführungen geht hervor, dass der bloße Einsatz der *réécriture* einen ganzen Schwarm von Diskontinuitäten freisetzt. Insgesamt handelt es sich um acht Diskontinuitätstypen auf drei unterschiedlichen Ebenen:

1. Auf der Ebene des wiederzuschreibenden Diskurses treten vier Typen von Diskontinuitäten zutage, in Gestalt von (1) Problematisierungshandlungen; (2) Aussagedifferenzen, deren Summe den spezifischen Raum dieses Diskurses ergibt; (3) historischen Brüchen, verstanden als Zwischenräumen zwischen aufeinander folgenden und distinkten Diskursräumen; (4) dem Raum der Abwesenheit des Autors, der unter dem affirmativen Blick der *réécriture* als der Raum der diskursiven Streuungen und letztlich als der Raum der Diskursivität des wiederzuschreibenden Diskurses sichtbar wird. Zusammen ergeben diese vier Diskontinuitäten das Ergebnis der wiederschreibenden *Beschreibung*.

2. Zwischen den Ebenen des wiederzuschreibenden und des wiederschreibenden Diskurses treten zwei Typen von Diskontinuitäten zutage: (5) die Diskontinuität zwischen dem chronologischen Aussageraster auf der Ebene des wiederzuschreibenden Diskurses und dem Sagbarkeitsraster auf der Ebene des wiederschreibenden Diskurses; (6) die Diskontinuität zwischen den diskursiven Umfeldern des wiederzuschreibenden und des wiederschreibenden Diskurses. Zusammen ergeben diese zwei Diskontinuitäten die durch den Einsatz der *réécriture* bedingte *Transformation* des wiederzuschreibenden Diskurses.

3. Auf der Ebene des wiederschreibenden Diskurses treten schließlich zwei Typen von Diskontinuitäten auf: (7) die Abwesenheit des wiederschreibenden Autors, die erst den Raum der Diskursivität der *réécriture* selbst freisetzt; (8) die Diskontinuität zwischen dem Diskurs der *réécriture* und ihrem diskursiven Umfeld (im Falle der Archäologie ist dies die Diskontinuität zwischen dem archäologischen und dem anthropologistischen Diskurs). Zusammen ergeben diese zwei letzten Diskontinuitäten die durch den Einsatz der *réécriture* bedingte diskursive *Transformation* auf der Ebene des wiederschreibenden Diskurses.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

55. *Archäologie des Wissens* als *réécriture*

> Die Analyse des Archivs umfaßt also ein privilegiertes Gebiet: gleichzeitig uns nahe, aber von unserer Aktualität abgehoben, ist es der Saum der Zeit, die unsere Gegenwart umgibt, über sie hinausläuft und auf sie in ihrer Andersartigkeit hinweist; es ist das, was uns außerhalb von uns begrenzt.
>
> Foucault[113]

Wir haben bis jetzt gesehen, dass die archäologische Geschichtsschreibung eine Diskursanalyse ist, die im Verfahren der *réécriture* besteht. Wenn aber die Archäologie eine Diskursanalyse ist, dann ist ihr Objekt prinzipiell und ausschließlich ein Diskurs. Das heißt: *Wahnsinn und Gesellschaft* behandelt nicht den Wahnsinn als Gegenstand, sondern die *Diskurse* über den Wahnsinn. Ebenfalls wird in *Geburt der Klinik* nicht die Klinik als historische Institution, auch nicht der klinischen Blick als wissenssoziologisches Phänomen zum Gegenstand der Analyse, sondern ein bestimmter Diskurs, der am Ende des klassischen Zeitalters einsetzt und dem die Geburt der Klinik und des positivistischen klinischen Blicks abzulesen ist. In *Ordnung der Dinge* werden nicht bestimmte Wissenschaften etwa in ihrem formalen Aufbau oder in Bezug auf ihren spezifischen Gegenstandsbereich analysiert, sondern der historisch bedingte *diskursive Boden* dieser Wissenschaften, der sich erst einem vergleichenden und in den Zwischenräumen dieser Wissenschaften schweifenden Blick erschließt. Damit treten, am Leitfaden einer Logik der Transformation, bestimmte epochenspezifische Seinsweisen der Sprache in Erscheinung, von denen aus spezifische Streuungen von Wissenselementen generiert werden.

Andererseits aber ist die archäologische Diskursanalyse selbst kein physikalisches Ding wie Bäume oder Sterne, und auch kein Gedanke und keine Idee. Sie gehört weder zur „Ordnung des Geistes“[114], noch zur „Ordnung der Dinge“[115]. Die archäologische Diskursanalyse ist ihrerseits ein Diskurs. Sie ist eine besondere Art des Diskurses, da sie ein „Diskurs über Diskurse“[116] ist. Deshalb ist in einem weiteren Schritt auch Foucaults *Archäologie des Wissens* als eine Diskursanalyse auszumachen, da ihr Objekt – die Archäologie des Wissens – ja selbst ein Diskurs ist. Damit haben wir drei Objektebenen: (1) Der klinische Diskurs beispielsweise hat den kranken Körper als ‚reales‘, außerdiskursives Phänomen zum Gegenstand. (2) Die Archäologie des ärztlichen Blicks hat den klinischen

113 *Ibid.*: 189.
114 *Ibid.*: 187.
115 *Ibid.*
116 *Ibid.*: 292.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diskurs zum Gegenstand. (3) Die *Archäologie des Wissens* wiederum hat diesen archäologischen Diskurs zum Gegenstand.

Zu den spezifischen Fragestellungen archäologischer Diskursanalyse gehört vor allem die Frage, wie ein einzelner vergangener Diskurs seinen Gegenstand behandelt. Beispielsweise behandelt die Allgemeine Grammatik die Sprache auf derselben Ebene wie die Repräsentation und unterzieht sie einer Repräsentationsanalyse. Dagegen behandelt die vergleichende Philologie des neunzehnten Jahrhunderts die Sprache als ein grammatikalisches Objekt im Rahmen von Verwandtschaftsbeziehungen in ihrem historischen Wandel. Wie aber die Archäologie selbst ihren Gegenstand, der ja ein Diskurs ist, behandelt, haben wir im letzten Abschnitt gesehen. Sie behandelt ihn auf derselben Ebene, auf der sie selbst angesiedelt ist und auf der sie ihren diskursartigen Gegenstand einem Verfahren der *Wiederschreibung* oder *réécriture* unterzieht. Auch die *Archäologie des Wissens* behandelt ihren Gegenstand, nämlich die Archäologie des Wissens, auf derselben Ebene, der sie auch selbst angehört: als *Diskurs*. Es ist deshalb anzunehmen, dass auch sie das Verfahren der *réécriture* einsetzt.[117] Das soll nun im Ausgang von unserer Charakterisierung der *réécriture* als ein Zusammenhang aus fünf operativen Momenten überprüft werden. Das heißt: Es wird der Frage nachzugehen sein, in wie fern Foucaults *Archäologie des Wissens* (1) die Problematisierungshandlung, die für die Archäologie spezifisch ist, wiederholt; (2) den Raum des archäologischen Diskurses freilegt; (3) den archäologischen Diskurs auf den für ihn konstitutiven Epochenbruch bezieht; (4) die Stimme eines Autors des archäologischen Diskurses reduziert; (5) eine Praxis der Distanzierung gegenüber dem bisher sichtbar gewordenen archäologischen Diskurs entwickelt. Im Folgenden werden diese fünf Punkte einzeln überprüft.

55.1 Archäologie als Problematisierungshandlung

In *Archäologie des Wissens* wird die Archäologie als eine systematische Beschreibung des Archivs bestimmt und ihr Ort als eine *Diskontinuität* – als „der Abstand unserer eigenen diskursiven Praxis“[118] – charakterisiert, die nichts anderes als ein diskursiver Epochenbruch ist. Denn sie markiert die Trennlinie zwischen dem archäologischen Diskurs und dem ihm historisch vorausgehenden und von ihm analysierten anthropologistischen Diskurs. Diese Diskontinuität, die als Epochenbruch den Ort des archäologischen Diskurses abgibt, ist aber auch jene Trennlinie, die die Differenz zwischen dem wiederzuschreibenden und dem wiederschreibenden Diskurs gewährt und somit die *réécriture* überhaupt erst ermöglicht. Daher ist diese Diskontinuität mehr als nur der Ort eines etwa anderswo konstituierten Diskurses der Archäologie. Sie ist nichts Geringeres als die „Exis-

117 Dazu passt die Wahl der Beispiele in *Archäologie des Wissens*, von denen die meisten dem Gegenstandsbereich früherer Archäologien Foucaults entstammen.

118 *Ibid.*: 190.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tenzschwelle“[119] des archäologischen Diskurses selbst: „Die Beschreibung des Archivs entfaltet ihre Möglichkeiten […] ausgehend von Diskursen, die gerade aufgehört haben, die unsrigen zu sein; ihre Existenzschwelle wird von dem Schnitt gesetzt, der uns von dem trennt, was wir nicht mehre sagen können, und von dem, was außerhalb unserer diskursiven Praxis fällt; sie beginnt mit dem unserer eigenen Sprache Äußeren […]“[120] Indem also der besagte Schnitt den archäologischen Diskurs gegenüber seinem diskursiven Objekt abgrenzt, konstituiert er die Archäologie, die in ihrer diskursiven Existenz nur mit ihm und durch ihn auftauchen kann.

Dabei ist dieser Schnitt nicht als eine euklidische Linie anzusehen, sondern als Ausdruck eines Aktes der Grenzziehung oder Distanzierung, die eine Handlung der Problematisierung darstellt. Damit zeigt sich, dass sich der archäologische Diskurs überhaupt erst *im Modus der Problematisierung* zu konstituieren vermag. Bezogen auf die Diskurse, „die gerade aufgehört haben, die unsrigen zu sein“[121] und die „wir nicht mehr sagen können“[122] heißt das konkret: Die Archäologie vermag sich erst dann als Diskurs zu konstituieren, *wenn sie die anthropologistische Wissensdisposition problematisiert.*

Wie bereits erwähnt, lassen sich Foucaults Archäologien seit *Wahnsinn und Gesellschaft* als eine anhaltende Problematisierung des Anthropologismus ansehen. Im Rahmen dieser Problematisierung treten nacheinander die anthropologistischen Gestalten der psychologisch-psychiatrischen, klinischen und humanwissenschaftlichen Diskurse in einen für den archäologischen Diskurs selbst konstitutiven Abstand, um von dort aus ihre diskursiven Regelmäßigkeiten zu offenbaren. Doch gibt es unter diesen allen eine besonders brisante Gestalt des Anthropologismus, die sich in historischer und diskursontologischer Sicht in dichtester Nachbarschaft zum archäologischen Diskurs selbst befindet. Dies ist der Diskurs der Ideengeschichte, von der sich die Archäologie – gerade als historiographischer Diskurs – emphatisch abzusetzen hat. Als eine geschichtsschreibende Problematisierung des Anthropologismus muss die Archäologie im Wesentlichen eine Problematisierung der Ideengeschichte sein.[123]

---

119 *Ibid.*: 189.

120 *Ibid.*: 189-190.

121 *Ibid.*: 189.

122 *Ibid.*

123 In einem seiner spätesten Rückblicke in einem Gespräch mit Paul Rabinow charakterisiert Foucault die Ideengeschichte als eine „Analyse der Vorstellungssysteme“. [„Polemik, Politik und Problematisierungen“, Foucault (1984), *Schriften IV*, Nr. 342: 731.] Insofern also die Ideengeschichte die Systematizität von „Vorstellungen“ bzw. *Repräsentationen* zum Gegenstand nimmt, kann sie in ihrem postklassischen Wissensumfeld unmöglich die anthropologistische Disposition umgehen, deren vornehmste (archäologische) Funktion ja in einem Rettungsversuch der Repräsentation – nachträglich zur Trübung und Krise der Repräsentation am Ende des achtzehnten Jahrhunderts – besteht. Im Rahmen dieser ihrer anthropologistischen Restauration findet sich die Repräsentation in ein System der doppelten Verweise eingebettet: Verweis auf die Ebene des *Fundamentalen*, Verweis

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Insofern also Foucaults *Archäologie des Wissens* den archäologischen Diskurs selbst zum Gegenstand nimmt, wiederholt sie dessen Problematisierung des Anthropologismus in Gestalt einer nachdrücklichen Problematisierung der Ideengeschichte, die nicht nur den vierten Teil dieses Werks umfasst, sondern dem gesamten Werk von Anfang an eingeschrieben ist. So geht es im ersten Teil (Einleitung) um den Stellenwert der Diskontinuitäten in der historiographischen Arbeit oder um die Bestimmung der Archäologie als *Monumentarisierung der Dokumente*. Dies geschieht im bewussten Widerstand gegenüber dem wesentlichen Kontinuismus und Dokumentarismus der Ideengeschichte. In Teil II geht es um die Suspendierung der ideengeschichtlichen Quellen der Einheit des Diskurses. Diese sind entweder Instanzen wie Tradition, Geist, Gattung usw., die einer idealen und *fundamentalen* Ebene diesseits des Diskurses zuzurechnen sind; oder solche wie das Buch oder das Werk, die auf einer *positiven* Ebene jenseits des Diskurses liegen. Erst eine Suspension dieser „Synthesen“[124] und „vorausgehenden Formen von Kontinuitäten“[125], die auf den inkompatiblen Ebenen des Fundamentalen und des Positiven liegen und den anthropologistischen Doppelungen entsprechen, legt die spezifische Ebene des Diskurses und den Raum der diskursiven Formation frei.

In Teil III der *Archäologie des Wissens* geht es um die Kennzeichnung der Archäologie als eine Beschreibung der Aussage, die „nicht den Platz einer logischen Analyse der Propositionen, einer grammatischen Analyse der Sätze, einer psychologischen oder kontextuellen Analyse der Formulierungen“[126] einnimmt. Damit geht die archäologische Aussagebeschreibung auf Distanz gegenüber den anthropologistischen Streumomenten der Sprache. Sie ist weder *Formalisierung* im Sinne der Reduktion des Diskurses auf die logische *Form* der Proposition; noch ist sie eine grammatikalische *Objektivierung* des Diskurses im Rahmen der grammatikalischen Satzanalyse, noch eine *Interpretation* des Diskurses im Rahmen psychologischer oder kontextueller Analysen. Vielmehr erscheint sie, im Anschluss an die Charakterisierung der spezifischen Ebene der Aussageexistenz, als eine „*andere Weise*…, die sprachlichen Performanzen in Angriff zu nehmen […]“[127]

Erst im vierten und letzten Teil des Werks werden – im Ausgang von den bis dahin vollzogenen Charakterisierungen der diskursiven Formation und der Aussagefunktion – die Distanz und das Problematisierungsverhältnis zwischen der archäologischen und der ideengeschichtlichen Historiographie gleichsam Punkt für Punkt ausgemessen:

---

auf die Ebene des *Positiven* usw. Deshalb bleibt ihr begründungstheoretischer Bezugsrahmen das postklassische Doppelspiel aus einem transzendentalkritischen Apriorismus und einem positivistischen Aposteriorismus.

124 AW: 39.

125 *Ibid.*

126 *Ibid.* 157.

127 *Ibid.* (Hervorh. v. Verf.)

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(a) Die Ideengeschichte behandelt den Diskurs als eine Ansammlung von Dokumenten, die Archäologie behandelt ihn als einen Zusammenhang aus diskursiven Monumenten. Die Ideengeschichte offenbart die Genese von Wissenschaften, die Archäologie aber beschreibt neutralisierte Streuungen von Aussagen. Die Ideengeschichte betrachtet den Diskurs als einen Zusammenhang aus Werken, für die Archäologie dagegen ist er eine Häufung diskursiver Praktiken. Die Ideengeschichte unternimmt eine interpretative Wiederholung des Gedachten, die Archäologie dagegen eine „erneute Schreibung" oder *réécriture* des bereits Geschriebenen. [128]

(b) Die Archäologie unterteilt die Aussagen nicht, so wie es die Ideengeschichte tut, in originelle Aussagen und ihre epigonenhaften Wiederholungen, sondern beschreibt die neutralisierte Regelmäßigkeit des Vorkommens von Aussagen.[129]

(c) Die Ideengeschichte reduziert widersprüchliche Äußerungen auf „den Widerspruch als eine allgemeine Funktion […], die sich auf allen Ebenen des Diskurses in der gleichen Weise auswirkt […]"[130], und entweder als fundamental erscheint oder als reduzierbar, im Ausgang von einer fundamentalen Totalität. Die archäologische Analyse dagegen differenziert die Widersprüche in Typen, Ebenen und Funktionen. Anstelle der globalen Figur des Widerspruchs erkennt sie „Räume der Entzweiung" und unternimmt Messungen der variablen Gabelungen und Divergenzen der Diskurse.[131]

(d) Die Ideengeschichte unternimmt globale Vergleiche, um am Ende etwa den Geist einer Epoche zu beschreiben. Die Archäologie dagegen will „das Spiel der Analogien und der Unterschiede, so wie sie auf der Ebene der Formationsregeln erscheinen"[132] offenbaren.[133]

(e) Die Archäologie setzt „die Analyse der *Transformationen* an die Stelle der undifferenzierten Bezugnahme auf die *Veränderung*", welche letztere von der Ideengeschichte unternommen wird. Sie behandelt also die Differenzen, die auf der Ebene des Diskurses auftauchen, nicht als *Veränderungen*, die daraufhin kontinuistisch zu reduzieren sind, indem „die Kontinuitäten, die Übergänge, die Vorwegnahmen, die vorausgehenden Entwürfe" eingeschaltet werden. Vielmehr nimmt sie diese Differenzen selbst zum Gegenstand und behandelt sie in ihrer Systematizität als *Transformationen*. Das heißt: Sie nimmt „zum Gegenstand ihrer Beschreibung, was man gewöhnlich für ein Hindernis hält: ihr Vorhaben ist nicht, die Unterschiede zu überwinden, sondern sie zu analysieren, zu sagen, worin sie genau bestehen, und sie zu *unterscheiden*."[134]

---

128 Siehe *ibid.*: 198-200.
129 Siehe „Das Originale und das Regelmäßige", Kapitel IV.2, *ibid.*: 201-212.
130 *Ibid.*: 218.
131 Siehe „Die Widersprüche", Kapitel IV.3, *ibid.*: 213-223.
132 *Ibid.*: 229.
133 Siehe „Die Vergleichstatsachen", Kapitel IV.4, *ibid.*: 224-235.
134 *Ibid.*: 243.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(f) Schließlich ist die Archäologie keine (ideengeschichtliche) Geschichte der *Wissenschaften*. Das ließe sich allein deshalb nicht behaupten, weil die Kategorie diskursiver Gattungen wie Wissenschaft gleich im ersten Kapitel suspendiert worden ist.[135] Sie ist vielmehr eine Geschichte des *Wissens*, das seinen Ausgangspunkt nicht in einer Rationalität und ihrem Fortschritt hat, sondern in Diskursen; und das sich zwischen den Schwellen der *Positivität*, der *Epistemologisierung*, der *Wissenschaftlichkeit* und der *Formalisierung* aufteilt.[136]

Insgesamt also führt die *Archäologie des Wissens* eine breite Palette einzelner archäologischer Problematisierungsmomente zusammen und entwirft damit so etwas wie ein Gesamtbild des Problematisierungsverhältnisses zwischen dem Diskurs der Ideengeschichte und demjenigen der Archäologie.

55.2 Der Raum der diskursiven Formation

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass es in Foucaults *Archäologie des Wissens* zwei diskursive Gegenstandsebenen gibt: (a) Der Gegenstand der Archäologie ist ein historischer Diskurs; (b) Der Gegenstand der *Archäologie des Wissens* ist der archäologische Diskurs selbst. Dabei ist aber zu beachten, dass sowohl der archäologische Diskurs, als auch der diskursanalytischer Diskurs der *Archäologie des Wissens* der gleichen diskursontologischen Epoche angehören. Es handelt sich also bei der *Archäologie des Wissens* um einen besonderen Typ von *réécriture* innerhalb derselben Epoche.

1.
Zwischen dem Diskurs der vergleichenden Philologie beispielsweise und dem archäologischen Diskurs, der die philologischen Aussagen wiederschreibt, besteht ein Epochenbruch, der nicht nur in der ausdrücklichen Zurückweisung des Anthropologismus besteht, sondern im Auftauchen neuartiger – und im Sinne eines sprachontologischen Epochenbruchs *grundstürzender* – Unterscheidungen. Diese tauchen erstens auf der Ebene der Begriffe auf: etwa als die Unterscheidungen zwischen *Diskurs* und *Denken* einerseits und zwischen *Diskurs* und *Sprache* andererseits. Sie tauchen zweitens auch auf der Ebene des Verfahrens auf: als die Unterscheidung zwischen der „lückenhaften" Einheit der diskursiven Formation und den ideengeschichtlichen und kontinuistischen Einheiten wie Tradition, Einfluss, Geist, Mentalität usw. Drittens können die neuartigen archäologischen Unterscheidungen auf der Ebene des historischen Inhalts auftauchen: als die Unterscheidung zwischen den Wissensweisen des klassischen Zeitalters und der Epoche des Menschen in der Gestalt eines Epochenbruchs, der in der herkömmlichen ideengeschichtlichen Perspektive unsichtbar bleibt. Alle diese

135 *Ibid.*: 35.
136 Siehe „Wissenschaft und Wissen", Kap. IV.6, *ibid.*: 253-279.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unterscheidungen laufen auf die Selbstunterscheidung der Archäologie gegenüber der anthropologistischen Wissensweise hinaus. Indem diese Unterscheidungen im Rahmen der diskursgeschichtlichen Unternehmung der Archäologie aufgefächert werden, vollzieht sich der Epochenbruch zwischen der Archäologie und dem Anthropologismus.

Demgegenüber besteht zwischen dem Diskurs der *Archäologie des Wissens* und dem darin analysierten archäologischen Diskurs kein Epochenbruch, so dass zwischen ihnen das Verhältnis einer innerepochalen *réécriture* gegeben ist. Das heißt aber, dass sowohl der gegenständliche Diskurs der Archäologie als auch der diskursanalytische Diskurs der *Archäologie des Wissens* vom selben Begriff eines Diskurses ausgehen, der einerseits nicht mehr, wie in der Epoche des Menschen, in vier unvereinbare Seinsweisen der Sprache zerstreut ist, sondern als ein Raum neuartiger Praktiken an der Grenze zwischen der transzendentalen Fundamentalität des Denkens und der linguistischen Positivität der Sprache auftaucht. Andererseits aber ist der archäologische Diskurs auch gegenüber dem klassischen Diskurs abzusetzen. Denn der Diskurs im archäologischen Verständnis ist nicht von der Figur der Repräsentation abhängig, vielmehr entfaltet er sich als ein fiktionales System der Wissensproduktion. Er funktioniert nicht als die Doppelung und Analyse der Repräsentation einer ontologisch vorgegebenen Welt, sondern als Produktion von geregelten Streuungen von Gegenständen, Sprechweisen und Positionen, von denen aus gesprochen wird, Begriffen und Themen/Strategien des Wissens.[137] In einem Wort: Der archäologische Diskurs ist ein System der Praktiken der *Produktion* von Wissenselementen.

Dieser Diskursbegriff tritt also auf zwei unterschiedlichen Gegenstandsebenen in Erscheinung. Es handelt sich einerseits um den Diskurs, den die Archäologie analysiert, unter dessen Einheit sie also die historischen Aussagen eines vergangenen Wissenssystems organisiert, um gerade dadurch festzustellen, dass sich in diesen Aussagen ein anderer, ihm selbst *heterogener* Diskursbegriff ausgesprochen findet. So legt gerade der Einsatz des archäologischen Diskurses, und damit natürlich auch des von ihm vorausgesetzten Diskursbegriffs, die davon wesentlich unterschiedenen Diskursbegriffe der Renaissance (Diskurs als Buch

137 Diesen Unterschied zwischen dem klassischen Diskurs und dem in der *Archäologie des Wissens* konzipierten Diskurs behandelt Bernhard Waldenfels nicht als Effekt der generellen Homonymisierung der Termini, die mit einer archäologisch-genealogischen Perspektive einhergeht, sondern als Bespiel einer „wilden" und durchaus problematischen Vervielfältigung des Diskursbegriffs bei Foucault: „In seiner Analyse zur *Ordnung der Dinge* verwendet er ‚Diskurs' zunächst noch in recht speziellem Sinne zur Kennzeichnung der klassischen Episteme… […] doch bei dieser speziellen Kennzeichnung des Diskurses als einer Wissensform unter anderen bleibt es nicht. In der *Archäologie des Wissens* nimmt der Diskurs terminologische Gestalt, genauer: terminologische Gestalten an. Nach einer anfänglichen – wie Foucault selber sagt – ‚wilden' Verwendung des Wortes […] gewinnt dessen ‚schwimmende Bedeutung' eine gewisse Festigkeit, indem sie sich vervielfältigt." [Waldenfels (1988): 284-285.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Welt) und der Klassik (Diskurs als Buch der Erkenntnis) frei. Unter dem Einsatz ihres eigenen Diskursbegriffs deckt also die Archäologie die *tiefe und irreduzible Homonymie des Diskursbegriffs selbst* auf.

Andererseits aber ist der archäologische Diskursbegriff genau derjenige, unter dessen Einheit die *Archäologie des Wissens* die verstreuten Aussagen der bereits geleisteten Archäologien – etwa der modernen psychologisch-psychiatrischen, klinischen, politisch-ökonomischen, biologischen, philologischen Diskurse – organisiert. In *Archäologie des Wissens* wird also genau dieser *archäologische* Diskurs in seiner allgemeinen Beschaffenheit auseinandergelegt. Das geschieht, indem er als ein spezifischer diskursiver Raum – unter Absetzung gegenüber dem ideengeschichtlichen Diskurs, der abwechselnd als *Formalisierung* oder *Interpretation* auftreten kann – freigelegt wird.

Zusammengefasst heißt das also: (1) Die Räume der historischen Diskurse, die von der Archäologie jeweils isoliert werden, sind Räume diskursiver Formation. (2) Der Raum des archäologischen Diskurses selbst, der von der *Archäologie des Wissens* analysiert wird, ist ebenfalls ein Raum der diskursiven Formation.

2.

Der Raum der diskursiven Formation ist ein heterotoper Raum aus vier unterschiedlichen Streuräumen, die mit einander kohärieren. ‚Innerhalb' dieser Streuräume herrscht die Diskontinuität. Sie meldet sich als die Unvereinbarkeit der Streuelemente, die nicht auf Grund einer gemeinsamen Essenz – des Inhalts oder der Form – zur selben Formation gehören, sondern vermittels der gemeinsamen Bedingung ihres Auftauchens, die folglich auch als Prinzip ihrer Verteilung funktioniert. Die Diskontinuität herrscht aber auch ‚außerhalb' dieser Streuräume in Gestalt der Unvereinbarkeit und Unvermischbarkeit dieser Räume, die vier distinkte Dimensionen der diskursiven Formation abgeben. Ob also die Elemente dieser Streuräume *Gegenstände* oder *Äußerungsmodalitäten* des Diskurses sind; ob sie als die Organisationsformen des Aussagefeldes in den Blick treten, die das Auftauchen und Zirkulieren der *Begriffe* bedingen; oder als unterschiedliche und eventuell sogar unvereinbare Kombinationen dieser drei Elemente – der *Gegenstände*, der *Äußerungsmodalitäten*, der *Begriffe* – zu *Themen* und diskursiven *Strategien*: Immer handelt es sich um historisch *tatsächlich aufgetauchte* Elemente und um die Bedingungen ihres Auftauchens. In ihrer Gesamtheit ergeben diese historisch auftauchten Elemente die Kohärenz des von der Archäologie analysierten *Wissens*.[138]

138 Das Wissen, das mit dem Einsatz des archäologischen Diskurses analysiert wird, konzipiert Foucault folgendermaßen: „Positivitäten zu analysieren, heißt zu zeigen, nach welchen Regeln eine diskursive Praxis Gegenstandsgruppen, Äußerungsmengen, Begriffsbündel und Serien theoretischer Wahlmöglichkeiten bilden kann. Die so gebildeten Elemente konstituieren keine Wissenschaft mit einer Struktur definierter Idealität; ihr System von Beziehungen ist gewiß weniger ge-

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Bedingungen des Auftauchens dieser Wissenselemente sind *Formationspraktiken*, die vierfach einzuteilen sind, als: (1) die „Art [eines Diskurses], seine – übrigens breit gestreuten – Gegenstände zu *gestalten*“[139] – in *Wahnsinn und Gesellschaft* geht es beispielsweise hauptsächlich um eine solche Formation der Objekte des psychiatrischen Diskurses[140]; (2) die Art eines Diskurses, die unterschiedlichen Positionen dessen, der „einen Diskurs hält“[141], aufeinander zu *beziehen*, ohne dabei ihren Unterschied zu reduzieren – in *Geburt der Klinik* geht es hauptsächlich um die Äußerungsformen und Subjektpositionen des ärztlichen Diskurses[142]; (3) die Art eines Diskurses, das vorbegriffliche Feld zu *organisieren*, das die „anonyme Verstreuung [der Begriffe] durch Texte, Bücher und Werke“[143] hindurch bedingt – in *Ordnung der Dinge* geht es beispielsweise hauptsächlich um „die Begriffsraster und Formationsregeln“[144], die in den Diskursen der Allgemeinen Grammatik, der Naturgeschichte und der Analyse der Reichtümer vorkommen[145]; (4) die Art eines Diskurses, die Vielheit der tatsächlich aufgetauchten Themen oder Theorien, die von Gegenständen, Äußerungsmodalitäten und Begriffen des gleichen Formationssystems konstituiert wurden, zu *regulieren* und *zu limitieren*. Die Formationspraktiken sind also Handlungen der *Gestaltung* der Gegenstände, der *In-Beziehung-Setzung* der Subjektpositionen, der *Organisierung* eines Aussagefeldes, der strategischen *Regulierung* und *Limitierung* der Kombinationen der Wissenselemente zu koexistierenden, alternativen, und inkompatiblen Themen oder Theorien. Insgesamt geht es bei einer diskursiven Formation um einen heterotopen Raum der Wissenselemente und um das System der (fiktionalen) Praktiken ihrer diskursiven Produktion.

Diese vierfache Dimensionierung des formationellen Raumes entspricht der Vierdimensionalität der *Aussage* als Bedingung der Existenz tatsächlich aufgetauchter Zeichenfolgen. So erscheint die Aussage als eine Heterotopie aus vier Regelräumen, die jede historisch-reale Zeichenfolge umstellen und bedingen,

---

nau; es sind aber auch keine nebeneinander angehäuften, aus Erfahrungen, Überlieferungen oder heterogenen Entdeckungen stammenden und nur durch die Identität des sie besitzenden Subjekts verbundene Erkenntnisse. Sie sind das, wovon ausgehend kohärente (oder nicht kohärente) Propositionen gebaut, mehr oder weniger genaue Beschreibungen entwickelt, Verifizierungen vollzogen und Theorien entfaltet werden. Sie bilden die *Vorform* dessen, was als eine Erkenntnis oder eine Illusion […] sich enthüllen und funktionieren wird. […] Diese Menge von einer diskursiven Praxis regelmäßig gebildeten und für die Konstitution einer Wissenschaft unerläßlichen Elemente, obwohl sie nicht notwendig dazu bestimmt sind, sie zu veranlassen, kann man *Wissen* nennen.“ [AW: 258-259. (Hervorh. v. Verf.)]

139 *Ibid.*: 67. (Hervorh. v. Verf.)
140 *Ibid.*: 95.
141 *Ibid.*: 82.
142 *Ibid.*: 95.
143 *Ibid.*: 89.
144 *Ibid.*: 95.
145 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

damit diese stattfinden kann; und die die Zeichenfolgen zu Instrumenten historisch-realer Praktiken der Wissenserzeugung formen. Diese Regelräume sind: (1) das Feld und die Bedingung des Auftauchens und der Ausdifferenzierung der Objekte, die von den Zeichen bezeichnet werden können; (2) die Variationsbreite der leeren Plätze, die von sprechenden Individuen eingenommen werden müssen, damit sie zu Subjekten der Formulierungen werden können, die unter Einsatz der besagten Zeichen stattfinden; (3) das Feld der Aussagefolgen und -mengen, deren Element die zu analysierende Aussage und die von ihr bedingte Zeichenfolge sind; (4) das Feld der Anwendung und strategischen Aneignung, in dem eine Aussage im Modus der Widerholung als identisch erscheinen kann; die also mit einer Materialität und einem Gewicht ausgestattet ist, die dazu führen, dass sie zirkulieren kann und sich modifizieren, integrieren und übertragen lässt. In diesen Feldern, die die historisch tatsächlich aufgetauchten Zeichen begleiten und durchdringen, sind die gleichen Regeln zu erkennen, die das historische Auftauchen der Wissenselemente einer diskursiven Formation in ihrer Existenz bedingen. Damit wird der Diskurs archäologisch definierbar als *eine Gesamtheit aus Aussagen, die derselben diskursiven Formation angehören*.[146]

3.

Insofern die *Archäologie des Wissens* eine Diskursanalyse ist, ist ihr Objekt der archäologische Diskurs selbst. Welche Beschaffenheit hat aber die diskursive Formation dieses archäologischen Diskurses selbst?

Erstens ist festzustellen, dass die *Gegenstände* des archäologischen Diskurses ihrerseits Diskurse sind, verstanden als historischen Gesamtheiten tatsächlich vorgekommener Aussagen. Zur diskursiven Formation des archäologischen Diskurses gehören damit als Gegenstände: die Verteilung historisch vorgekommener Diskurse und das Prinzip ihres Auftauchens und ihrer Streuung. Was ist dieses Prinzip, welche archäologische Praxis macht es möglich, dass diese historischen Diskurse in der diskontinuierlichen Verteilung ihres historischen Vorkommens sichtbar werden? Dass die Diskurse und ihre historischen Verteilungen vor dem Blick der Archäologie auftauchen können, dass sie jeweils von Diskontinuitäten umgeben sind – wozu auch Epochenbrüche gehören –, die sie von anderen Diskursen abgrenzen, liegt an der zeichen- und sprachontologischen Orientierung der archäologischen Historiographie. Diese Perspektive zeichnet sich in ihrer Suche nach Formationsregeln ab, die Regeln des Auftauchens und der Seinsweise nicht nur der Elemente des Wissens sind, sondern auch der historisch vorgekommenen Formulierungen. Die Formationsregeln artikulieren die spezifische Sagbarkeit der *gesagten Dinge* im Rahmen ihrer formationellen Zugehörigkeit. Das heißt: Die diskursive Formation ist das Prinzip der Verteilung der Gegenstände des archäologischen Diskurses, die ihrerseits historische Diskurse sind. Die diskursive Formation stellt damit ein nichtanthropologistisches Kriterium für

146 *Ibid.*: 156.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die jeweilige Einheit dieser Diskurse dar, sie ist die Bedingung dafür, dass diese historischen Diskurse *als solche* überhaupt erst sichtbar werden können, dass sie sich aus der Masse aller *gesagten Dinge* herausgliedern und zur diskontinuierlichen Serie ihrer historischen Abfolge organisieren können. Das Prinzip der Verteilung der Diskurse als der Gegenstände des archäologischen Diskurses ist, „daß man aufhört, die Konstruktionsgesetze des Diskurses […] oder die Situation des sprechenden Subjekts […] als Einheitsprinzip zu nehmen; daß man den Diskurs nicht mehr auf den ursprünglichen Boden einer Erfahrung, noch auf die Apriori-Instanz einer Kenntnis bezieht; sondern *daß man ihn in sich selbst nach seinen Formationsregeln befragt*."[147]

Zweitens ist festzustellen, dass der archäologische Diskurs immer von einem einzigen, konstanten Ort aus formuliert wird, der aber auch als ein „Nicht-Ort" gekennzeichnet werden kann. Dieser Ort, diese *Subjektposition*, die eingenommen werden muss, um den archäologischen Diskurs zu halten, ist das, was Foucault wiederholt als den „weißen Raum" beschwört: diesen „weißen, indifferenten Raum ohne Innerlichkeit und Verheißung"[148], der an die Stelle des Subjekts tritt, diesen „weißen Raum […], von dem aus ich spreche und der langsam Form in einem Diskurs annimmt, den ich als noch so schwach und unbestimmt empfinde."[149] Dass dieser weiße Raum eingenommen werden muss, um den archäologischen Diskurs halten zu können, sichert die *Neutralität* der archäologischen Historiographie. Diese spezifisch archäologische Neutralität erlaubt es, vergangene Wissensweisen ohne projektive Überlagerungen aus der Gegenwart der Geschichtsschreibung selbst zu beschreiben. Damit macht sie die archäologische Geschichtsschreibung zu einer *Geschichte der Gegenwart*, das heißt: einem nichtprojektiven Einsatz vergangenen Wissens zur systematischen Transformation ihrer eigenen diskursiven Gegenwart. Im Verhältnis zum archäologischen Diskurs aber hat dieser weiße Raum nicht die Position eines transzendentalen Vorhofs aus Bedingungen. Vielmehr durchdringt er den Diskurs selbst, denn er ist zugleich der Raum, in dem der Diskurs selbst auftaucht, der ontologische Raum, der als Matrix diskursiver Ereignisse dient. Er ist zugleich der Raum, „von dem aus ich spreche"[150] und der Raum, „der langsam Form in einem Diskurs annimmt"[151] Der Ort also, von dem aus der archäologische Diskurs gehalten werden kann, ist der Raum, in dem dieser Diskurs selbst zustande kommen kann. Wir haben im Kapitel 13 der vorliegenden Arbeit die rudimentäre Form dieses Raumes in den sprachphilosophischen Erörterungen des jungen Nietzsche kennen gelernt.

Drittens ist festzustellen, dass sich die archäologischen Aussagen nur erst vermittels ihrer Bezugnahme auf das gesamte *Aussagefeld* des historischen

147 *Ibid.*: 115. (Hervorh. v. Verf.)
148 *Ibid.*: 60.
149 *Ibid.*: 30.
150 *Ibid.*
151 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Archivs konstituieren können, dessen Beschreibung die Archäologie zu leisten hat. Zu diesem Aussagefeld, aus dem das gesamte begriffliche Arsenal der Archäologie hervorgeht, gehören *im Allgemeinen* die Aussagen der historischen Diskurse, die nacheinander auf der Achse der Geschichte auftauchen, unterbrochen von den Epochenbrüchen. Aus diesen Diskursen geht die der Archäologie eigene Diskursivität am Leitfaden einer Geschichte der Transformationen hervor. Zum Aussagefeld der Archäologie gehören *im Besonderen* die Aussagen des ideenhistorischen Diskurses. Diesen Diskurs hat der archäologische Diskurs zu problematisieren und sich von ihm abzusetzen.

Viertens ist festzustellen, dass diese drei Dimensionen des archäologischen Diskurses selbst – die Streuung seiner Gegenstände in Gestalt einer (diskontinuierlichen) Serie historischer Diskurse; der ontologische Raum der Sprache, von dem aus er gehalten wird und in dem er sich formieren kann; das Aussagefeld des Archivs – sich zu unterschiedlichen *Themen und Strategien* verbinden können. So kann *erstens* sich die archäologische Analyse als eine „Archäologie des Anderen" einsetzen, was in *Wahnsinn und Gesellschaft* stattfindet. Oder sie kann als eine „Archäologie des Selben" einsetzen, was in *Ordnung der Dinge* geboten wird. Damit werden, unter Einsatz der drei genannten und zur gleichen Formation gehörenden Streuungen von Wissenselementen, unterschiedliche Strategien der kritischen Auseinanderlegung der historischen Erscheinungsweisen der Vernunft verfolgt. Zu diesen Themen und Strategien zählen *zweitens* auch, was Foucault am Ende des vierten Teils der *Archäologie des Wissens*, an möglichen weiteren Archäologien auflistet: die Archäologien der Sexualität, der Malerei, des politischen Wissens. Diese gelten zum einen als mögliche Strategien der Abkehr von den bisherigen Operationen der Isolierung von Epistemen im Durchgang durch die Wissenschaften; und zum anderen als Strategien, das Wissen in „einer anderen Richtung [zu] befragen und es in einem anderen Bündel von Beziehungen [zu] beschreiben."[152] *Drittens* sind am Einsatz des archäologischen Diskurses unterschiedliche Strategien der Problematisierung des Anthropologismus auszumachen. So erscheint die Archäologie als ein Unterfangen, „durch das die Methoden, die Grenzen, die der Ideengeschichte eigenen Themen in Frage gestellt werden und versucht wird, darin die letzten anthropologischen Zwänge aufzulösen."[153] Dieses Infragestellen des Anthropologismus kann einerseits die Form einer strategischen „Neutralität" haben, eines *ne-uter* („nicht einer von beiden") oder „Weder-Noch" in Bezug auf die anthropologistischen Doppel.[154] Es handelt sich um eine Argumentationsfigur, die konstitutiv ist für die Definition des Standortes der Archäologie; die sich durch alle entsprechenden Ausführungen in *Archäologie des Wissens* hindurch zieht; und der es nicht darum geht, zu zeigen, dass „jedermann sich rechts und links geirrt hat"[155], sondern um die Freilegung

152 *Ibid.*: 178.
153 *Ibid.*: 27.
154 Siehe weiter unten.
155 *Ibid.*: 30.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des „weißen Raumes“[156], von dem aus gesprochen wird, der aber zugleich als der ontologische Raum dient, in dem der archäologische Diskurs selbst auftauchen kann. Das Infragestellen des Anthropologismus kann aber andererseits auch die Strategie der nichtpositiven Affirmation der Abwesenheit des Anthropologismus, das heißt, des genannten weißen Raumes verfolgen. Erst im Rahmen dieser nichtpositiven Affirmation können im Außen des weißen Raumes die Konturen der diskursiven Formation in Erscheinung treten, worin, wie noch auszuführen ist[157], die Sprache, im Ausgang von ihrer anthropologistischen Zerstreuung, sich erneut zu sammeln vermag.

55.3 Diskursive Formation und Epochenbruch

Das dritte operative Moment der *réécriture* wurde im Abschnitt 54.2 dieses Kapitels als die Offenbarung einer wesentlichen Verbindung zwischen einem Diskurs und einem Epochenbruch ausgewiesen. Damit stellt sich die Frage, ob bei der Diskursanalyse in *Archäologie des Wissens* eine solche Verbindung auszumachen ist. Der diskursive Raum des archäologischen Diskurses, der den Gegenstand dieser Diskursanalyse abgibt und im Rahmen ihrer *réécriture* in Erscheinung treten soll, ist der Raum der *diskursiven Formation*. Der Epochenbruch, der in einer wesentlichen Verbindung zum Raum der diskursiven Formation stehen soll, ist, wie im Abschnitt 55.1 dargestellt wurde, der Bruch mit dem Anthropologismus in Gestalt einer anhaltenden Distanzierung und Problematisierung. Die Frage nach dem dritten operativen Moment der *réécriture* in *Archäologie des Wissens* verwandelt sich also in eine andere: Welches Verhältnis besteht zwischen dem Raum der diskursiven Formation und dem Bruch mit dem Anthropologismus?

Zur Beantwortung dieser Frage ist auf die bereits erwähnte Distanzierungsfigur des „Weder-Noch“ hinzuweisen. Damit benennt Foucault eine wichtige Vorsichtsmaßnahme, die getroffen werden muss, wenn es darum geht, das archäologische Unterfangen näher zu kennzeichnen und dessen Maße zu bestimmen. Diese Vorsichtsmaßnahme besteht in der Weigerung, sich mit den Formen der Diskursivitäten identifizieren zu lassen, die zur Gegenwart bzw. zur unmittelbaren Vergangenheit des archäologischen Diskurses selbst gehören. Aus dieser Weigerung ergeben sich zum einen der Bruch mit diesen im Wesentlichen anthropologistischen Diskursivitäten und zum anderen das Auftauchen des neuartigen Raumes des archäologischen Diskurses. In diesem Sinne muss der diskursanalytische Text in *Archäologie des Wissens* in jedem Augenblick seine Identität von sich weisen, „nicht ohne vorher zu sagen: ich bin weder dies noch das. Zumeist ist das keine Kritik, keine Art zu sagen, daß jedermann sich rechts und links geirrt hat. Es ist die Definition eines besonderen Standortes durch die Äußerlichkeiten sei-

156 *Ibid.*

157 Siehe den letzten Abschnitt dieses Kapitels.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ner Nachbarschaften.“[158] Statt also „die anderen zum Schweigen zu bringen durch die Vorgabe der Nichtigkeit ihrer Worte “[159], geht es darum, die Technik des „Weder-Noch“ einzusetzen und einen *Raum* zu definieren.

Die Frage nach der Verbindung zwischen dem Raum des archäologischen Diskurses und dem dafür konstitutiven Epochenbruch wird also von Foucault selbst beantwortet, indem er, unter dem Einsatz der Figur des „Weder-Noch“, die vier Dimensionen der diskursiven Formation ausarbeitet und sie gegen mögliche anthropologistische Verwechselungen zu schützen sucht: „Ebenso wie man die Formation der Gegenstände *weder* auf die Wörter *noch* auf die Sachen, die der Äußerungen *weder* auf die reine Form der Erkenntnis, *noch* auf das psychologische Subjekt, die der Begriffe *weder* auf die Struktur der Idealität *noch* auf die Abfolge der Ideen beziehen durfte, darf man die Formation der theoretischen Auswahl nicht auf ein fundamentales *Vorhaben*, noch auf das sekundäre Spiel der *Meinungen* beziehen.“[160]

Jede dieser Weder-Noch-Verbindungen negiert sowohl ein Fundamentales als auch ein Positives. So gehören die Wörter der Ebene eines diskursiv Fundamentalen an, die Dinge dagegen der Ebene des Positiven. Die Formation der Gegenstände jedoch ist weder auf eine solche diskursive Fundamentalität noch auf das Positive der Dinge zu beziehen. Das gleiche Spiel zwischen einem Fundamentalen und einem Positiven entfaltet sich auch zwischen der Fundamentalität der reinen Erkenntnis und dem positiven psychologischen Subjekt; zwischen der fundamentalen Ebene der ideellen Struktur und der positiven Ebene der historisch vorgekommenen Ideen; zwischen der Ebene eines fundamentalen Vorhabens und der positiven Ebene der Meinungen. Die formationelle Streuung ist jeweils weder der einen noch der anderen Ebene zuzuordnen. Mit der Problematisierung des Anthropologismus in Gestalt dieses „Weder-Noch“ der anthropologistischen Doppelung vollzieht sich ein Epochenbruch. Nur die Zurückweisung der Doppel des Menschen vermag den Raum zwischen den Doppeln freizusetzen, in dem die diskursive Formation ihren Ort findet. Ebenso ließe sich aber sagen, dass der Epochenbruch stattfindet, indem sich der Raum der diskursiven Formation zwischen die Doppel des Menschen schiebt und damit der anthropologistischen Wissensweise ihre positiv-fundamentale Grundlage entzieht. In diesem untrennbaren Zusammenhang zwischen dem Einsatz der diskursiven Formation als diskursanalytischer Kategorie und dem Einsatz des „Weder-Noch“ zur Unterscheidung der Ebenen der formationellen Streuungen erscheint die konstitutive Rolle des Epochenbruchs für den diskursiven Raum des archäologischen Diskurses selbst.

158 *Ibid.*: 29-30.
159 AW: 30/AS: 27 (m).
160 AW: 103. (Hervorh. der Ausdrücke *weder* und *noch* v. Verf.)

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

55.4 Die Stimme des Autors

Konstitutiv für den Raum der diskursiven Formation, der auch der Raum des archäologischen Diskurses selbst ist, ist nicht nur der Vorgang der Problematisierung der Ideengeschichte oder der damit zusammenhängende Bruch mit dem anthropologistische Wissen, sondern auch die Reduktion der Stimme des Autors des archäologischen Diskurses, womit der Blick der Diskursanalyse auf die Ebene des Diskurses selbst gelenkt wird. Das führt dazu, dass die Streuung der gesagten Dinge nicht länger unter Bezugnahme auf einen archimedischen Punkt außerhalb des Diskurses – sei dies der Ort einer transzendentalen oder einer psychologischen Subjektivität – reduziert werden kann. Vielmehr werden damit erst die Differenzen zwischen den gesagten Dingen sichtbar, sowie, als ihr Gesamtzusammenhang, der Raum der diskursiven Formation.

Die Reduktion der Autorenstimme, womit erst der Raum der diskursiven Formation in Erscheinung treten kann, ist an Foucaults eigener ausdrücklichen Weigerung auszumachen, sich selbst als Autor seines Diskurses auszuweisen und die Position, von der aus er spricht, zu fixieren. So heißt es an der bekannten Stellen am Ende der Einleitung: „Mehr als einer schreibt wahrscheinlich wie ich und hat schließlich kein Gesicht mehr. Man frage mich nicht, wer ich bin, und man sage mir nicht, ich solle der gleiche bleiben: das ist eine Moral des Personenstandes; sie beherrscht unsere Papiere. Sie soll uns frei lassen, wenn es darum handelt, zu schreiben.“[161] Ebenfalls wird in dem fiktiven Gespräch am Ende des Buches die Reduktion der Stimme des Autors in der Form einer Frage angesprochen: „Ich müsste annehmen, daß in meinem Diskurs nichts mein Überleben sichert? Und daß ich beim Sprechen nicht meinen Tod banne, sondern daß ich ihn herstelle; oder vielmehr, daß ich jede Innerlichkeit in diesem Außen beseitige, das für mein Leben so indifferent und so *neutral* ist, daß es zwischen meinem Tod und meinem Leben keinen Unterschied lässt?“[162] An der Stelle des Autors bleibt nur noch der „weiße […] Raum“[163] von dem aus gesprochen wird und werden muss, solange der spezifisch archäologische Problematisierungsrahmen gewahrt bleibt.

Auf der Ebene der diskursiven Formation, die den Raum des archäologischen Diskurses selbst darstellt, ergibt sich die Reduktion der Stimme des Autors aus der Ersetzung der herkömmlichen, essentialistischen Autorinstanz durch einen diskontinuierlichen Raum möglicher Autorpositionen. Damit kommt dem Autor weder eine Essenz noch ein Ort außerhalb des Diskurses zu. An dessen Stelle tritt eine Vielzahl von Positionen auf der Ebene des Diskurses selbst, die von einem beliebigen und nicht näher gekennzeichneten Individuum eingenommen werden

161 *Ibid.*: 30.
162 *Ibid.*: 300.
163 *Ibid.*: 30.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

müssen, wenn es unter Einsatz der Begriffe und Themen/Strategien einer diskursiven Formation über die Gegenstände derselben Formation sprechen will; wenn es aber auch unter Einsatz von bestimmten Zeichenfolgen bestimmte Aussagen, die zu der diskursiven Formationen gehören, formulieren will.

55.5 Distanzierung und Kritik

In wie weit beinhaltet die Diskursanalyse, die sich in *Archäologie des Wissens* entfaltet, die drei für die *réécriture* charakteristischen Operationen der Distanznahme, die am Ende des Abschnitts 54.2 der vorliegenden Arbeit aufgelistet wurden?

1.
Die *Archäologie des Wissens* offenbart schrittweise die diskursive Regelmäßigkeit des archäologischen Diskurses. Das tut sie anhand der nichtpositiven Affirmation der Diskontinuität als Objekt einer archäologischen Historiographie (Teil I, Einleitung); der Suspension der vertrauten ideengeschichtlichen Einheiten des Diskurses (Teil II, Abschnitt 1); der Erörterung der Kategorien der diskursiven Formation (Teil II, Abschnitte 2-6) und der Aussagefunktion (Teil II, Abschnitt 2); der Absetzung der archäologischen Beschreibung gegenüber der ideengeschichtlichen (Teil IV).

Somit offenbart die *Archäologie des Wissens erstens* die Kategorie der diskursiven Formation als Prinzip der Verteilung der Gegenstände des archäologischen Diskurses[164]: der von ihm analysierten historischen Diskurse. Denn diese gegenständlich gewordenen historischen Diskurse werden keineswegs von der archäologische Diskursanalyse etwa auf einen gemeinsamen teleologischen Nenner reduziert, vielmehr treten sie als eine von Epochenbrüchen durchbrochene historisch-chronologische Serie in Erscheinung. Das kann aber nur im Raum des archäologischen Diskurses selbst geschehen, den wir als den ontologischen Raum der Sprache erkannt haben, und in dem sich – wie wir noch zu überprüfen haben – die anthropologistisch zerstreuten Seinsweisen der Sprache erneut sammeln soll. *Zweitens* also legt die *Archäologie des Wissens* diesen ontologischen Raum frei, als den Ort dessen, der den archäologischen Diskurs hält, aber auch als den Ort dieses Diskurses selbst. *Drittens* legt sie die Aussagefelder der historischen Diskurse frei, sowie der ihr zeitgenössischen Ideengeschichte als Voraussetzungen für das Auftauchen der archäologischen Begrifflichkeit. *Viertens* zählt die *Archäologie des Wissens* unterschiedliche archäologische Themen und Strategien auf: (1) etwa die Archäologien des Selben (*Ordnung der Dinge*) und des

164 Dass sich auch der spätere Begriff des Dispositivs als „real-historische […] Kategorie“ kennzeichnen lässt, ist von Christoph Hubig überprüft und festgestellt worden: „Der Charakter von ‚Dispositiv‘ als real-historischer Kategorie im allgemeinen und konkreten Regeln der Synthesis in spezifischer Ausprägung erscheint mir erwiesen […]“ [Hubig (2000): 47.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anderen (*Wahnsinn und Gesellschaft*); oder (2) die möglichen Archäologien des sexuellen, künstlerischen, politischen Wissens, das sich jeweils unterhalb der Wissenschaften und ihrer Epistemen befindet; oder (3) die archäologischen Strategien der Negierung der Doppel des Menschen oder der positiven Beschreibung des Raumes der diskursiven Formation.

Es ist der Einsatz der *réécriture* in *Archäologie des Wissens*, der diese Regelmäßigkeiten des archäologischen Diskurses auftauchen lässt, im Unterschied etwa zu den „blinde[n] Versuche[n]“[165] der Geschichte des Wahnsinns, der Archäologie des ärztlichen Blicks, der Archäologie der Humanwissenschaften, die alle im Laufe ihrer geschichtsschreibenden Auseinandersetzungen sowie ihrer *réécriture* in *Archäologie des Wissens* sich zwar allmählich erhellten, aber „nicht nur, weil sie nach und nach ihre Methode präzisierten, sondern weil sie in dieser Auseinandersetzung über den Humanismus und die Anthropologie den Punkt ihrer [eigenen] historischen Möglichkeit entdeckten.“[166] Die diskursive Regelmäßigkeit des archäologischen Diskurses offenbart sich im Ausgang von seiner Auseinandersetzung mit dem Anthropologismus und seiner Selbstabgrenzung gegenüber der Ideengeschichte und gelangt zu voller Deutlichkeit mittels der *réécriture* in *Archäologie des Wissens*. Erst vermittels dieser *réécriture* erscheint der archäologische Diskurs als ein regelhaftes Geschehen und, als solche, in ihrer Distanz gegenüber den eben genannten „blinden Versuchen“.

2.

Zwischen den diskursiven Umfeldern des archäologischen Diskurses und des diskursanalytischen Diskurses in *Archäologie des Wissens* besteht keine Distanz, da es sich, wie bereits erwähnt, um eine *réécriture* innerhalb derselbe diskursontologischen Epoche handelt.

3.

Am Ende der Einleitung kündigt Foucault an, in *Archäologie des Wissens* geht es nicht nur um die bloße „Wiederaufnahme und genaue Beschreibung dessen, was man in der *Histoire de la folie*, der *Naissance de la clinique* oder in *Les mots et les choses* lesen kann; in verschiedenen Punkten unterscheidet es sich davon.“[167] Diese Unterscheidung, die die Gestalt von „Korrekturen und inneren Kritiken“[168] annimmt, beinhaltet eine Distanznahme der *réécriture* gegenüber einer anthropologistischen Interpretation des archäologischen Diskurses.

So scheint im Licht der *réécriture* die Diskursanalyse in *Wahnsinn und Gesellschaft* im Banne der Subjektphilosophie zu stehen: „Auf allgemeine Art räumte die *Histoire de la folie* einen viel zu beträchtlichen und übrigens ziemlich rätselhaften Teil dem ein, was darin als eine ‚Erfahrung‘ bezeichnet wurde, wo-

165 AW: 28.
166 *Ibid.*
167 *Ibid.*: 29.
168 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

durch das Buch zeigte, in welchem Maße man noch bereit war, ein anonymes und allgemeines Subjekt der Geschichte zuzugestehen." Ebenfalls muss die *réécriture* auf Distanz gehen gegenüber strukturalistischen Anklängen in *Geburt der Klinik*, sowie einer möglichen ideengeschichtlichen Fehldeutung der in *Ordnung der Dinge* unternommenen Analyse: In „*Les mots et les choses* […] hat das fehlen einer methodologischen Abgrenzung an Analysen in Termini kultureller Totalität glauben lassen können."[169]

Doch sind diese Kritiken, streng genommen, keine Selbstkritik im Sinne etwa der Aufgabe früherer methodologischer Positionen. Vielmehr verweisen sie auf methodologische *Missverständnisse*, nicht etwa nur von Seiten der Kritiker der Archäologie, sondern auch des Archäologen selbst im Rahmen seiner anfänglichen, „blinden" diskursanalytischen Versuche. Diese möglichen Missverständnisse und Selbstmissverständnisse verweisen alle auf die anthropologistische Disposition zurück und enthalten, gemäß der anthropologistischen Zerstreuung der Sprache, hermeneutische, strukturalistische und ideengeschichtliche Projektionen. Bei *Wahnsinn und Gesellschaft* handelt es sich um eine hermeneutische, bei *Geburt der Klinik* um eine strukturalistische, bei *Ordnung der Dinge* um eine ideengeschichtliche Projektion. Insgesamt handelt es sich bei den in *Archäologie des Wissens* vorgenommenen Präzisierungen um die Bewegung des Andersdenkens in Gestalt der Loslösung von anthropologistisch-ideengeschichtlichen Evidenzen.

Das heißt insgesamt: Die der *réécriture* der *Archäologie des Wissens* inhärenten Operationen der Distanznahme sind als eine Fortsetzung der früheren archäologischen Auseinandersetzungen mit dem Anthropologismus anzusehen. Dieser Befund steht durchaus im Einklang mit unserer prinzipiellen Einstufung der *Archäologie des Wissens* als Fortsetzung der *Ordnung der Dinge*. Diese Einstufung beinhaltet, wie wir uns erinnern, dass es nach den drei in *Ordnung der Dinge* behandelten sprachontologischen Epochen der Renaissance, der Klassik und des Anthropologismus eine vierte Epoche gibt, die genau diejenige des archäologischen Diskurses ist und die in der konkreten Gestalt des archäologischen Diskurses selbst zum Gegenstand der Diskursanalyse in *Archäologie des Wissens* wird.

169 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

56. Die Sammlung der Sprache im Raum der Formation

56.1 Archäologie als Geschichte diskursiver Räume

1.

Bevor wir den Problembogen dieser Arbeit schließen, fassen wir das bisher Erörterte zusammen. Es wurde in den letzten drei Abschnitten festgestellt, dass Foucaults *Archäologie des Wissens* nicht nur eine Methodenreflexion vorlegt, sondern darüber hinaus eine Diskursanalyse des archäologischen Diskurses und damit eine Fortsetzung der in *Ordnung der Dinge* dargestellten sprachontologischen Geschichte. Im Rahmen dieser Fortsetzung, die die vierte Epoche der Geschichte der historischen Seinsweisen der Sprache artikuliert, tritt die Archäologie des Wissens als ein diskursanalytischer *Diskurs* in Erscheinung: als ein „Diskurs über Diskurse“[170], der ihre „Diskurs-Objekte“[171] anhand des Verfahrens der *réécriture* beschreibt und transformiert. Das heißt erstens, dass die archäologische *réécriture* vergangene Diskurse in ihrer diskursiven Regelmäßigkeit sichtbar zu machen vermag. Das heißt zweitens, dass gerade diese Beschreibung oder Sichtbarmachung der diskursiven Regelmäßigkeiten vergangener Diskurse eine zweifache Transformation leistet: (1) eine Transformation des vergangenen gegenständlichen Diskurses anhand seiner historiographischen Präsentation in Gestalt einer diskursiven Formation und seiner Einbettung in ein neues diskursives Umfeld; (2) eine Transformation des historiographischen Diskurses selbst von einem ideengeschichtlichen in einen archäologischen. Dies geschieht im Rahmen einer *Geschichte der Gegenwart* und einer historiographischen Kunst des *Andersdenkens*. Denn allein eine *archäologische* Aufnahme vergangener Aussagen kann als Problematisierung anderer bestehender (ideengeschichtlicher) Lektürearten funktionieren, so dass die archäologische Diskursanalyse als eine Bewegung des Andersdenkens erscheinen muss.

Diese archäologische Diskursanalyse wird, wie gesagt, von einem spezifisch archäologischen *Diskurs* getragen, der nun im Medium ihrer *réécriture* in *Archäologie des Wissens* zur Sichtbarkeit gelangt. Der Raum der diskursiven Formation, der nicht nur der archäologischen Diskursanalyse als historiographische Kategorie dient, sondern zugleich als der Raum des archäologischen Diskurses selbst, charakterisiert die Seinsweise der Sprache in der vierten sprachontologische Epoche, die auf die drei in *Ordnung der Dinge* entworfenen Epochen folgt. Die archäologische Analyse zerlegt also die Seinsweise der Sprache, die ihr selbst zukommt, als eine mindestens vierfache Schichtung. Darin wird die Seinsweise der Sprache als Schrift der Welt (Renaissance) zuerst von der Seins-

170 *Ibid.*: 292.
171 Siehe *Ibid.*: 200/MC: 183 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weise der Sprache als Medium der Erkenntnis (Klassik) überlagert. Dann wird die klassische Medialität der Sprache von ihrer ontologisch zerstreuten Seinsweise (Epoche des Menschen) unsichtbar gemacht. Letztere wird schließlich von der im Raum der diskursiven Formation gesammelten Seinsweise der Sprache (Epoche der Archäologie) zugedeckt. Die letzte dieser Überlagerungen ist in diesem Schlussabschnitt noch näher zu überprüfen.

In der vierten der sprachontologischen Epochen, die den geschichtlichen Ort des archäologischen Diskurses selbst abgibt, tritt der ontologische Raum der Sprache in Erscheinung. Es wurde im Verlauf dieser Arbeit dargelegt, dass der ontologische Raum der Sprache an vier verschiedenen diskursiven Orten sichtbar wird. Diese Orte sind: (1) der Diskurs der diskontinuierlichen archäologischen Historiographie, (2) Foucaults Studien zur Literatur in den sechziger Jahren, (3) die sprachphilosophischen Überlegungen des jungen Nietzsche und (4) die frühkantischen Unterscheidungen der zwei Negationen und der Urteilstypen.

2.

Es wurde zunächst gezeigt, wie die Grundfigur der Ähnlichkeit, die das Wissenssystem der Renaissance regulierte, am Beginn des siebzehnten Jahrhunderts auseinanderbrach und im Vollzug der Operation der nichtpositiven Affirmation zur Wissensfigur der Repräsentation wurde, die das klassische Wissen in den 150 Jahren bis zu Kant regelte. Es wurde zudem darauf hingewiesen, dass der klassische Diskurs abhängig war von der Figur der Repräsentation und dass die Allgemeine Grammatik vermochte, die grammatikalischen Kategorien des Diskurses aus der Figur der Repräsentation zu deduzieren. Daraufhin war zu sehen, wie am Ende des achtzehnten Jahrhunderts die Evidenz der Transparenz der Repräsentation ins Wanken geriet und das Bedürfnis nach einer Kritik der Repräsentation auftauchte, was sich u. a. in der kantischen Kritik artikuliert. Aus der Trübung der Repräsentation ergab sich, dass die Sprache nicht mehr als die Doppelung der Repräsentation und als ein transparentes Medium funktionieren konnte, sondern sich zum Objekt einer neuen historischen Philologie verdichtete. Die Objekt gewordene Sprache bot zwar der neuen Philologie, als ihr wissenschaftlicher Gegenstand, die Gelegenheit zur wissenschaftlichen Beschreibung der Sprache. Doch, insofern jede wissenschaftliche Beschreibung erneut Sprache ein- und voraussetzt, wurde die neue Objektivität der Sprache zum epistemologischen Problem. Deshalb bedurfte es einer zweifachen Bearbeitung der Sprache zur Wiederherstellung der Transparenz der Repräsentation: der Formalisierung und der Interpretation von Sprache. Neben den drei Umgangsformen mit Sprache in der Epoche des Menschen – *Objektivierung*, *Formalisierung*, *Interpretation* von Sprache – tauchte eine vierte und radikal andere Seinsweise der Sprache auf: ihre *literarische Seinsweise*, in der sich die Sprache von der Repräsentation gänzlich löst und sich in der neuartigen Domäne der literarischen Moderne als ein fiktionaler Diskurs behauptet. Die sprachontologischen Folge der Trübung der Repräsentation

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sentation war also die vierfache Zerstreuung der Sprache in der Epoche des Menschen.

Diese vierfache Zerstreuung der Sprache zeigt aber nicht nur einen Verlust an – den Verlust der klassischen Einheit und der epistemologischen Tauglichkeit von Sprache im Rahmen einer universellen Ordnungswissenschaft. Einem archäologischen Blick zeigt sie zugleich – durch die Inkompatibilität der Streumomente der Sprache hindurch – einen neuartigen Raum, in dem „das große Spiel der Sprache wiederzufinden“[172] ist. Dieser Raum, der ein heterotoper Raum sein muss – das heißt, ein raumartiger Zusammenhang aus inkompatiblen Räumen –, ist der ontologische Raum der Sprache, der Raum, in dem die Sprache in ihrem Sein auftauchen kann. Insofern aber nicht nur die vier postklassischen Seinsweisen der Sprache, sondern auch ihre voranthropologistischen Seinsweisen im ontologischen Raum der Sprache auftauchen können, erscheint dieser als der diskursive Raum einer sprachontologischen Historiographie, die diese verschiedenen historischen Seinsweisen der Sprache aufzuzählen vermag. Somit lässt sich der ontologische Raum der Sprache spezifizieren und transformieren, bis daraus der Raum des archäologischen Diskurses selbst hervorgeht.

Im Ausgang von diesem ihr eigenen und eigentümlichen diskursiven Raum macht die archäologische Geschichtsschreibung eine Serie vergangener diskursiver Räume sichtbar. In der Renaissance ist der Raum des Diskurses der Raum der Doppelung zwischen dem Makrokosmos als Buch Gottes und dem Mikrokosmos als Spiegel, in dem sich der Makrokosmos verdoppeln kann. Im klassischen Zeitalter ist der Raum des Diskurses der Raum der Doppelung der Repräsentation, die möglich macht, dass darin die Repräsentation ihrer selbst ansichtig wird. In der Epoche des Menschen zerstreut sich die Sprache im Raum der Doppelung des Menschen – insofern der eine und einheitliche Raum des klassischen Diskurses auseinander fällt – und in der vierten, archäologischen Epoche sammelt sich die Sprache erneut im Raum der diskursiven Formation. Die Serie der diskursiven Räume, die der Zusammenhang der Diskursanalysen in *Ordnung der Dinge* und *Archäologie des Wissens* sichtbar macht, lässt sich also unter folgenden Titeln führen: (I) Welt – (II) Erkenntnis (Repräsentation) – (III) Mensch – (IV) diskursive Formation. Was aber diese vierfache Serie sichtbar macht, ist gerade der Einsatz der zuletzt genannten Kategorie der diskursiven Formation, die, als Raum auch des archäologischen Diskurses selbst, den Endpunkt gerade dieser Serie abgibt. Dieser Zusammenhang bildet eine der möglichen Gestalten des archäologischen Zirkels.

3.

An der Schwelle des Zusammenbruchs des klassischen Ordnungswissens manifestiert sich die Diskontinuität des Epochenbruchs in der kantischen Unterscheidung zwischen den logischen und den realen Urteilen. Diese Unterscheidung si-

172 OD: 371.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gnalisiert eine Explosion des klassischen Verbs als Einheit aus Attribution und Affirmation, und die Freisetzung der Figur der *nichtpositiven Affirmation*, die, als Figur der Überschreitung, die archäologische Historiographie dazu befähigt, Diskontinuitäten und Epochenbrüche und überhaupt die Leere des ontologischen Raumes der Sprache zu erkennen, die sich sowohl in der Literatur meldet, als auch in den Auseinandersetzungen zwischen den psychologisch-psychiatrischen Diskursen und dem Wahnsinn. Einer archäologischen Lektüre dieser Auseinandersetzungen zeigt sich der ontologische Raum der Sprache als der irreduzible Raum, aus dem die Opposition zwischen der Sprache der Vernunft und der Sprache der Unvernunft hervorgehen kann. Während also Kant die Diskontinuität zwischen den zwei Urteilstypen und den dazugehörigen zwei Negationstypen transzendentalphilosophisch zudeckt, taucht diese Diskontinuität als der Raum der Übertragungen in den Überlegungen des jungen Nietzsche erneut auf. Beide Strategien – die transzendentalphilosophische Kants und die genealogische Nietzsches – beinhalten eine Kritik der Repräsentation.

Das heißt, die Archäologie muss *erstens* auf Kant zurückgreifen, um die Schwelle der Trübung der Repräsentation und die Geburt der Figur der nichtpositiven Affirmation zu entdecken: als *archäologische* Voraussetzungen sowohl der kantischen Kritik, als auch der diskontinuierlichen Geschichtsschreibung der Archäologie selbst. *Zweitens* aber bedarf die Archäologie eines Rückgriffs auf Nietzsches genealogische Bearbeitung der Frage, wie die ‚wahre' Welt endlich zur Fabel wurde. Nietzsches früheste Bearbeitung dieser Frage findet in „Ueber Wahrheit und Luege im aussermoralischen Sinne" statt, so dass diese Schrift als der Ausgangspunkt seines Gesamtunternehmens einer Genealogie der Wahrheit betrachtet werden kann.[173] Somit geht der Raum der diskursiven Formation aus denselben vier Problematisierungszusammenhängen hervor, in denen der ontologische Raum der Sprache auftaucht: (1) aus der archäologischen Geschichtsschreibung, die auf den Zusammenbruch des klassischen Diskurses und auf den Raum der Zerstreuung der Sprache aufmerksam macht; (2) aus den Studien zur Literatur, in denen die Beziehung zwischen Sprache und Raum in Rahmen spezifischer Schriften der literarischen Moderne untersucht werden; und aus den Rückgriffen auf (3) Kant und (4) Nietzsche, die beide den Bruch zwischen dem klassischen Zeitalter und der Epoche des Menschen ins Visier nehmen, und damit auch den Bruch in der Figur der Repräsentation, der sich im genealogischen Diskurs zum ontologischen Raum der Sprache und zum Raum der diskursiven Formation ausweitet.

173 Gewissermaßen lässt sich auch die *Geburt der Tragödie* als eine genealogische Analyse betrachten, denn auch darin geht es um eine heterologe Herleitung der Tragödie als Sprachkunstwerk aus dem vorläufigen Friedensschluss zweier antagonistischer Gottheiten und aus dem Geist der Musik, die in diesem Werk noch als der Sprache voraus liegend betrachtet wird. Doch ist dem Problemkreis der *Geburt der Tragödie* der radikale Gedanke einer Genealogie der Wahrheit noch fremd. Siehe Kapitel 13 Abschnitt 45.2 der vorliegenden Arbeit.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In *Archäologie des Wissens* sind zwei verschiedene Zugänge zum Raum der diskursiven Formation zu verzeichnen: ein negativer und ein positiver. Der negative Zugang besteht in der Aufdeckung einer Leere, die sich aus einer doppelten Reduktion der Doppel des Menschen ergibt. Dazu gehört die im Kapitel II.1 unternommene Suspension der anthropologistischen Einheiten des Diskurses. Der positive Zugang zum Raum der diskursiven Formation besteht in der nichtpositiven Affirmation dieser Leere und der positiven Beschreibung der Dimensionen und Elemente, die darin auftauchen können. Im Folgenden werden zunächst verschiedene Aspekte des formationellen Raumes analysiert, zur Vorbereitung der abschließenden Behandlung der Frage nach der Möglichkeit einer ontologischen Sammlung der Sprache im Raum der diskursiven Formation.

56.2 Diskursive Existenzregeln

Die diskursiven Formationen sind Bündelungen von konstanten und durch eine gewisse Zeitstrecke hindurch stabil bleibenden Regeln der Formierung diskursiver Dinge.[174] Diese Regeln sind keine normativen Regeln, die den Gesamtbereich gesagter Dinge in gute und schlechte, richtige und falsche Aussagen einteilt. Vielmehr sind sie *ontologische* Regeln, die nicht eine Einteilung bereits gesagter Dinge rechtfertigen, sondern das bloße Faktum ihres Gesagtseins regulieren. Solche diskursiven Existenzregeln beinhalten, dass den gesagten Dingen nicht die unhistorische Freiheit eignet, jederzeit und unabhängig von anderen gesagten Dingen aufzutauchen. Ihnen kommt vielmehr eine spezifische Historizität zu. Das bedeutet: Der Zeitpunkt des Gesagtseins gesagter Dinge ist nicht beliebig, sondern steht unter Bedingungen, so dass das Beschreiben einer diskursiven Formation nichts anders sein kann, als die Artikulation der Bedingungen der *historischen* Existenz gesagter Dinge.

In seiner Einleitung zur *Grammaire générale* von Antoine Arnauld und Claude Lancelot, die 1967 während der Niederschrift von *Archäologie des Wissens* verfasst wurde, bestimmte Foucault den Begriff der Regel im Zusammen-

174 Tatsächlich kann man dem französischen Ausdruck „Formation" u. a. drei unterschiedliche Bedeutungen zuschreiben: (1) Formation als pädagogischer Begriff: als Bildung und (Berufs-)Ausbildung, Herausbildung, Produktion, Entwicklung von etwas bis zum Erreichen eines bestimmten Niveaus; (2) Formation als geologischer Begriff: als Gesteinsschicht, das heißt ein bestimmtes Niveau, als das sich etwas bereits Formiertes präsentiert; (3) Formation als militärischer Begriff: als Schlachtordnung, die sich gegnerischen Kräften als eine wehrhafte und angriffsfreudige Front bietet. Etwas von allen drei Bedeutungen ist in dem Begriff der diskursiven Formation enthalten, die Praktiken diskursiver Produktion [Bedeutung (1)] meint, aber auch eine stabile historische Schicht gesagter Dinge [Bedeutung (2)] und schließlich eine strategische Ordnung der Aussagen, die gegen andere frühere oder zeitgleiche aufgestellt wird und um so etwas wie eine diskursive Herrschaft kämpft [Bedeutung (3)]. Es sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, dass auch der spätere Begriff des Dispositivs diese militärisch-strategische Konnotation besitzt.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hang der klassischen Episteme als „eine *Bedingung der Existenz*, die zur gleichen Zeit Garantie der Wahrheit ist“[175], in anderen Worten: als eine ontologische Bedingung. In der Fortsetzung der zitierten Stelle wird die klassische Regel ferner als der *Boden* bestimmt, der sowohl dem *Seienden*, als auch der *wahren Erkenntnis des Seienden* gemeinsam ist: Sie ist „das Fundament, das demjenigen, was existiert, und der wahren Erkenntnis, die man davon hat, gemeinsam ist.“[176] Die wesentliche Diskursivität des klassischen Wissens lässt diese Auffassung der Regel auf das Denken wie auch das Sprechen anwendbar erscheinen: „Das Prinzip, dass falsches Denken überhaupt nicht Denken sei, muss in der Tat aufs Gesprochene angewandt werden; Sprechen außerhalb aller Regeln kommt also einem Nicht-Sprechen überhaupt gleich: die Existenz eines effektiv Gesprochenen geschieht nach dem Maß seiner Richtigkeit.“[177] Das heißt: Die Rangordnung zwischen Wesen und Existenz, die der ontologische Gottesbeweis voraussetzt, gilt auch für die gesagten Dinge: Ihre Existenz folgt dem Maß ihrer Richtigkeit, das heißt, ihrer von ihrer Wahrheit umrissenen Möglichkeit, die, gemäß den Ausführungen der Allgemeinen Grammatik, auf die in ihnen repräsentierten Repräsentationen zurück zu führen ist. Vor diesem Hintergrund erscheint die spezifisch *archäologische* Bestimmung einer diskursiven Regel als eine modaltheoretische Umkehrung der klassischen. Denn die diskursive Regel im archäologischen Verständnis ist nicht die Bedingung einer von der Möglichkeit abhängigen diskursiven Existenz. Sie ist nur noch die Bedingung der blanken Existenz eines gesagten Dinges. Damit erscheint die diskursive Formation als ein Regelraum gesagter Dinge, nicht in so fern sie irgendeinem Kriterium der Richtigkeit gemäß sind, sondern in so fern sie überhaupt stattfinden. In diesem Sinne der Bedingung des Auftauchens besagt die diskursive Regel auch die Bedingung der *Produktion* gesagter Dinge. Das heißt: Die diskursive Formation bestimmt nicht die Regeln der diskursiven Repräsentation von Dingen, die in ihrer Möglichkeit und Wahrheit dem Diskurs vorausgehen. Sie bestimmt vielmehr die Regeln der diskursiven Produktion gesagter Dinge, sowie der Elemente des Wissens.

Die Einheit des Diskurses hat aber ihre Quelle nicht in den Relationen zwischen den Elementen des Diskurses – weshalb eine archäologische Diskursanalyse keine Strukturanalyse im Stil des Strukturalismus sein kann –, sondern in den allen diskursiven Elementen gemeinsamen Bedingungen ihres tatsächlichen gleichzeitigen und sukzessiven Auftauchens. Die historischen Äußerungen treten nicht nach einem gemeinsamen Prinzip ihrer Konstruierbarkeit in Erscheinung, sondern nach einem gemeinsamen Prinzip ihrer Existenz, ihrer Inkompatibilitäten, ihrer Verteilungen. „Daher rührt die Idee, diese Verstreuungen selbst zu beschreiben; zu untersuchen, ob unter diesen Elementen […] man keine Regelmäßigkeit feststellen kann: Eine Ordnung in ihrer sukzessiven Erscheinung, Korre-

175 „Introduction“, Foucault (1969), DE I, no. 60: 736. [Hervorh. v. Verf., dieser Satz fehlt in der deutschen Übersetzung in den *Schriften*.]

176 „Einleitung“, Foucault (1969), *Schriften I*, Nr. 60: 941/DE I: 739 (m)

177 *Ibid.*: 941/739-740 (m).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lationen in ihrer Gleichzeitigkeit, bestimmbare Positionen in einem gemeinsamen Raum, ein reziprokes Funktionieren, verbundene und hierarchisierte Transformationen.“[178] Im Ausgang von dieser Auffassung von Regel und Regelmäßigkeit treten an die Stelle der herkömmlichen Kontinuitäten auf den Ebenen des Objekts, der Äußerungen, der Begriffe und der Themen diskontinuierliche Serien, die dennoch nicht als pure Kontingenz erscheinen. Es treten also an die Stelle eines „volle[n], gedrängte[n], kontinuierliche[n], geographisch wohl gegliederte[n] Gebiet[es] von Objekten […] lückenhafte und verzahnte Folgen“[179]; an die Stelle eines „definierten und normativen Typ[s] von Äußerung […] Formulierungen von […] unterschiedlichem Niveau und von […] heterogener Funktion“[180]; an die Stelle eines „wohl definierte[n] Alphabet[s] ideologischer Begriffe […] [Begriffe], die in der Struktur und den Benutzungsregeln abweichen, die sich gegenseitig fremd sind oder sich ausschließen und nicht in die Einheitlichkeit einer logischen Architektur eintreten können“[181]; an die Stelle der „Permanenz einer Thematik […] verschiedene strategische Möglichkeiten, die die Aktivierung unvereinbarer Themen oder auch die Einbettung eines selben Themas in verschiedene Gesamtheiten gestatten.“[182]

Da diese Streuungen der Objekte, Äußerungspositionen, Begriffe und Themen insgesamt das *Wissen* konstituieren[183], sind die Bedingungen der Existenz von Aussagen zugleich Bedingungen der diskursiven Produktion von Wissen. Statt also einen Diskurs von einem *Punkt* außerhalb des Diskurses, einer extradiskursiven Instanz oder Essenz, herzuleiten, möchte die archäologische Beschreibung der Aussageexistenz einen Diskurs in einen *Raum* des Wissens und der Wisssenselemente – die zugleich Diskurselemente sind – stellen; und Zeichenmengen in den *Raum* ihrer Sagbarkeit stellen; und insgesamt „Formen der Verteilung [der Wissenselemente] untersuchen.“[184] Die Frage nach der Aussageexistenz ist untrennbar von der *archäologischen* Frage nach der Einheit des Diskurses, genauer, nach der Einheit des Regelraumes, in dem sich die anthropologistisch zertreute Sprache erneut zu einem postanthropologistischen Diskurs sammeln kann. Denn erst die genannte archäologische Frage funktioniert als die erforderliche Hinführung zu einem *System* des verstreuten historischen Auftauchens der Elemente des Wissens. Deshalb sucht die Frage nach der Aussageexistenz nicht nach den Bedingungen der *Form*, das heißt: nach einem *formalen Apriori* der Struktur oder Beziehungsarchitektur unter den Elementen einer Verteilung; sondern nach den Bedingungen der *Formation* oder diskursiven *Produktion*, das heißt: nach einem *historischen Apriori* des verstreuten *historischen* Auf-

178 AW: 57.
179 *Ibid.*
180 *Ibid.*
181 *Ibid.*
182 *Ibid.*
183 Siehe *Ibid.*: 259.
184 *Ibid.*: 57-58.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tauchens und Erscheinens der Wissenselemente. Die minimale Regelmäßigkeit des Diskurses, die die historische und sprachontologische Konsistenz eines Diskurses ausmacht, der sich auch jedes sprechendes Subjekt zu unterwerfen hat, besteht im geregelten Auftauchen der Elemente des Diskurses und des Wissens in der Zeit. Diese Regeln machen es unmöglich, in einer bestimmten Epoche Dinge zu sagen, die in anderen Epochen mit anderen Formationsregeln tatsächlich gesagt werden.

56.3 Aussage als *Raum*

Das Augenmerk der Archäologie ist die Aussgefunktion, die darin besteht, einer bestimmten Zeichenfolge, die nicht immer eine logisch oder grammatikalisch strukturierte sein muss, historische Existenz zu verleihen. Eine archäologische Analyse hat demnach die Bedingungen zu bestimmen, „unter denen sich die Funktion ausgewirkt hat, die einer Serie von Zeichen […] eine Existenz gegeben hat, und zwar eine spezifische Existenz."[185]

Für den grammatikalischen Satz und die logische Proposition sind zum Beispiel die Fragen nach „Ursprung, Zeit, Ort und nach Kontext"[186] lediglich „Nebenfragen"[187]. Denn es geht in der Logik oder Linguistik nicht um den historischen Ereignischarakter tatsächlich aufgetauchter Aussagen, sondern lediglich um Konstruktionsregeln[188], die dazu dienen, die *Richtigkeit* oder *Akzeptabilität* von Zeichenfolgen sicher zu stellen. Dahingegen legt die Idee der Zeichenexistenz nahe, dass, wenn gesprochen wird, *mehr* als das logisch-grammatikalische Zeichenmaterial im Spiel ist. So besteht die Aufgabe der archäologischen Analyse nicht darin, „die Diskurse als Gesamtheiten von Zeichen (von bedeutungstragenden Elementen, die auf Inhalte oder Repräsentationen verweisen), sondern als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen. Zwar bestehen diese Diskurse aus Zeichen; aber sie benutzen diese Zeichen für mehr als nur zur Bezeichnung der Sachen. Dieses *mehr* macht sie irreduzibel auf das Sprechen [parole] und die Sprache [langue]. Dieses *mehr* muss man ans Licht bringen und beschreiben."[189]

Wenn also gesprochen wird, ist mehr im Spiel als Zeichenfolgen. Denn gleichzeitig mit dem Einsatz des Zeichenmaterials tauchen – mit einem Schlag und innerhalb desselben diskursiven Raumes – die vier Wissensdimensionen auf: (1) die Dinge, von denen die Rede ist; (2) die Positionen, von denen aus gesprochen werden kann; (3) die Begriffe, die eingesetzt werden, sobald gesprochen wird, die aber so etwas wie Verflechtungen oder Assoziationen von Aussagen innerhalb eines Aussagefeldes anzeigen; und (4) die thematischen Zusammen-

185 *Ibid.*: 158.
186 *Ibid.*: 155.
187 *Ibid.*
188 Siehe Kap. 3, Anm. 55 der vorliegenden Arbeit.
189 AW: 74.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hänge, in denen diese Elemente auftauchen und die ermöglichen, dass bestimmte Aussagen, die innerhalb eines thematischen Zusammenhangs erscheinen, als dieselben identifizierbar sind. Ohne ein Umfeld aus spezifischen Gegenständen, Sprechpositionen, Begriffen oder Aussageassoziationen, die alle in den einen oder anderen thematischen Zusammenhang eingehen, sind die Aussagen nicht wiederholbar.

Allen vier Streuungsdimensionen des diskursiven Raumes eignet eine wesenhafte und unabweisbare Historizität. Denn es handelt sich um das tatsächliche Auftauchen unterschiedlicher Gegenstände in unterschiedlichen Epochen, aber auch um eine begrenzte Vielfalt an Gegenständen innerhalb einer und derselben Epoche. Es geht ebenfalls um bestimmte Sprechpositionen, die nur in bestimmten Epochen aufgetaucht sind oder unter den gleichen diskursiven Existenzbedingungen innerhalb einer Epoche. Ebenfalls treten die Begriffe und die Themen unter den Bedingungen bestimmter historischer Aprioris in Erscheinung. Mit einer bestimmten diskursiven Formation der Wissenselemente geht eine bestimmte *historische* Modalität der Aussageexistenz einher, die einer sprachlichen Zeichenmenge gestattet, „im Verhältnis zu einem Objektbereich zu stehen, jedem möglichen Subjekt eine feste Position vorzuschreiben, unter anderen sprachlichen Performanzen angesiedelt zu sein, schließlich mit einer wiederholbaren Materialität ausgestattet zu sein.“[190] Die Bedingung dafür, dass eine Aussage historisch tatsächlich aufgetaucht ist, ist ein Zusammenhang aus diesen vier Regeltypen: Regel als Beziehung einer Aussage zu den darin genannten Gegenständen; Regel als Position, die ein Individuum einnehmen muss, um Subjekt der Aussage sein zu können; Regel als das Feld der anderen Aussagen, auf die sich die Aussage bezieht; Regel als das Selbstverhältnis einer Aussage im Element ihrer Wiederholbarkeit. Und die Archäologie beschreibt die Existenzfunktion der Aussage, indem sie die geäußerten Zeichenfolgen in den Zusammenhang dieser Regelbereiche stellt.

Aus der Tatsache, dass die Aussage die Bedingung der *Existenz*, das heißt, des blanken historischen Aufgetauchtseins einer Zeichenfolge beinhaltet, folgt, dass sie nicht als eine Substanz, eine Essenz, ein diskursives Atom anzusehen ist, sondern als *Raum*. In so fern die Aussage mit dem „es gibt“ zu tun hat und nicht mit dem „es gibt diese oder jene Sache“[191], ist sie nicht mit der logisch-grammatikalischen Materialität der Sprache zu verwechseln. Von dieser lässt sich nämlich sagen: Die Sprache ist der Satz, die Proposition, die Verbindung aus einem Bezeichnenden und einem Bezeichneten usw. Die Aussage hingegen lässt sich lediglich anhand einer nichtpositiven Affirmation umreißen. Sie ist keine Sache, die sich setzen lässt: Sie ist nichts Positives. Vielmehr ist sie so etwas wie eine Leere, jene Leere, die der Sprache in ihrem Sein eingebaut zu sein scheint, die Foucault beharrlich im Gegendiskurs der Literatur freigelegt und bei Roussel

190 *Ibid.*: 155-156.
191 *Ibid.*: 161.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Brisset mit bestimmten Erzählverfahren in Verbindung gebracht hat.[192] Die Affirmation der Leere, die im Diskurs der Literatur stattfindet, beinhaltet, dass die Leere nicht auf dem Weg der Negation, sondern an sich selbst – als ein ‚positiver' Gegenstand der Beschreibung, als ein Raum der Differenzen und Streuungen – zum Erscheinen gebracht wird. In diesem Sinne ist die Aussage ein positiver Gegenstand der archäologischen Beschreibung und der Archäologe selbst ein „glücklicher Positivist."[193] In diesem Sinne erhält der Akt der nichtpositiven Affirmation den Status eines Verfahrens.

56.4 Die doppelte Reduktion

Die Phänomenalität der Räume der diskursiven Formation und der Aussage geht aus einer Operation der doppelten Reduktion hervor, auf die Foucault ausdrücklich Bezug nimmt und die der archäologischen Perspektive überhaupt zugrunde liegt. Man kann diese doppelte Reduktion als eine Bewegung der Überbietung der phänomenologischen Reduktion betrachten und die Archäologie zu einer Art Hyperphänomenologie stilisieren.[194] Hält man sich jedoch an Foucaults eigene Angaben in *Archäologie des Wissens* und insgesamt an den darin enthaltenen Prozess der diskursiven Reflexion, dann erscheint die doppelte Reduktion als eine Strategie der epistemischen Überschreitung, die aus dem sprachontologischen Standort der Archäologie selbst hervorgeht. Die Anklänge an die Phänomenologie erscheinen im Lichte dieser sprachontologischen Strategie eher als beiläufig. Gerade zum Schutz der doppelten Reduktion gegen falsche Verwandtschaften muss ihr Charakter als epistemischer Bruch betont werden und müssen die Tendenzen, sie der Phänomenologie zu assimilieren, indem sie etwa zur Anti- oder Hyperphänomenologie erklärt wird, beim Namen genannt werden, etwa als der Versuch, die Archäologie „als eine Suche nach dem Ursprung, nach formalen Apriori, Gründungsakten, kurz als eine Art *historischer Phänomenologie* zu behandeln (während es sich für sie dagegen darum handelt, *die Geschichte aus der phänomenologischen Umarmung zu befreien*) […]"[195] Im Folgenden wird die archäologische Bewegung der doppelten Reduktion als eine performative Dimension der archäologischen Auseinandersetzung mit dem Anthropologismus und der anthropologistischen Zerstreuung der Sprache behandelt.

192 Siehe Kap. 12 Abschnitt 43 dieser Arbeit.

193 „Wenn man an die Stelle der Suche nach den Totalitäten die Analyse der Seltenheit, an die Stelle des Themas der transzendentalen Begründung die Beschreibung der Verhältnisse der Äußerlichkeit, an die Stelle der Suche nach dem Ursprung die Analyse der Häufungen stellt, ist man ein Positivist, nun gut, ich bin ein glücklicher Positivist, ich bin sofort damit einverstanden." [AW: 182.]

194 So etwa Dreyfus/Rabinow (1982): 73 ff.

195 AW: 290. (Hervorh. v. Verf.)

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.

Die doppelte Reduktion ermöglicht eine Art ‚archäologischer Verallgemeinerung'[196] der Sprache der Linguisten, wodurch erst an deren Stelle der *Diskurs* in Erscheinung treten kann. Denn die Sprache ist dadurch zu charakterisieren, dass sie sich des Signifikanten bedient, um stets auf etwas zu verweisen, was gerade nicht der Signifikant ist. Die Bedeutungsstruktur der Sprache verweist „immer auf etwas anderes […]; die Gegenstände finden sich darin bezeichnet; der Sinn ist darin angezielt; auf das Sujet wird durch eine bestimmte Zahl von Zeichen Bezug genommen, selbst wenn es nicht in sich selbst gegenwärtig ist. Die Sprache scheint stets durch das Andere, das Woanders, das Distanzierte, das Ferne bevölkert; sie wird durch die Abwesenheit ausgehöhlt."[197] Diese ständige Bezugnahme auf das Nichtsprachliche, das ein *Positives* (und Objekthaftes) oder ein *Fundamentales* (und Subjekthaftes) sein kann, führt dazu, dass die Sprache der Linguisten gerade in der Dimension ihrer eigenen Existenz nicht zu erscheinen vermag. Sie funktioniert nur noch als „der Ort des Erscheinens von etwas anderem als sich selbst"[198], so dass „in dieser Funktion ihre eigene Existenz sich […] aufzulösen"[199] scheint. Es ist die anthropologistische Disposition, die dazu führt, dass anstelle der Sprache entweder das, worauf sie verweist, etwas Transzendentes oder *Positives*, also das *Signifikat*, als ihr Wesentliches erscheint; oder das, was sie voraussetzt, etwas Transzendentales oder *Fundamentales*, um diese Verweisungshandlung leisten zu können, nämlich der *Signifikant*.

Die Archäologie hingegen verhält sich gegenüber diesen beiden Erscheinungsweisen der Sprache *neutral*. Sie bezieht sich *weder* auf die Ebene des Signifikats, *noch* auf diejenige des Signifikanten, sondern auf den Zwischenraum beider: „Wenn man […] die Aussageebene beschreiben will, muss man jene Entfernung selbst [all der Dinge, auf die die Sprache *als Sprache* verweist] betrachten; die Sprache nicht in der Richtung befragen, auf die sie verweist, sondern in der Dimension, in der die Sprache gegeben wird."[200] Zur Gewinnung dieser Dimension der Existenz von Sprache ist deshalb eine doppelte Reduktion erforderlich: eine Reduktion sowohl der Ebene des Signifikats, als auch derjenigen des Signifikants. „Es handelt sich […] nicht nur darum, den Gesichtspunkt des Signi-

196 Darin besteht sogar eine Parallele zur *Allgemeinen Grammatik* im klassischen Zeitalter, die auch eine Art grammatikalisch-logische Verallgemeinerung der einzelnen Sprachen anstrebt, die auf dem Weg der Derivation aus den ursprünglichen Wurzeln ihren gegenwärtigen Stand erreichen. Ebenfalls ist der Diskurs auf einer allgemeineren Ebene anzusiedeln, die unabhängig ist von derjenigen einer empirischen Einzelsprache wie Französisch oder Griechisch. Auf dieser Ebene tritt das Verhältnis zwischen *Sprache* und *Wissen* in Erscheinung, genauer: die Rolle der Zeichen bei der Herausbildung der historisch bedingten Elemente des Wissens.

197 AW: 162/AS: 146 (m).

198 *Ibid.*

199 *Ibid.*

200 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fikats zu suspendieren (daran ist man inzwischen gewöhnt)[201], sondern auch den des Signifikanten, um die Tatsache erscheinen zu lassen, daß hier wie dort im Verhältnis mit möglichen Objekt- und Subjektbereichen, im Verhältnis mit anderen Formulierungen und eventuellen Wiederverwendungen *Sprache* vorliegt."[202]

Insgesamt handelt es sich bei der doppelten Reduktion um eine Reduktion des *Zeichen*s. Über die *strukturalistische* Reduktion des Signifikats hinaus steckt darin eine *archäologische* Reduktion des Signifikanten. Erst eine solche Reduktion des Zeichens vermag, die Dimension der Zeichenexistenz – d.h.: die Bedingungen dafür, dass bestimmte Zeichenfolgen faktisch und historische aufgetaucht sind – sichtbar zu machen. Erst die darin enthaltene doppelte Reduktion setzt den ontologischen Raum frei, an dem, unter Einsatz der nichtpositiven Affirmation, die *positiven* Züge einer Geometrie der Formationsräume sowie der Bezugsräume von Aussagen erfassbar werden. Die eigentümliche Logik jener Gabelung – die am Ende des klassischen Zeitalters aufscheint und eine strenge Unvereinbarkeit zwischen dem Menschen und der Sprache in ihrer ontologischen Sammlung zum Diskurs beinhaltet – fordert, dass jede Kritik des Anthropologismus eine Reduktion des Menschen zu sein hat. Erst eine Reduktion *beider* Doppel des Menschen, des *Positiven* des Signifikats, wie auch des *Fundamentalen* des Signifikanten vermag dem anthropologistischen Denken – dem Denken des *Gleichen*, wie Foucault es nennt[203] – den Boden zu entziehen und stattdessen den *Diskurs* auftauchen zu lassen.

Mit dem Diskurs aber tauchen zweierlei Dinge auf: die diskursiven Formationen und die Aussagen, insofern der Diskurs definitionsgemäß eine Menge von *Aussagen* sein soll, die alle zum Wissensraum der gleichen *diskursiven Formation* gehören.[204] Das heißt: Aus der doppelten Reduktion ergibt sich die Sichtbarkeit (1) der diskursiven Formation und (2) des Regelraums der Aussage.

---

201 Die Anspielung in Klammern meint die Reduktion der Sinndimension von Sprache, die für die strukturalistische Methode unerlässlich ist. Andererseits spielt der Gebrauch eines Ausdrucks wie „suspendieren" auf die phänomenologische Reduktion an. Damit scheinen bereits auf der Ebene dieses Verfahrens der doppelte Reduktion die zwei seit dem Zusammenbruch des klassischen Diskurses zerstreuten Aspekte jeder Lektüre, der Zeichenaspekt und der Sinnaspekt, das *Formalisierbare* und das *Interpretierbare* in Verbindung zu treten. Bereits auf der Ebene des Verfahrens der doppelten Reduktion zeichnet sich also die Möglichkeit ab, in „einem einzigen Raum das große Spiel der Sprache" zwischen *Formalisierung* und *Interpretation* wieder zu finden. [OD: 371.]

202 AW: 162.

203 Sie OD: 381.

204 In *Archäologie des Wissens* artikuliert Foucault seine definitorische Sehnsucht, den Terminus *Diskurs* als „eine Menge von Aussagen, die einem gleichen Formationssystem zugehören" zu bestimmen. Siehe AW: 156.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.

Die konkrete Gestalt, in der die doppelte Reduktion bei der Freilegung des Raumes der diskursiven Formation eingesetzt wird, ist die Figur des „Weder-Noch", mit der die Ausübung einer für die Archäologie spezifischen *Neutralität* stattfindet. Dass das Auftauchen der diskursiven Formation an den Einsatz dieser Figur und an die Ausübung der archäologischen Neutralität geknüpft ist, wurde bereits besprochen.[205]

Wir erinnern uns, dass bereits in der Einleitung zu *Archäologie des Wissens* vom „Weder-Noch" und der darin enthaltenen doppelten Reduktion die Rede ist. Da wird die Vorgehensweise der reflexiven Argumentation in *Archäologie des Wissens* als eine „tastende" Bewegung gekennzeichnet, die sich stets von zwei entgegengesetzten Instanzen absetzen muss, um einen „weißen" Raum freizulegen, von dem aus der Archäologe spricht und in dem der archäologische Diskurs selbst Gestalt annehmen kann. In diesen einleitenden Bemerkungen, die wir hier vollständig wiedergeben, werden die Grundzüge der doppelten Reduktion im Allgemeinen festgelegt: „[…]ich tröste mich […] damit, daß ich mir sage, daß sie [die methodologischen Gefahren, die durch die Interferenzen zwischen der Ideengeschichte und der archäologischen Analyse entstehen] in das Unterfangen selbst einbezogen waren, denn es hatte, um seine eigenen Maße zu erhalten, sich selbst von den verschiedenen Methoden und den verschiedenen Formen der Geschichte zu lösen […] Daher rührt die vorsichtige und tastende Weise dieses Textes. In jedem Augenblick nimmt er *Distanz* ein, stellt nach allen Seiten seine Maße fest, tastet nach seinen Grenzen, stößt sich an dem, was er nicht sagen will, *höhlt Gräben aus*, um seinen eigenen Weg zu definieren. In jedem Augenblick denunziert er die mögliche Konfusion. Er schiebt seine Identität von sich, nicht ohne vorher zu sagen: *ich bin weder dies noch das*. Zumeist ist das keine Kritik, keine Art zu sagen, daß jedermann sich rechts und links geirrt hat. Es ist die Definition *eines besonderen Standortes* durch die Äußerlichkeiten seiner Nachbarschaften; das heißt – statt die anderen zum Schweigen zu bringen durch die Vorgabe der Nichtigkeit ihrer Worte –, daß versucht wird, jenen weißen Raum zu definieren, von dem aus ich spreche und der langsam Form in einem Diskurs annimmt, den ich als noch so schwach und unbestimmt empfinde."[206]

Von dieser Figur der doppelten Reduktion und des „Weder-Noch" ist in der Folge der gesamte Argumentationsvorgang durchdrungen, der die diskursive Formation auftauchen lässt. Einerseits wird sie eingesetzt, um die diskursive Formation von außen sichtbar zu machen und die eigentümliche Einheit, die sie einer Aussagegruppe verleiht, gegen herkömmliche Einheiten abzusetzen. Denn die formationelle Einheit funktioniert als das „Weder-Noch" der ideengeschichtlichen Einheiten. Sie ist weder etwas *Positives* wie Buch oder Werk, noch etwas

205 Siehe Abschnitt 55.3 dieses Kapitels.

206 AW: 29-30/AS: 27 (m). (Hervorh. v. Verf.)

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fundamentales wie Tradition, Einfluss, Entwicklung, Mentalität, Geist, Gattungen usw.[207] Andererseits wird die Figur des „Weder-Noch" eingesetzt, um die diskursive Formation von innen zu spezifzieren. Denn die Gesamtbewegung der Bestimmung der Eigentümlichkeit dieses vierdimensionalen Streuraums wird vom Rhythmus der doppelten Reduktion gelenkt, was schließlich am Ende des Abschnitts über die Formation der Strategien folgendermaßen zusammengefasst wird: „Ebenso wie man die Formation der Gegenstände *weder* auf die Wörter *noch* auf die Sachen, die der Äußerungen *weder* auf die reine Form der Erkenntnis, *noch* auf das psychologische Subjekt, die der Begriffe *weder* auf die Struktur der Idealität *noch* auf die Abfolge der Ideen beziehen durfte, darf man die Formation der theoretischen Auswahl nicht auf ein fundamentales *Vorhaben*, noch auf das sekundäre Spiel der *Meinungen* beziehen."[208]

3.

Die doppelte Reduktion durchtrennt aber auch die Verbindungen zwischen dem Zeichen und dem Nichtsprachlichen – auf beiden Ebenen des Signifikats und des Signifikanten – und lässt damit die Ebene der Zeichenexistenz und den vierfach dimensionierten Raum der Aussage auftauchen.

Auf der Ebene des Signifikats impliziert die doppelte Reduktion eine Loslösung des Zeichens von ihrer Ursache im Nichtsprachlichen, auf die das Zeichen verweist. Entweder entstammt die Zeichenursache einem Objektbereich oder einem Bereich subjektiver Handlungen, so dass die doppelte Reduktion die Durchtrennung beider Kausalitäten und ihre Ersetzung durch komplexere Verhältnisse bewirkt. Somit lässt die Existenz einer Zeichenfolge sie „als etwas anderes denn als eine reine Spur erscheinen, nämlich als *Verhältnis zu einem Gegenstandsbereich*; als etwas anderes denn als das Resultat einer Handlung oder einer individuellen Operation, nämlich eher als einen *Komplex möglicher Positionen für ein Subjekt* […]"[209] Indem also die Betrachtung der Zeichen auf der Ebene ihrer Existenz sie als losgelöst von ihren Ursachen erscheinen lässt, treten zwei der vier Dimensionen des Aussageraumes in Erscheinung. An der Stelle des Zeichens als Spur von Objekten erscheint die Aussage als *Verhältnis zu einem Gegenstandsbereich*, das heißt, als *Raum*. An der Stelle des Zeichens als Wirkung subjektiver Handlungen erscheint die Aussage als *Komplex möglicher Positionen für ein Subjekt*, das heißt wiederum: als der *Raum* der Verhältnisse einer historisch existenten Zeichenfolge zu den möglichen Positionen, die ein Individuum einnehmen muss, um ihr Subjekt sein zu können.

Auch auf der Ebene des Signifikanten führt die doppelte Reduktion zu Loslösungen und zum Auftauchen der zwei übrigen Dimensionen des Aussageraumes. Die erste dieser Loslösungen besteht in der Durchtrennung der Verbindung zwi-

207 AW, Kap.II.1.
208 *Ibid.*: 103. [Hervorh. der Ausdrücke *weder* und *noch* v. Verf.]
209 *Ibid.*: 158. (Hervorh. v. Verf.)

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen den Zeichenfolgen und *anderen* Zeichenfolgen, insgesamt der strukturalen Totalität der Signifikanten. Statt also den gemeinsamen Verankerungspunkt von Zeichenfolgen in der semiotischen Materialität einer solchen Totalität zu suchen, richtet sich der Blick der Archäologie auf den Zwischenraum der Aussagen auf dem Feld ihrer Assoziation. Anstelle der strukturalistischen Zwischenräume der Signifikanten erscheinen Assoziationsräume unterschiedlicher Aussagen, das heißt, unterschiedlich verbundener Streuräume.

Ebenfalls findet auf der Ebene des Signifikanten eine Durchtrennung der Verbindung zwischen den Signifikantenketten und *sich selbst*, genauer, ihrer eigenen phonologisch-morphologischen Materialität. An die Stelle des punktuellen und unwiederholbaren Einsatzes gesprochener oder geschriebener Signifikanten im Rahmen einer Äußerung, die ein einmaliges Ereignis bildet, tritt die bedingte Wiederholbarkeit einer Aussage: bedingt durch materielle Institutionen wie das Buch oder Anwendungsfelder, verstanden als Aussagemengen, unter denen eine Aussage auftaucht. Diese wiederholbare Materialität macht aus zwei unterschiedlichen Vorkommen einer Aussage – das heißt: Vorkommen von Äußerungen im Sinne spezifischer phonologisch-morphologischer Materialitäten – die Wiederholung einer identischen Aussage. Erst der Abstand der Wiederholung konstituiert also die spezifische Identität und Materialität einer Aussage, so dass der wiederholbaren Materialität der Zeichenexistenz weder die Einmaligkeit und Flüchtigkeit einer Äußerung, noch die ideale Stabilität einer logisch-linguistischen Struktur eignet.

Insgessamt heißt das für die Ebene des Signifikanten: Durch die doppelte Reduktion können die Zeichenfolgen als etwas anderes erscheinen, „denn als eine organische, autonome, in sich geschlossene und für sich allein zur Bildung eines Sinnes geeignete Totalität, nämlich eher als ein Element in einem Feld der Koexistenz: als etwas anderes denn als ein vorübergehendes Ereignis oder ein bewegungsloses Objekt, nämlich eher als eine wiederholbare Materialität.“[210]

4.

Während die diskursive Formation der Ebene des Signifikats entspricht, ist der Aussageraum der Ebene des Signifikanten zuzuordnen. Und erst die doppelte Reduktion beider Ebenen lässt mit einem Schlag die diskursive Formation und die Aussage auftauchen.

Einerseits ist die diskursive Formation ein produktiver Regelraum und ein Zusammenhang der Streuräume von Wissenselementen, auf die die eingesetzten Zeichenfolgen als ihre Signifikate verweisen. In diesem Sinne taucht die diskursive Formation auf der Ebene des Signifikats auf – infolge der Reduktion desselben. Aber auch innerhalb der diskursiven Formation gibt es Entsprechungen zu beiden Ebenen. Der Ebene des Signifikats entsprechen die Objekte des Diskurses, sowie die Serien von Subjektpositionen, die eingenommen werden müssen,

210 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wenn gesprochen wird. Die Begriffe und Themen hingegen entsprechen der Ebene des Signifikanten, da sie auf die Gegenstände verweisen und die Subjektpositionen anzeigen. Erst die Reduktion dieser beiden Ebenen lässt die Regelmäßigkeit der Verteilungen von Objekten, Subjektpositionen, Begriffen und Gegenständen sichtbar werden und damit auch den Regelraum, in dem sie auftauchen können. Dieser Raum, der eine bestimmte Ausgestaltung des ontologischen Raumes der Sprache ist, ist der Raum der diskursiven Formation.

Andererseits ist der Aussageraum nichts anderes als ein Raum aus Existenzbedingungen für Zeichenfolgen, die in einem Strukturganzen aus Signifikanten ihren Ort finden. Darum kann er erst als Folge einer Reduktion der Ebene des Signifikanten auftauchen. Die Signifikantenketten, die sich nach den Regeln der Logik als Propositionen, nach denjenigen der Grammatik als Sätze, aber auch als außergrammatikalische und nichtpropositionale Signifikantenketten (etwa als Serien und Tabellen) konstituieren können, verweisen alle auf die Elemente des Wissens, das heißt die Objekte, Subjektpositionen, Begriffe und Themen, die regelmäßig von diskursiven Praktiken – gerade mit Hilfe der genannten Zeichenketten – gebildet werden. Erst die Reduktion der Ebene des Signifikanten, das heißt: die archäologische Distanznahme gegenüber den logischen Propositionen, den Sätzen, den Sprechakten lässt die Ebene der Zeichenexistenz auftauchen.

Die doppelte Reduktion lässt also auf beiden reduzierten Ebenen des Signifikats und des Signifikanten die diskursive Formation und die Aussage in Erscheinung treten. Allerdings handelt es sich bei diesen Räumen um denselben Raum, aber von unterschiedlichen Perspektiven aus betrachtet. Im Ausgang von den Elementen des Wissens erscheint der Diskurs als eine Verteilung der Wissenselemente im Gesamtraum ihrer Formation. Im Ausgang von den Signifikantenketten hingegen erscheinen die Aussagen des Diskurses als eine Traube aus vier Regelräumen, von denen jede Zeichenfolgen umstellt sein muss, um auftauchen zu können. Die Archäologie vewandelt also, am Leitfaden der doppelten Reduktion, das Signifikat und den Signifikanten in zwei unterschiedliche und unvereinbare – und dennoch unlösbar verzahnte – *Perspektiven*. In den späteren Werken Foucaults wird eine solche Verzahnung der Perspektiven in Gestalt einer Verflectung aus Macht und Wissen sichtbar werden.

Die archäologische Diskursanalyse läuft also gleichzeitig auf eine Beschreibung der Aussagen und eine Analyse der diskursiven Formation hinaus: „Man kann sagen, daß das Auffinden der diskursiven Formationen unabhängig von anderen möglichen Vereinheitlichungsprinzipien die spezifische Ebene der Aussagen offen legt. Man kann aber ebenso gut sagen, daß die Beschreibung der Aussagen und der Weise, wie die Aussageebene organisiert ist, zu der Individualisierung der diskursiven Formationen führt. Die beiden Vorgehensweisen sind in gleichem Maße zu rechtfertigen und umkehrbar.“[211] Die Aussagen gehören als Streuelemente zu einer diskursiven Formation und ihr Gesetz ist nicht eine Logik

211 *Ibid.*: 169.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oder eine Grammatik, sondern gerade die diskursive Formation, zu der sie gehören, die somit das Gesetz ihrer Koexistenz und die Bedingung der Existenz von Zeichen darstellt. Die doppelte Reduktion bildet die unerlässliche Voraussetzung für die Sichtbarkeit dieses Bedingungsraums mit ihren Wissens- und Aussageelementen.

56.5 Der Raum der Sammlung der Sprache

1.

Ab dem Beginn der archäologischen Bahn Foucaults in *Wahnsinn und Gesellschaft* bis zu deren Ende in *Archäologie des Wissens* sieht sich die archäologische Methode auf einen bestimmten Typ von *Neutralität* und eine *Sprache ohne Stütze* verwiesen. So heißt es am Ende der Einleitung zur ersten Ausgabe von *Wahnsinn und Gesellschaft*: „: „Es war also eine *Sprache ohne Stütze* notwendig […] Es war vonnöten, eine Trennung und eine Auseinandersetzung, die notwendig diesseits bleiben müssen, weil jene Sprache nur jenseits ihrer selbst einen Sinn annimmt, auf die Höhe der Sprache der Vernunft zu bringen. Es bedurfte auch einer ziemlich *neutralen Sprache*, die relativ frei von wissenschaftlicher Terminologie, sozialen oder moralischen Optionen war, damit sie so nahe wie möglich an jene primitiv miteinander verketteten Worte herankommen konnte und damit jene Distanz aufgehoben wurde, durch die sich der moderne Mensch gegen den Wahnsinn absichert. Diese Sprache musste aber offen genug sein, damit jene entscheidenden Worte ohne Verrat darin eindringen konnten, durch die sich die Wahrheit des Wahnsinns und der Vernunft für uns konstituiert hat.“[212] Ebenfalls ist am Ende von *Archäologie des Wissens* davon die Rede, dass der archäologische Diskurs den Boden meidet, „auf den er *sich stützen* könnte“[213] in so fern er ein *Diskurs über Diskurse* ist[214], und dass das Außen des Diskurses „für mein Leben so indifferent und so *neutral* ist, daß es zwischen meinem Tod und meinem Leben keinen Unterschied lässt“[215].

Zwischen diesen Bekenntnissen zu einer „Sprache ohne Stütze“ und einer diskursiven Neutralität am Anfangs- und Endpunkt der archäologischen Bahn der sechziger Jahre kommt es zu einer schrittweisen Klärung dieser zwei *archäologischen* Postulate. So machen die diskursgeschichtlichen Informationen in *Ordnung der Dinge* und die methodologischen Angaben in *Archäologie des Wissens* deutlich, dass die geforderte Neutralität aus dem Einsatz einer doppelten Reduktion hervorgeht. Wir haben im letzten Abschnitt gesehen, dass die doppelte Reduktion einen Raum der Neutralität zwischen den Doppeln des Menschen auftauchen lässt, der *weder* eine Sphäre transzendentaler Reflexivität, *noch* eine solche empirischer Objektivität abgibt, und dennoch als der Ort einer neuartigen Faktizi-

212 WG: 15-16/DE I: 166 (m). (Hervorh. v. Verf.)
213 AW: 292. (Hervorh. v. Verf.)
214 *Ibid.*
215 *Ibid.*: 300.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tät funktioniert: der Faktizität der *gesagten Dinge*. Es wurde auch mehrfach gezeigt, dass diese diskursiven Tatsachen, will man die Gebietsgrenzen dieses Raumes nicht verlassen, nur anhand des Verfahrens der *réécriture* zu erfassen sind, das in der Lage ist, einen Diskurs darzustellen, der sich weder im Transzendentalen noch im Empirischen abstützt. Die doppelte Reduktion legt also einen neuartigen Raum frei, der dann anhand der *réécriture* markiert, ausgemessen, sichtbar gemacht wird. Damit erscheint dieser Raum als ein Regelraum, genauer: ein Raum der Regelmäßigkeiten, die keiner anderen als der Sphäre des Diskurses entstammen und die nur noch die Ebene der diskursiven Tatsachen gliedern. Vor dem Hintergrund dieser Regelmäßigkeiten erscheint das historische Auftauchen der Wissenselemente nicht als ein chaotischer Vorgang, sondern als eine kohärente Praxis diskursiver Produktion.

2.

Dieser Raum der Neutralität, der in *Archäologie des Wissens* schrittweise als der Raum der diskursiven Formation herausgesellt wird, ist ein vierdimensionaler Raum aus produktiven diskursiven Praktiken und ihren Produkten. Es gibt in diesem Raum *erstens* Verteilungen von Wissenselementen: von Objekten, Äußerungsweisen, Begriffen, Themen. Dieses sind keine unhistorischen, konstanten Dinge, sondern historische *Produkte* fiktionaler diskursiver Praktiken, die in unterschiedlichen Epochen unterschiedlichen Regeln unterworfen sind. Diese Regeln lenken einerseits die produktiven Praktiken, und dienen andererseits als Prinzipien der sichtbaren Verteilungen der historisch aufgetauchten Wissenselemente. In dem neutralen Raum der diskursiven Formation gibt es *zweitens* die produktiven Praktiken, die als die Existenzmodalität von Zeichenfolgen sichtbar werden. Die Existenzmodalität der Zeichen heißt *Aussage*. Das heißt: Das, wovon die diversen Semiologien sprechen, nämlich Signifikantenketten, und das, worauf diese mit ihrer Bezeichnungsfunktion verweisen, nämlich der Zusammenhang des Signifikats, sind allesamt Produkte. Sie sind nicht bloß da, sondern sie *tauchen auf*, währen eine Weile, deren Dauer unter epistemischen Bedingungen steht, und *verschwinden*. Diesem Auftauchen, Währen und Verschwinden von Zeichen und ihrem Bezeichneten gilt die theoretische Neugierde der *Archäologie des Wissens*. Das, was das ganze diskursanalytische Methodenarsenal dieses Werks aufklären will, ist das Rätsel der Geschichte, genauer, der *Geschichtlichkeit* von Zeichen. Die Aussagen als Existenzmodalitäten der Zeichen sind Produktionsweisen, die mit den Wissenselementen korrelieren, die als die Produkte dieser Produktionsweisen erscheinen. Die Aussagen verteilen sich im Formationsraum und ihre historischen und epochenspezifischen Regeln sind dieselben, die auch die Verteilungen der Wissenselemente bedingen.

3.

Diese Aufteilung des Diskurses in produktive Praktiken und Produkte hat einen Vorläufer in dem Diskursmodell, den Foucault unmittelbar nach Erscheinen von

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ordnung der Dinge und etwa ein Jahr vor dem Beginn seiner Arbeiten an *Archäologie des Wissens* in einem Artikel über Jules Vernes[216] vorgelegt hat. Diesem Modell zufolge besteht ein Diskurs aus zwei Ebenen. Es gibt einerseits die Dinge, von denen die Rede ist, das heißt, die „Episoden, Personen, deren Funktionen in der Geschichte, Ereignisse“[217], die in ihrer Gesamtheit die Ebene der *Fabel* konstituieren. Und dann gibt es das Regime der verschiedenen Erzählweisen: „die Stellung des Erzählers gegenüber dem Erzählten (ob er am Geschehen teilnimmt, ob er es aus einer gewissen Distanz beobachtet oder ob er vollkommen davon ausgeschlossen ist und das Geschehen gänzlich von außen betrachtet); Vorliegen oder Fehlen eines neutralen Blicks, der Dinge und Menschen erfasst und eine objektive Beschreibung ermöglicht; durchgängige Darstellung des Geschehens aus der Sicht einer einzigen Person oder mehrerer einander abwechselnder Personen oder aber keiner bestimmten Person; nachträgliche Darstellung der Ereignisse oder zeitgleiche Verfolgung des Geschehens usw.“[218] Die Ebene dieser Erzählweisen nennt Foucault *Fiktion*. Der Diskurs besteht also aus *Fabel* und *Fiktion*, aus den fiktionalen Produkten und der fiktionalen Produktion: „Die Fabel besteht aus Elementen, die in einer bestimmten Reihenfolgen angeordnet sind. Die Fiktion ist der Raster der durch den Diskurs hergestellten Beziehungen zwischen dem Sprechenden und dem, wovon er spricht.“[219] Diese Bestimmung der Fiktion als *Zusammenhang aus Äußerungsmodalitäten* soll in diesem Aufsatz als methodologischer Ausgangspunkt einer Lektüre der Erzählungen von Jules Vernes dienen. In *Archäologie des Wissens* wird diese Idee der Fiktion, als Raster möglicher Subjektpositionen, übernommen und als eine der vier Dimensionen sowohl des Wissens als auch der Aussagefunktion bestimmt. Das ergibt in *Archäologie des Wissens* ein wesentlich komplexeres Modell, dem zufolge Fiktion und Fabel – gemäß ihrer terminologischen Festlegung in „Die Fabel hinter der Fabel“ – beide derselben Ebene gehören.

4.

Die Ebene der Aussage und die Ebene der Wissenselemente unterscheiden sich, wie gesagt, nur gemäß dem Blick, der auf den Diskurs geworfen wird. Ansonsten ist es einerlei, ob man die Formation der Wissenselemente beschreibt oder die Verteilung der Aussagen. Deshalb schreibt Foucault einerseits, dass „das Auffinden der diskursiven Formationen […] die spezifische Ebene der Aussage offen legt“[220]; und andererseits, dass „die Beschreibung der Aussagen und der Weise, wie die Aussageebene organisiert ist, zu der Individualisierung der diskursiven Formationen führt.“[221] Die Ebene der Aussage ist allerdings nicht eine beliebige

216 „Die Fabel hinter der Fabel“, Foucault (1966), *Schriften I*, Nr. 36: 654-663.
217 *Ibid.*: 654.
218 *Ibid.*
219 *Ibid.*
220 AW: 168.
221 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ebene, die etwa als Auswuchs einer kreativen Willkür zu einem neuartigen Verfahren der Lektüre führen soll. Vielmehr wird die Ebene der Aussage von den drei Seinsweisen der Sprache vorausgesetzt, die infolge des Zusammenbruchs des klassischen Diskurses und der anthropologistischen Zerstreuung der Sprache an der Schwelle des neunzehnten Jahrhunderts aufgetaucht sind: die philologische Behandlung der Sprache als *Objekt*, die *Interpretation* der Sprache als Ausdruck des Bewusstseins, die logische *Formalisierung* der Sprache zur Überprüfung ihrer epistemologischen Tauglichkeit. Jede dieser drei postklassischen und gegenseitig inkompatiblen Formen des Umgangs mit Sprache setzt stillschweigend die Seinsweise der Aussage voraus. So heißt es in *Archäologie des Wissens*: „Damit die Sprache als Objekt aufgefasst, in verschiedene Schichten zerlegt, beschrieben und analysiert werden kann, muss eine ‚Aussagegegebenheit' existieren, die stets determiniert und nicht unendlich ist: die Analyse einer Sprache vollzieht sich stets an einem Korpus von Worten und Texten; die Interpretation und das Hervorbringen der impliziten Bedeutung beruhen stets auf einer begrenzten Gruppe von Sätzen; die logische Analyse eines Systems impliziert in der erneuten Schreibung, in einer formalen Sprache, eine gegebene Menge von Propositionen."[222]

Das legt nahe, dass der Raum der diskursiven Formation tatsächlich jener „einzige […] Raum"[223] ist, in dem „das große Spiel der Sprache wiederzufinden"[224] ist. Erst das Wiederfinden und Beschreiben dieses Raumes vermögen es, jenen Epochenbruch auszulösen, der den Tod des Menschen als diskursives Ereignis herbeiführt. Das heißt: Mit dem Auftauchen des Raumes der diskursiven Formation ist es möglich, „einen entscheidenden Sprung zu einer völlig neuen Form des Denkens zu machen, wie auch, einen im vorangegangenen Jahrhundert eingeführten Wissensmodus in sich selbst abzuschließen."[225] Tatsächlich ist eine Entsprechung zwischen den vier Dimensionen der diskursiven Formation bzw. des Aussageraumes und den vier anthropologistischen Streumomenten der Sprache – der Sprache als philologisches *Objekt*, als interpretierbarer *Ausdruck*, als *Form* der Erkenntnis und als literarisches *Selbstverhältnis* – aufzufinden. Es lässt sich sofort einsehen, dass an diesen ontologischen Bruchstücken des explodierten klassischen Diskurses die *Möglichkeit* des Raumes der diskursiven Formation ablesbar wird:

(1) An die Stelle der Sprache als Objekt tritt das Diskurs-Ojekt als Objekt der *réécriture*[226] im Rahmen des archäologischen Unternehmens im Allgemeinen, wie auch der Diskursanalyse in *Archäologie des Wissens* im Besonderen. Das heißt: An die Stelle der Sprache als Objekt einer historischen Philologie tritt die synchron-diachrone Verteilung der Diskurse als Objekte einer archäologischen

222 *Ibid.*: 162-163.
223 OD: 371.
224 *Ibid.*
225 *Ibid.*
226 Siehe AW: 200.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Historiographie, wie auch jener der Aussage assoziierte Objektbereich, den Foucault das *Referential* nennt.

(2) An die Stelle der Beziehung zwischen dem Bewusstsein und der Sprache als dessen *Ausdruck* tritt die Beziehung zwischen den Äußerungsmodalitäten und dem Diskurs, das heißt, den Subjektpositionen, die ein Individuum einnehmen muss, um Subjekt einer Aussage sein zu können, und der Aussage insgesamt.

(3) An die Stelle der Sprache als *Form*, die den Blick auf die Dinge freigibt, tritt die Verteilung aus Begriffen, die den Blick auf die Objekte des Diskurses freigeben sollen, und die Organisation eines Aussagefeldes, aus dem die Begriffe hervorgehen und das immer im Spiel ist, wenn man eine einzelne Aussage ins Visier nimmt.

(4) An die Stelle der Sprache als literarisches *Selbstverhältnis* tritt das Selbstverhältnis eines ganzen Diskurses, der in Gestalt von Strategien oder Themen, die aus den gleichen Objekten, Äußerungsmodalitäten, Begriffen komponiert sind, sich selbst gegenüber tritt; aber auch das Selbstverhältnis einer Aussage, die in ihrer durch materielle Institutionen vermittelten Wiederholung als sich selbst gleich erscheint.

5.

Insgesamt bedeutet das: Während auf der Ebene der *Sprache* sich ihre Seinsweisen in die vier inkompatiblen Streumomente zerstreuen, sammeln sich diese Streumomente auf der Ebene der archäologisch bestimm- und beschreibbaren *Aussage*. Der Raum der diskursiven Formation und der Regelraum der Aussage sind so beschaffen, dass darin die Sprache, nach ihrer anthropologistischen Zerstreuung, sich erneut sammeln und zu einem neuartigen und für die Epoche der Archäologie spezifischen Diskurs formieren kann. Dabei muss allerdings im Auge behalten werden, worin sich dieser Diskurs vom klassischen Diskurs unterscheidet. Der klassische Diskurs *re*präsentiert die Dinge, die ihm vorausgehen, deren Repräsentationen er in einer Bewegung der Dopplung und Analyse erneut repräsentiert und zu einer Ordnung zusammensetzt. Im Gegensatz dazu vermag der Diskurs in der Epoche der Archäologie nicht mehr im Modus der Repräsentation auf die Welt zu beziehen. Vielmehr *präsentiert* er die Wissenselemente, die in ihm zur Sichtbarkeit gelangen. Der Diskurs im archäologischen Sinne ist ein fiktionales System: nicht in dem Sinne, dass die darin auftauchenden Elemente Auswuchs einer individuellen oder kollektiven Phantasie wären, sondern in dem Sinne, dass er selbst, *als Diskurs*, aus produktiven Praktiken besteht, die bestimmte Objekte herausbilden, bestimmte Subjektpositionen festlegen, kohärente Aussagefelder ausbreiten und Strategien und Themen im Ausgang von denselben Wissenselementen verteilen.

6.

Indem sich also der Blick der Archäologie von den einzelnen philologischen, hermeneutischen, strukturalistischen, literaturwissenschaftlichen Ebenen der

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sprache als *Objekt*, *Ausdruck*, *Form* und als literarisches *Selbstverhältnis* zurückzieht, sammelt sich die Sprache und offenbart sich als *Aussage*. Aber auch das Umgekehrte trifft zu: Sofern die gegenseitig inkompatiblen Analysetypen der Sprachwissenschaft, der Hermeneutik, der Logik eingesetzt werden, reduziert sich die Aussage und neutralisiert sich ihre Ebene. In diesem Sinne heißt es in *Archäologie des Wissens*: „Was die Aussageebene betrifft, so findet sie sich stets neutralisiert: entweder wird sie nur als ein repräsentatives Muster definiert, das gestattet, unbegrenzt anwendbare Strukturen freizusetzen [Sprachwissenschaft]; oder sie entzieht sich in einem reinen Schein, hinter dem die Wahrheit eines anderen Sprechens sich enthüllen muss [Hermeneutik]; oder sie gilt als eine indifferente Substanz, die als Stütze für die formalen Relationen dient [Logik].“[227] Das heißt: Die Objektivierung, die Interpretation, die Formalisierung stellen jeweils eine Form der Neutralisierung der spezifischen Ebene der Aussage dar, die im Verhältnis zu den Ebenen der Sprache als Objekt, Form und Ausdruck vertikal verläuft. Auch die Seinsweise der Sprache innerhalb der postklassischen Domäne des literarischen Gegendiskurses erscheint gerade, vermöge seiner Ausschließung aus dem Wahrheitsspiel der Wissenschaften, als eine Reduktion der Ebene der Aussage. Doch finden alle diese Seinsweisen der Sprache, die am Ende des klassischen Zeitalters als die ontologischen Bruchstücke des klassischen Diskurses aufgetaucht und den genannten vier Analyseformen eingeschrieben sind, ihren Ort im gemeinsamen Feld der Aussagen, das als ihre gemeinsame Voraussetzung erscheint und das „unerlässlich dafür [ist], daß die [jeweilige] Analyse vorgenommen werden kann […]“[228] Denn diese anthropologistisch bedingten Analyseverfahren sind nicht nur (reduzierte) Analysen vorliegender Aussagen, sondern ihrerseits auch *Produktion neuer Aussagen*, die in einem Raum auftauchen, der auf den gesonderten Ebenen der Objektivierung, Formalisierung, Interpretation, Literaturwissenschaft nicht gedacht werden kann. So wird in *Archäologie des Wissens* festgestellt, dass „all diese [reduzierten] Beschreibungen sich nur auswirken können, indem sie selbst endliche Mengen von Aussagen konstituieren“[229] und dass erst die archäologische Erzählung deutlich macht, „warum das Aussagefeld sie von allen Seiten umgibt, warum sie sich davon nicht befreien können und es nicht direkt zum Thema nehmen können.“[230]

Das heißt: Die Aussage und ihr Raum sind die gemeinsame Voraussetzung von Objektivierung, Formalisierung, Interpretation von Sprache. Obwohl der Einsatz dieser Analysetypen zu einer Reduktion der Aussage auf ein Objekt, eine Form, einen Ausdruck führt, bleibt die Aussage die Voraussetzung jedes dieser Analysetypen, und mit ihr auch der Raum des Diskurses, verstanden als eine spezifische Ausgestaltung des ontologischen Raumes der Sprache, der im literarischen Gegendiskurs sichtbar wird. Die Beziehung zwischen der Ebene der

227 *Ibid.*: 163.
228 *Ibid.*
229 *Ibid.*
230 *Ibid.*

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Archäologie und den einzelnen Ebenen der Reduktion der Aussage beinhaltet einen Perspektivensprung und birgt das Potential eines diskursiven Epochenbruchs. Deshalb vermag die archäologische Analyse, gerade indem sie die Aussagen als Modalitäten der Zeichenexistenz beschreibt, die Möglichkeit dieser reduktiven Analyseformen zu artikulieren: „Die Aussagen in sich selbst zu betrachten, wird nicht bedeuten, jenseits all dieser Analysen und auf einer tieferen Ebene ein bestimmtes Geheimnis oder eine bestimmte Wurzel der Sprache zu suchen, die sie vernachlässigt hätten. Es heißt zu versuchen, diese so nahe Transparenz sichtbar und analysierbar zu machen, die das Element ihrer Möglichkeit bildet.“[231]

7.

Der Raum der diskursiven Formation, in dem sich die Sprache sammelt, stellt eine Verkomplizierung und diskurstheoretische Spezifizierung des ontologischen Raumes der Sprache, der sich beim jungen Nietzsche als der Raum der Übertragungen offenbart hat. Dieser hat sich gezeigt als ein Raum des gleitenden Sinnes, als der homonyme Zwischenraum der Wörter, der nicht als eine tropologische Abweichung erscheint, sondern prinzipiellen Charakter erlangt. Der Raum der diskursiven Formation hingegen ist ein vierfach dimensionierter Gleitraum, in dem die vier Typen der Wissenselemente in ihrer irreduziblen Differenz und Serialität in Erscheinung treten. Hinzu kommt eine Verkomplizierung des Vorgangs, der bei Nietzsche als die Erstarrung der Metaphern zu Wahrheiten beschrieben wird. An die Stelle von Nietzsches Bedeutungsvielfalt und Metaphernheer tritt die vierfache Zerstreuung von Objekten, Äußerungsmodalitäten, Begriffen und Themen. Anstelle der einfachen Erstarrung der Metaphern zu Wahrheiten tritt im Raum der Wissensformation ein Spiel der Schwellen[232] in Erscheinung. Die einfache und einzige Schwelle zwischen Wahrheit und Lüge bei Nietzsche zerstreut sich in die vier unterschiedlichen Schwellen der *Positivität*, der *Epistemologisierung*, der *Wissenschaftlichkeit* und der *Formalisierung*[233]:

(1) Mit der Schwelle der *Positivität* vereinzelt sich ein Formationssystem von Aussagen. Ab dieser Schwelle tritt eine diskursive Formation in Erscheinung und die Sprache meldet sich in jenem blanken Sein, das in der Sprache der Literatur sichtbar wird. An dieser Schwelle ermöglicht die Aussage, dass die Sprache in ihrem *literarischen Sein* auftaucht, das sich beim jungen Nietzsche als die wesentliche Übertragungsvielheit der Wörter meldet.

(2) Erst ab der zweiten Schwelle der *Epistemologisierung* tritt das Phänomen der Wahrheit auf den Plan. Das zeigt sich am Aufkommen bestimmter „Verifikations- und Kohärenznormen“[234], die einer Teilmenge der Aussagen eines Forma-

231 *Ibid.*
232 Siehe „Die verschiedenen Schwellen und ihre Chronologie“ in Kap. IV.6.d, AW: 265 ff.
233 *Ibid.*
234 AW: 266.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tionssystems eine epistemologische Macht verleihen, so dass diese „eine beherrschende Funktion (als Modell, als Kritik oder als Verifikation) im Hinblick auf das Wissen ausübt."[235] Das ist die Schwelle, an der sich die Metaphern, gemäß den Angaben des jungen Nietzsche, zu Wahrheiten beruhigen. Das ist aber auch die Schwelle, ab der die aufgetauchten Zeichenfolgen auf eine hintergründige und verborgene Wahrheit verweisen, als deren interpretierbarer Ausdruck sie fortan erscheinen. An dieser Schwelle also ermöglicht die Aussage die Sprache als *Ausdruck*.

(3) An der dritten Schwelle der *Wissenschaftlichkeit* tauchen neben den Formationsregeln auch bestimmte Konstruktionsgesetze auf, nach deren Muster Zeichenfolgen strukturiert sind. Das ist die Schwelle, an der Sätze und Propositionen der Grammatik und der Logik auftauchen können. An dieser Schwelle also ermöglicht die Aussage die Sprache als *Objekt* einer Strukturwissenschaft wie der Sprachwissenschaft.

(4) An der vierten Schwelle der *Formalisierung* können Zeichenfolgen als ein formales Gebäude in Erscheinung treten. An dieser Schwelle ermöglicht die Aussage die Sprache als *Form*.

8.

Diese vier Schwellen erweisen den Raum der diskursiven Formation als einen Zusammenhang aus Schwellen und aus Aussagen, die die Sprache in ihrem bloßen *Sein*, in ihrem Charakter als *Ausdruck*, als logisch-grammatikalisches *Objekt*, als *formales* Gebäude erscheinen lassen können, aber auch als unterschiedliche Kombinationen dieser Seinsweisen. Der Raum der diskursiven Formation erscheint damit als ein von Schwellen durchzogener *heterotoper* Raum, in dem „das große Spiel der Sprache"[236] in seiner gesammelten Gesamtheit sichtbar werden kann. Verglichen mit Nietzsches Übertragungsraum mit seiner Gegenüberstellung von Lüge und Wahrheit erscheint der Raum der diskursiven Formation als ein Raum, in dem (1) die Sprache in ihrem blanken literarischen *Sein* – in der Terminologie des jungen Nietzsche: die Sprache in ihrer wesentlichen Metaphorizität – auftauchen kann; (2) die Sprache in ihrem Sein – wie dies an der ersten Schwelle aufgetaucht ist – zur Sprache einer *Wahrheit* werden kann. Erst der Zusammenhang der Schwellen transformiert den ontologischen Raum in den konkreten und historischen Wissensraum der diskursiven Formation, den eine archäologische Aussagenanalyse zu beschreiben und zu spezifizieren hat. Die Sammlung der Sprache in diesem formationellen Raum besteht darin, dass darin die Sprache immer eine Schwelle überschritten haben muss, wenn sie als *Objekt* [Schwelle der Wissenschaftlichkeit], als *Form* [Schwelle der Formalisierung], als *Ausdruck* [Schwelle der Epistemologisierung], als *Sprache in ihrem bloßen Sein* [Schwelle der Positivität] – oder auch als verschiedene Kombinationen dieser

235 *Ibid.*
236 OD: 371.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Seinsweisen – zutage treten soll. Deshalb ist der Raum der diskursiven Formation im Hinblick auf die Sammlung der Sprache als eine heterotope Zusammensetzung dieser Schwellen zu betrachten.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schluss: Der archäologische Zirkel

Der Einsatz der *réécriture* bei der Aufnahme des archäologischen Diskurses und die Zusammenschaltung der Analysen in *Ordnung der Dinge* und *Archäologie des Wissens* haben der Darstellung des archäologischen Zirkels zu ihrem Ergebnis verholfen, dass der Raum der diskursiven Formation zugleich der Raum der Sammlung der anthropologistisch zerstreuten Sprache ist. Dieser Raum ‚inkarniert' einerseits die Wiederkehr des Diskurses und löst andererseits, auf Grund seines bloßen Einsatzes, den Epochenbruch aus, mit dem die anthropologistische Wissensdisposition verschwindet. Es handelt sich um den Raum, den Foucault in *Ordnung der Dinge* beschwört: als den „einzigen Raum", in dem „das große Spiel der Sprache wiederzufinden" ist, um damit „einen entscheidenden Sprung zu einer völlig neuen Form des Denkens zu machen, wie auch, einen im vorangegangenen Jahrhundert eingeführten Wissensmodus in sich selbst abzuschließen."[1]

Der mehrfache Einsatz der *réécriture* bei der Darstellung des archäologischen Zirkels bestand in einer punktuellen Übernahme von Foucaults eigenem Lektüreverfahren, das im Wesentlichen darin besteht, dass die Ebene des Diskurses bei der Lektüre nicht verlassen wird; dass ideengeschichtlich verdeckte Beziehungen unter den Aussagen freigelegt werden; dass auf die Kategorie des Einflusses nicht zurückgegriffen wird; dass die Ebene einer tiefen Bedeutung nicht bemüht wird; dass Disziplingrenzen wie diejenigen der Philosophie und der Philosophiegeschichte in der Schwebe gehalten werden, usw. So wurden in dieser Arbeit Nietzsches sprachphilosophische Auseinandersetzungen gerade nicht als ein für die Archäologie konstitutiver Einfluss betrachtet – der angesichts der spärlichen Bezugnahmen Foucaults auf diesen frühnietzscheschen Diskurs ohnehin eine problematische These geblieben wäre –, sondern eher als Schauplatz eines Epochenbruchs, den auch die Archäologie vollziehen muss, um zu ihrer eigenen postanthropologistischen Diskursivität zu finden. Ebenfalls ging es bei den Besprechungen von Descartes und Kant um eine archäologisch informierte Lektüre, mit der die Disziplingrenzen der Philosophiegeschichte nicht immer beachtet werden konnten und

1 OD: 371.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eventuelle Abweichungen von den vertrauten philosophiegeschichtlichen Einteilungen in Kauf zu nehmen war. Auch die vorausgesetzte Zusammengehörigkeit von *Ordnung der Dinge* und *Archäologie des Wissens* hatte mit den Festlegungen der *réécriture* zu tun. Denn jede Ebenenunterscheidung zwischen beiden Werken, die letztlich den Einsatz einer Metaebene impliziert hätte, liefe darauf hinaus, dass damit die Oberfläche des Diskurses und das Element der diskursiven Äußerlichkeit hätten verlassen werden müssen.

Im Folgenden werden die wichtigsten Befunde dieser Arbeit in einem letzten Schritt zur Figur des archäologischen Zirkels verdichtet. Anschließend werden einzelne Aspekte, die im Verlauf dieser Arbeit aufgetaucht sind, erneut ins Licht gerückt und gebündelt. Im letzten Abschnitt dieses Schlusses wird ein kurzer Blick auf die Mutation geworfen, die ab der *Archäologie des Wissens* einsetzt und Foucaults weiteren Forschungsweg maßgeblich bestimmt.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Der archäologische Zirkel

Im Kapitel 16 dieser Arbeit wurde festgestellt, dass der Raum der diskursiven Formation der Raum der Sammlung der Sprache ist. Es wurde aber auch ausgeführt, dass der Formationsraum nicht nur eine Kategorie der diskursiven Einheit ist, die anhand der doppelten Reduktion und der Suspension der herkömmlichen ideengeschichtlichen Einheiten freizulegen und bei der archäologischen Diskursanalyse einzusetzen ist. Darüber hinaus charakterisiert die diskursive Formation den Diskurs der Archäologie selbst. Damit können wir den Bogen schließen und den archäologischen Zirkel feststellen.

Die archäologische Diskursanalyse eröffnet den Blick auf die Geschichte der Seinsweisen der Sprache. Das tut sie aber unter dem Einsatz ihres eigenen diskursiven Gewichts und des ihr eigenen diskursiven Raumes. Es ist also der Einsatz des archäologischen Diskurses und ihres diskursiven Raumes, der sichtbar macht, dass in der Epoche der Renaissance die Sprache als Signaturen existierte, von denen die Oberfläche der Welt übersät war; dass im klassischen Zeitalter die Sprache als Doppelung der Repräsentation im Element der Zeit funktionierte und sich damit als *Diskurs* und als *Medium* des klassischen Ordnungswissens konstituierte; dass an der Schwelle zur anthropologistischen Epoche die Sprache zum Objekt wurde, der klassische Diskurs zusammenbrach und die Seinsweise der Sprache in vier Streumomente auseinander fiel. Damit stellt sich die spezifisch archäologische Frage, ob sich die Sprache erneut sammeln und der Mensch verschwinden wird. Während die Archäologie ihre sprachontologische Historiographie entfaltet, deutet sie vielfach an, dass sich die Sprache auch tatsächlich wieder zum Diskurs sammeln wird. Diese dunklen Andeutungen gipfeln schließlich in der Prognose vom bevorstehenden Ende des Menschen. Doch lässt sich nun erkennen, dass die dunklen Andeutungen und die berühmte Prognose als Splitter *diskursiver Reflexion* zu bewerten sind, die sich im Raum der archäologischen Erzählung verteilen. Denn gerade der Raum des archäologischen Diskurses, der die Transformationsgeschichte der Seinsweisen der Sprache bis zur ihrer anthropologistischen Zerstreuung und darüber hinaus zur spezifisch diskursiven Seinsweise dieser Historiographie selbst *als Archäologie* offenbart, stellt auch den Raum dar, in dem sich die Sprache sammeln, der Diskurs wiederkehren und die Epoche des Menschen mit ihrer anthropologistischen Wissensdisposition abgeschlossen werden kann. Indem also die Archäologie die Zerstreuung der Sprache und ihre mögliche Wiederkehr feststellt, löst sie, kraft der Diskursivität gerade dieser Feststellung, die Bewegung der Sammlung der Sprache aus, so dass die bloße Ankündigung des bevorstehenden Todes des Menschen diesen Tod auch tatsächlich herbeiführt. Die Voraussage bewahrheitet sich durch das Faktum des Voraussagens. Das liegt daran, dass der vorausgesagte Tod des Menschen ein diskursives Phänomen ist und dass jede Aussage über einen aktuellen Diskurs eine diskursive Handlung ist und folglich auch ein Eingriff in die Aktualität des

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diskurses. Der archäologische Zirkel besteht im Erzählen einer Geschichte des Diskurses, die der Diskurs des Erzählens bestätigt *und* vorantreibt und erinnert damit an das Modell des Satzes *Ich spreche*[2]*,* der genau dann sich bewahrheitet, wenn er ausgesprochen wird.

Es handelt sich beim archäologischen Zirkel um die Erzeugung eines diskursiven Epochenbruchs, der in *Ordnung der Dinge* vom Anfang bis zum letzten Satz angekündigt wird. Während also der letzte Satz des Vorworts feststellt: „Von neuem gerät unter unseren Schritten diese Oberfläche in Unruhe“[3], fällt am Ende des Buches das berühmte Urteil: „Wenn […] diese Dispositionen ins Wanken gerieten, wie an der Grenze des achtzehnten Jahrhunderts die Grundlage des klassischen Denkens es tat, dann kann man sehr wohl wetten, daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“[4] Das entscheidende Ereignis ist genau dieses Wanken des Bodens „unter unseren Schritten“. Der Boden aber, auf dem die Archäologie schreitet, ist die Wissensverfassung des Anthropologismus. Die Darstellung des Archäologischen Zirkels hat gezeigt, dass die Ereignisse der Wiederkehr der Sprache und des Verschwindens des Menschen nichts anderes sind als das Ins-Sein-Gelangen des archäologischen Diskurses selbst.

2 Siehe DA: 54 ff.
3 OD: 28.
4 OD: 462.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Die Fiktionalisierung des Wissens

Es war im dritten Teil dieser Arbeit zu sehen, wie an der Schwelle zwischen dem klassischen Zeitalter und der Epoche des Menschen der Diskurs auseinandergebrochen und eine diskursontologische Alternative oder Gabelung aufgetaucht ist: *Mensch* oder *Sprache*. Im vierten Teil dieser Arbeit haben dann die Exkurse zu Nietzsche und Kant zu verdeutlichen versucht, dass es sich dabei um zwei inkompatible Strategien der Wiederherstellung der Einheit des Wissens geht. *Der Mensch*: Das ist die strategische Linie, die (1) von der frühkantischen Unterscheidung der zwei Urteilstypen und der zwei Negationen (2) über die Entdeckung der transzendentalen Subjektivität als Medium des Vergleichs in den realen oder synthetischen Urteilen (3) bis hin zu den postklassischen Anthropologismen im neunzehnten Jahrhundert führt. *Die Sprache*: Das ist die Linie, die (1) von der anfänglichen anthropologistischen Zerstreuung der Sprache (2) bis zum Auftauchen des ontologischen Raumes der Sprache beim jungen Nietzsche führt. Bei der ersten Alternative geht es um die Wiederherstellung der Einheit realer Urteile anhand der transzendentalen Subjektivität als Medium des Vergleichs. Bei der zweiten Alternative geht es um die Wiederherstellung der Einheit der anthropologistisch zerstreuten Sprache anhand des ontologischen Raumes, der auch als Medium des Vergleichs fungieren kann.

Das Auftauchen des ontologischen Raumes bei Nietzsche bewirkt einen Bruch mit dem Gedankenkreis der *Geburt der Tragödie*. Nietzsche überschreitet die darin enthaltene „Artistenmetaphysik", indem er in *Wahrheit und Lüge* zur Schwelle der Geburt des Anthropologismus zurückkehrt, zu jener Schwelle, an der die frühkantischen Unterscheidungen auftauchen, an der also die Trübung und Kritik der Repräsentation einsetzen, und die Sprache im Begriff ist, zu einem positiven und historischen Objekt zu gerinnen und damit das Verschwinden des klassischen Diskurses auszulösen. Nietzsche wiederholt die Kritik an der Allgemeinen Grammatik, umgeht aber die Strategie der philologischen Objektivierung der Sprache. Stattdessen entdeckt er den ontologischen Raum der Sprache, der als ein Raum des gleitenden Sinnes sichtbar wird und in dem sich das genealogische Spiel der Geburt der Wahrheit aus der Lüge entfalten kann. Damit schlägt Nietzsche die Linie der *Sprache* bzw. des *Diskurses* ein, die als die einzige Alternative zum Anthropologismus, der bei Kant seinen Ausgang nimmt, zur Verfügung steht. Die Archäologie Foucaults schließt sich an diese Linie der Wiederkehr der Sprache und des Diskurses an. Der Preis für die Sammlung und Wiederkehr der Sprache ist allerdings die Wahrheit selbst. Die genealogische Verschiebung des Status der Wahrheit impliziert eine Bewegung der Fiktionalisierung des Wissens, die dazu führt, dass die ‚wahre' Welt zur Fabel wird. Diese epistemische Buchhaltung, die die Kosten des Diskurs-Zweiges der postklassischen Gabelung zu berechnen vermag und zu den Selbstverständlichkeiten eines genealogischen Diskurses gehört, wird übrigens bereits von Goethe – gerade auch im

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ausgang von seinem Standort an der Schwelle zwischen dem klassischen Zeitalter und dem neunzehnten Jahrhundert – vorgeführt: „Da im Wissen sowohl als in der Reflexion kein Ganzes zusammengebracht werden kann, weil jenem das Innre, dieser das Äußere fehlt, so müssen wir uns die Wissenschaft notwendig als Kunst denken, wenn wir von ihr irgend eine Art von Ganzheit erwarten.“[5]

5 Johann Wolfgang von Goethe: *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*, zit. in Benjamin (1925): 207.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Die Unterscheidungen und ihre Quelle

Auf dem Weg der Darstellung des archäologischen Zirkels wird die Geschichte der Philosophie als eine Serie epistemisch bedingter evidenter Unterscheidungen manifest. Die Quelle dieser Unterscheidungen ist der für die jeweilige epistemische Verfassung des Wissens konstitutive Epochenbruch, der auf den ontologische Raum verweist, der sich ansonsten auch als Außen und Ereignis meldet: als das Außen, in dem das Subjekt ausgeschlossen ist und das sich im postklassischen Gegendiskurs der Literatur meldet; als das Ereignis der einzelnen Aussagen, die im Element der reinen Äußerlichkeit des Diskurses auftauchen und eine rein diskursive Kohärenz in ihren Verflechtungen aufweisen.

Im Verhältnis zum Epochenbruch erscheint jedes Mal unter allen Unterscheidungen ein Unterschied, dem ein besonderes epistemisches Gewicht zukommt. Bei Descartes handelt es sich beispielsweise um den Unterschied zwischen Identitäten und Unterschieden. Bei Kant handelt es sich um die Unterscheidung zwischen Ding und Erscheinung. Bei Nietzsche handelt es sich um die Unterscheidung zwischen einer wissenschaftlich und einer künstlerisch bestimmten epistemischen Rangordnung. Jede dieser Unterscheidungen setzt einerseits den jeweiligen Epochenbruch voraus, dient aber andererseits dazu, eine Wissensfigur der vorherigen Episteme in ihrem Wesen zu treffen und zu spalten und somit den Epochenbruch erst auszulösen. So spaltet die kartesische Unterscheidung zwischen Identitäten und Unterschieden die Figur der Ähnlichkeit, auf die das Wissen der Renaissance wesentlich angewiesen war. Und die kantische Unterscheidung zwischen Ding und Erscheinung lässt das Ding an einem Ort außerhalb der Repräsentation auftauchen und spaltet somit den Raum des Diskurses als den ehemals gemeinsamen Raum des Seins und der Repräsentation.

Wir haben auch gesehen, dass Nietzsche das anthropologistische Denken verabschiedet anhand der Unterscheidung zwischen zwei Rangordnungen von Wahrheit und Lüge: einer wissenschaftlich-reakiven und einer künstlerisch-aktiven. Diese Unterscheidung kann er treffen, insofern er die wissenschaftliche Wahrheit als anthropomorphe bzw. anthropologistische Projektion zurückweist, im Namen einer polemischen ‚Praxis der Lüge', deren ‚Form der Wissenschaftlichkeit', deren Form der ‚aktiv-vornehmen Aufklärung' die Genealogie ist. Das Herz dieser nietzschesche Unterscheidung aber ist die Unterscheidung, die innerhalb jeder ‚eigentlichen' Bedeutung der Wörter den Unterschied der Metapher entdeckt und damit den Raum des gleitenden Sinnes eröffnet und die Sprache für durch und durch rhetorisch erklärt. Die nietzschesche Unterscheidung, an der auch Foucaults Archäologie teilhat, tritt somit als der ontologische Raum der Sprache zutage.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Die Medien des Vergleichs

Korrelativ zu den diskursiven ‚Revolutionen' der Unterscheidungspraktiken ist das Aufkommen neuartiger ‚Medien des Vergleichs', die gewährleisten, dass die in diesen Praktiken unterschiedenen Momente erneut in Verbindung treten können.[6] Descartes' Unterscheidung zwischen der Identität und dem Unterschied, zwischen der einfachen denkenden Substanz und der ausgedehnten Substanz, beruht darauf, dass die Evidenz der Ähnlichkeit als erkenntnistragender Figur und Medium des Vergleichs der ähnlichen Dinge im Verschwinden begriffen ist. Um aber die Identitäten und Unterschiede erneut mit einander zu verbinden, bedarf Descartes der Form der Deduktion, der wahrheitsfähigen Zusammensetzungen zweier Erkenntnisse, von denen die eine bereits eingesehen wird, die andere aber erst mit Hilfe der ersteren noch einzusehen ist. In diesem Zusammenhang taucht das klassische Zeichen auf, als mögliche Verbindung zwischen den Repräsentationen und als die Form ihrer Zusammensetzung. Das klassische Zeichen leistet diese epistemisch notwendige Synthese, indem es als Doppelung der Repräsentation funktioniert.

Ebenfalls wird von der kantischen Unterscheidung zwischen Ding und Erscheinung die Trübung oder Spaltung der Repräsentation angezeigt. Werkbiografisch taucht diese Unterscheidung bei Kant in Gestalt der realen Verknüpfungen auf, deren Erklärung erst von der Einheit des transzendentalen Subjekts aus stattfinden kann, das als ein neues Medium des Vergleichs und der Verknüpfung eines realen Grundes mit einer realen Folge funktioniert. Dieses Medium entdeckt und bestimmt Kant als die Ordnung und Gliederung der reinen Kategorien, deren Quelle in der transzendentalen Apperzeption liegt, dem „höchste(n) Punkt, an den man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muss."[7]

Bei Nietzsche verliert die Wahrheit ihren prinzipiellen Charakter und jede Identität wird auf einen dionysischen Hintergrund aus Differenzen verwiesen. Im sprachlichen Kontext erscheint der Gesamtzusammenhang der Differenzen – der Differenzen rhetorisch collagierter Bedeutungen – als ein ontologischer Raum der Übertragungen, der fortan als Medium des Vergleichs von Bedeutungen erscheint. Auch die archäologische Ausgestaltung des ontologischen Raumes, der Raum der diskursiven Formation, der zum einen den Raum des archäologischen Diskurses abgibt und zum anderen, vermöge seines bloßen historiographischen Einsatzes, einen Bruch mit der anthropologistischen Wissensdisposition auslöst, erscheint als ein neues Medium des Vergleichs, das erst so etwas wie *diskursive Selbigkeit* ermöglicht. So wird in *Archäologie des Wissens* festgestellt, dass erst an der Schwelle der Positivität, an der eine formationelle Einheit überhaupt in

6 Siehe dazu Christoph Hubigs begriffsgeschichtliche und -theoretische Klärung des Begriffs des *Mediums* in Hubig (2002).

7 Kant (1781/87): 137 [B 134, Anm.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erscheinung treten kann, zu entscheiden ist, ob die Teilnehmer eines historischen Diskurses „von ‚derselben Sache' sprachen, indem sie sich auf ‚dasselbe Niveau' oder in ‚dieselbe Entfernung' stellten, indem sie ‚dasselbe Begriffsfeld' entfalteten und sich auf ‚demselben Schlachtfeld' gegenübertraten […]"[8]

8 AW: 183.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. Geschichte der Doppelungen

Der Archäologische Zirkel markiert den Endpunkt einer Reihe von Reflexionsfiguren, die von der archäologischen Historiographie selbst zutage gefördert werden. Diese sind: (1) die Doppelung der Welt in der Renaissance (2) Doppelung der Repräsentation in der Klassik (3) Die Doppelung des Menschen im Zeitalter des Menschen (4) Doppelung der Sprache der Literatur und des Diskurses in der Epoche der Archäologie. Als ein partikuläres Phänomen der letzten Doppelung ist der in dieser Arbeit dargestellte Archäologische Zirkel zu verstehen. Die archäologische Geschichte des Diskurses zeigt also erstens, dass jedem Wissens gleichsam ein Spiegel eingebaut ist, woraus erst eine Reflexionsstruktur hervorgehen kann: (1) Die Welt wird in der Doppelung von Mikro- und Makrokosmos sich selbst sichtbar: der kleine Mikrokosmos ist der kleine Spiegel. (2) Die Doppelung der Repräsentation beruht auf einem der Repräsentation selbst eingebauten Spiegel, der erlaubt, dass die Repräsentation sich selbst sichtbar wird und der die *Repräsentativität der Repräsentation* garantiert.[9] (3) Die Doppelung des Menschen entfaltet sich auch als ein Spiegelspiel, in dem das Endliche sich selbst als ein Erkennbares, Positives, Erkanntes widerspiegelt. (4) Die Doppelung der Literatur erscheint als die Tatsache, dass die Sprache, an der Grenze des Todes angekommen, auf so etwas wie einen Spiegel trifft und sich auf sich selbst zurückwendet und damit einen Prozess der Selbstimplikation entfaltet, wodurch erst die Sprache in ihrem Sein in Erscheinung treten kann.

Geschichte der Doppelungen, Geschichte der Spiegelungen, Geschichte des Diskurses: Am Ende wird deutlich, dass Foucaults Ausführungen zum Begriff des Diskurses nicht im absoluten Sinne zu lesen sind, sondern in Abhängigkeit von einer bestimmten Epoche des Diskurses. Als die vorläufig letzte dieser diskursiven Epochen ist diejenige der Archäologie selbst zu betrachten. Um Foucaults Diskursbegriff in Lichte der von seinem eigenen Diskurs entworfenen Geschichte des Diskurses zu lesen, müsste man eine Doppellektüre der *Ordnung der Dinge* und *Archäologie des Wissens* unternehmen, wie wir dies getan haben. Es sind also vier Geschichten, die, je nach Problemstellung, von der Archäologie ausgegraben werden: (a) Geschichte der Doppelungen/Spiegelungen/Reflexionen (b) Geschichte der Medien des Vergleichs (c) Geschichte der Unterscheidungen (d) Geschichte des Diskurses. Alle vier: die Doppelung, das Medium, die Unterscheidung, der Diskurs sind im archäologischen Diskursbegriff, der im Element der fortlaufenden archäologischen Historiographie in *Ordnung der Dinge* und *Archäologie des Wissens* hergeleitet wird, miteinander verschränkt.

9 So verweist Foucault in der anfänglichen Besprechung des Velasquezbildes in *Ordnung der Dinge* auf die Funktion des Spiegels darin. [OD: 35 ff.]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6. Der archäologische Zirkel und die sprachontologische Gabelung

Foucaults archäologischer Forschungsweg zwischen *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Ordnung der Dinge* erscheint als eine Problematisierungsbahn, die sich über die fortschreitende Einkreisung eines Problems entfaltet. Sie beginnt mit einer Problematisierung der neuzeitlichen Vernunft, die zusieht, wie sich diese Vernunft über den Ausschluss ihres Anderen konstituiert. Und sie endet mit einer Problematisierung des Anthropologismus, die am Ende einer Kette epistemischer Transformationen als eine postklassische Wissensdisposition zutage tritt. Dabei ist dieser Problematisierungsbahn von Anbeginn an das Motiv der Anthropologismuskritik eingeschrieben. Denn bereits während der Niederschrift von *Wahnsinn und Gesellschaft* entfaltet Foucault im Ausgang einer intensiven Kantlektüre und im Rahmen seiner *Thèse complémentaire* eine im kantischen Sinne ‚kritische' Überprüfung moderner Anthropologien. Allerdings findet in den Jahren bis zur *Ordnung der Dinge* eine ‚archäologische Verallgemeinerung' des Problems statt. Anstelle der Anthropologien, die unter Rückgriff auf Kants Anthropologie Gegenstand der Kritik waren, tritt nun der *Anthropologismus* selbst ins Blickfeld einer archäologischen Kritik. Dieser ist nicht eine bestimmte Disziplin wie die Anthropologie oder ein loses Ensemble von Disziplinen wie die Humanwissenschaften. Vielmehr ist er eine epistemische Disposition oder ein ‚historisches Apriori', das die *Bedingung der Existenz* der humanwissenschaftlichen Diskurse abgibt und ihr historisches Vorkommen erklärt.[10]

Im Verlauf dieser vielfältigen Problematisierungspraxis, zu der auch durchaus die Untersuchungen zur Literatur zu zählen sind, ergibt sich ein Bild der archäologischen Herkunft der Humanwissenschaften. Der Ort, an dem sich der Anthropologismus als das historische Apriori der Humanwissenschaften herausbildet, ist der Epochenbruch am Ende des achtzehnten Jahrhunderts, der zum einen den Zusammenbruch der klassischen Episteme und zum anderen die Geburt einer Reihe neuer Wissenschaften und Reflexionsformen beinhaltet, etwa der kantischen Kritik und der kopernikanischen Wende im Bereich der philosophischen Reflexion, oder der vergleichenden Philologie, der Biologie, der Politischen Ökonomie im Bereich der positiven Wissenschaften. Die archäologische Analyse dieses Epochenbruchs ergibt die Figur der Gabelung *Mensch/Sprache*, von der bereits die Rede war.

Auf der Ebene des Diskurses meldet sich der Epochenbruch als eine Zerstreuung der ontologischen Einheit der Sprache: Die Sprache *ist* gleichzeitig vier verschiedene und unvereinbare Dinge, die vier verschiedenen Seinsweisen entsprechen. Die rätselhafteste und vielleicht archäologisch entscheidende dieser postklassischen Seinsweisen der Sprache ist die literarische. Denn im institutio-

10 Siehe OD: 413.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nellen Schutz des literarischen Gegendiskurses offenbart sich die Sprache als eine Gestalt der diskursiven Reflexion, die sich im Zuge einer radikalen Loslösung von der Repräsentation ergibt.[11]

Ausgehend von dieser Sachlage an der Schwelle zum Zeitalter des Menschen ergeben sich zwei mögliche Konsequenzen, denen die zwei Äste der Gabelung entsprechen. Einerseits erscheint an der Stelle des klassischen Diskurses, der im klassischen Zeitalter eine ontologische Einheit bildete und die Erkenntnis zu tragen vermochte, die *Figur des Selben* als Grundlage der anthropologistischen Disposition, die sich bereits in der kantischen Anthropologie meldet und so etwas wie ein ‚historisches Apriori' für das gesamte Wissensfeld zwischen dem Marxismus und dem Positivismus, sowie für ganz unterschiedliche philosophische Strömungen wie Dialektik, Phänomenologie, Daseinsanalytik abgibt. Andererseits aber erscheint an der Stelle des klassischen Diskurses *der ontologische Raum der Sprache*, der aus einer Bewegung der Entgrenzung des tropologischen Raumes der Klassik hervorgeht. Diese Tendenz macht sich in der modernen Literatur bemerkbar, namentlich in den Schriften von Hölderlin, Nerval, den Dichtern der ‚romantischen Revolte', Flaubert, Mallarmé, Artaud, den Surrealisten, Raymond Roussel, Blanchot, den Schriftstellern des *nouveau roman*. Vielen dieser Schriftsteller hat Foucault auf eine verstreute, das heißt auch suchende, Weise kürzere oder längere Untersuchungen gewidmet. In diesen Studien hat er beharrlich das Problem des Raumes gestellt, um den ontologischen Raum der Sprache Zug um Zug freilegen zu können. Doch manifestiert sich der ontologische Raum auch in Diskursen, die nicht als literarische gelten können, auch wenn sie der Literatur nahe stehen. Zu den entscheidenden unter diesen Diskursen gehört der sprachphilosophische Diskurs des jungen Nietzsche, in dem die Grundzüge eines Raumes der Übertragungen und die Rudimente einer Genealogie der Wahrheit zum Vorschein kommen.

Diese Kette von Diskursen, die Literatur und die genealogischen Diskurse, bildet den zweiten Ast der Gabelung *Mensch/Sprache*. Um seinen eigenen spezifisch archäologischen Weg zu reflektieren und voranzutreiben, muss sich der archäologische Diskurs an jene Schwelle wenden, auf die auch der junge Nietzsche zurückgehen muss, um von da aus die Alternative einer *diskursiven Moderne* einschlagen zu können, die in einem kritisch-agonalen Verhältnis zur herr-

11 Dabei kann es sich allerdings nicht um eine Rückwendung auf ein ‚Selbst' der Sprache handeln. Denn in der gegendiskursiven Domäne der Literatur erscheint das ‚Wesen' der Sprache nicht als ein atomistisches Selbst, sondern als ein ihr eingebauter *Raum*, in dem sie auftaucht und in dem ihre wuchernde Vermehrung stattfindet. Deshalb kann hier auch von einer *Doppelung* die Rede sein: Im Unterschied zur philosophisch vertrauten Reflexion, die eine wie auch geartete *Rückkehr zu sich selbst* beinhaltet, tritt im literarischen Gegendiskurs – als Widerpart der *formalisierenden*, *interpretierenden* und *objektivierenden* Formen postklassischer Wissenschaftlichkeit – ein redupliziertes Sprechen zutage, das in einem „Spiel mit Spiegeln, das selbst keine Grenzen hat" [„Das unendliche Sprechen" in Foucault (1988): 91] eine unbeendbare diskursive Produktivität an den Tag legt.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schenden *anthropologistischen Moderne* steht. Indem aber Foucault genau diesen Weg geht, bewegt er sich in dem archäologischen Zirkel, der dem Modell der Sprache der Literatur und des Satzes „ich spreche" folgt. Dieses Modell besteht darin, dass der Akt und der Inhalt des Sprechens einander bestätigen. Indem also die Archäologie eine Geschichte der Diskurse und der Seinsweisen der Sprache schreibt und am Ende das Aufkommen der Figur des Menschen und deren bevorstehendes Verschwinden aussagt, muss sie sich *als Diskurs* formieren, muss sie die Gestalt einer diskursiven Formation annehmen und ihre Aussagen in diesen Formationsraum stellen, in dem die postklassischen Streumomente der Sprache auftauchen können. Darin findet die Archäologie den Abschluss ihrer Problematisierungsbahn.

Indem sich also der Zirkel in sich schließt, erscheint die archäologische Kritik in ihrer performativen Dimension. Der Anthropologismus wird im Ausgang von einer Archäologie der Humanwissenschaften nicht bloß kritisiert. Er wird nicht bloß anhand polemischer Stellungnahmen zurückgewiesen, die eine Aufklärung über seine historische Bedingung der Existenz liefern. Darüber hinaus – als Bestätigung dieser kritisch-polemischen Vorgänge, aber auf einer anderen Ebene – wird er anhand der Diskursivität des kritischen Diskurses selbst zum Verschwinden gebracht.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7. Archäologischer Zirkel und diskursive Macht

Indem sich also der Zirkel schließt, findet die archäologische Problematisierung des Anthropologismus ihre Vollendung. Danach muss sich der Schwerpunkt der Forschungen und Interventionen Foucaults verschieben. Tatsächlich sieht man den ersten Ansatz dieser Verschiebung bereits am Ende der *Archäologie des Wissens*, wo die Frage nach den alternativen Archäologien aufgeworfen wird, aber auch – im Verlauf des Versuchs, die Archäologie gegenüber der Wissenschaftsgeschichte im Sinne Bachelards oder Canguilhems abzusetzen – in der Aufzählung der Schwellen des Diskurses. Während sich die Wissenschaftsgeschichte mit Diskursen beschäftigt, die bereits die Schwellen der Epistemologisierung, der Verwissenschaftlichung, der Formalisierung überschritten haben – einzeln, gleichzeitig, nacheinander, eventuell mit unterschiedlichem Tempo –, ist das Augenmerk der Archäologie die Schwelle der Positivität. Das ist die Schwelle, an der eine diskursive Praxis in Erscheinung tritt und die Aussagen in ihrem Sein überhaupt auftauchen (oder verschwinden), bevor die Frage nach ihrer Wahrheit (Epistemologisierung), ihrer logisch-grammatikalischen Struktur (Wissenschaftlichkeit), logisch-argumentativen Form (Formalisierung) gestellt wird.

Die Schwelle der Positivität ist aber auch die Schwelle, an der der „Gegendiskurs" der Literatur auftaucht. Man sieht an dieser Verteilung der Schwellen bereits das, was Nietzsche in *Wahrheit und Lüge* darzustellen versucht: nämlich, wie die Wahrheit aus der Lüge hervorgeht. Zugleich sieht man an der Verteilung der Schwellen des Diskurses, dass der Wahrheitsdiskurs, – grob gesprochen, der wissenschaftliche Diskurs – und der literarische Gegendiskurs nicht bloß einander gegenüber stehen, sondern eine *Rangordnung* bilden. Entweder beherrschen die Wissenschaften das Feld des Wissens und überlassen der Literatur eine Nische, in der sie sich zwar artikulieren und manifestieren kann, von der aus aber sie die Wahrheit der Wissenschaften nicht tangieren kann. Oder aber beginnt das reduplizierte Sprechen der Literatur die wissenschaftlichen Diskurse zu überwuchern, so dass diese gleichsam von der Literatur aufgesogen werden.[12] Das führt dazu, dass alle diese Diskurse ihren Platz im ontologischen Raum der Sprache einnehmen und eine Rangordnung bilden, in der das reduplizierte Sprechen die Oberhand behält.

Beide Alternativen – die Herrschaft der Wissenschaft über die Literatur einerseits und die Herrschaft des reduplizierten Sprechens über die Wissenschaften, die der junge Nietzsche als die Auseinandersetzung zwischen Wissenschaft und Mythos dargestellt hat – zeigen, dass erst die Perspektive einer *diskursiven Macht* den Blick freigibt auf die Einheit des Diskurses. Was als bloße Spaltung und Gegenüberstellung – zwischen den philologischen, formalisierenden, hermeneutischen Wissenschaften auf der einen Seite und der Literatur auf der anderen – erschien, zeigt sich plötzlich als eine Rangordnung unterschiedlicher Diskurs-

12 Siehe Mazumdar (2000).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

typen. Die zweite dieser alternativen Rangordnungen – die dem zweiten Ast der genannten Gabelung *Mensch/Sprache* und der ihm zugeordneten Möglichkeit einer *diskursiven Moderne* entspricht – stellt so etwas wie einen Prozess der Fiktionalisierung der Wissenschaften dar, der vom archäologischen Diskurs selbst inkarniert wird. Denn die Archäologie ist eine Wissenschaft, die von sich behaupten kann, dass sie Fiktion sei, dass sie der Versuch sei, „die Fiktion in der Wahrheit zum Arbeiten zu bringen“[13], was Foucault mehrfach beteuert hat und was erst eine Darstellung des archäologischen Zirkels bestätigen kann. Wir haben im Kapitel 13 gesehen, dass der junge Nietzsche in *Wahrheit und Lüge* dasselbe erprobt hat: die Lüge in der Wahrheit zum Arbeiten zu bringen.

Der eben angesprochene Machtcharakter des Diskurses wird allerdings erst dann manifest, wenn sich die Perspektive der Wiederkehr des Diskurses gegen die anthropologistische Zerstreuung der Sprache durchsetzt. Erst im Zusammenhang des archäologischen Zirkels wird der Diskurs als ein Machtphänomen wahrnehmbar. Dieses Motiv wird dann in Foucaults Inauguralvorlesung am Collège de France aufgegriffen und ausdifferenziert.[14] Da wird der Diskurs nicht nur als ein Feld angesehen, in dem die Aussagen in ihrem Sein auftauchen, sondern in dem sie auch beherrscht, gebändigt, regiert werden können und müssen, in dem also diskursive Prozeduren der Ausschließung und Verknappung von Diskursen und sprechenden Subjekten auftauchen, die dafür sorgen, dass nicht alles auch gesagt wird, was gesagt werden könnte und dass nicht alle tatsächlich sprechen, die sprechen könnten. Diese Strukturen, die eine Ordnung des Diskurses garantieren, sind *als* Prozeduren der Macht rein diskursiver Natur. Sie sind eine Erweiterung des diskursiven Machtspiels zwischen den Wissenschaften, die objektivierend, formalisierend, interpretierend mit Sprache umgehen, und dem Gegendiskurs der Literatur, der den Aufstand der fiktionalen und ereignishaften Dimensionen von Sprache veranstaltet.

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen wird es auch klar, warum sich Foucault an dieser Schwelle von der Frage der Literatur abwendet. Er hatte nämlich in den sechziger Jahren in erster Linie ein sprachontologisches und methodologisches Interesse an der Literatur. Denn in der diskursiven Domäne namens Literatur gibt es ein Phänomen, die Möglichkeit der Reduplikation der Sprache, die nicht nur auf die Literatur beschränkt ist. Sobald die Archäologie selbst von innerhalb des wissenschaftlichen Betriebes diese Sprechweise integriert und die inhärente Machtartigkeit des Diskurses offenbart, muss Foucaults Interesse an der Literatur erlöschen. Während im Rahmen der archäologischen Analysen die Verhältnisse der *Andersheit* auf der Ebene diskursiver Beziehungen – die Literatur ist das Andere der Wissenschaft, so, wie der Wahnsinn das Andere der Vernunft ist – erschienen sind, treten nun solche Verhältnisse auf einer neuen Ebene zutage: der Ebene der Beziehungen zwischen dem Diskursiven und dem Nichtdiskursiven, das heißt: der *Ebene des Dispositivs*.

13 „Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps“, Foucault (1977), DE III, no. 197: 236. Näheres dazu in Anm. 79 im Kapitel 11, Abschnitt 39 dieser Arbeit.

14 Siehe Foucault (1991)/Foucault (1970).

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aber es gibt auch einen – im Verhältnis zur oben genannten archäologischen Problematisierungsbahn – ‚immanenten' Grund für die Diskontinuität in Foucaults Diskurs an der Schwelle der *Archäologie des Wissens*. Dieses Werk wurde im Rahmen der vorliegenden Arbeit als Diskursanalyse *und* Diskurs bestimmt, so dass es es als eine *réécriture* des archäologischen Diskurses zu behandeln war. Als *réécriture* aber hat die *Archäologie des Wissens* als Diskursanalyse des archäologischen Diskurses die diskursive Konstellation der Archäologie selbst – gemäß der fünften der operativen Momente der *réécriture* – zu transformieren, zu der eben die diversen Archäologien des Anthropologismus noch gehörten.

Nun werden in *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Geburt der Klinik* die Machtbeziehungen einerseits auf der Ebene diskursiver Beziehungen sichtbar, andererseits aber auch auf der Ebene der Beziehungen zwischen dem Diskursiven und dem Nichtdiskursiven. Das Verhältnis zwischen diesen beiden Ebenen wird jedoch nicht eigens reflektiert. Ab *Ordnung der Dinge* und *Archäologie des Wissens* werden nun die Machtbeziehungen auf der Ebene der rein diskursiven Äußerlichkeit isoliert und in ihrer Eigentümlichkeit betrachtet. So erscheint in *Ordnung der Dinge* die diskursive Macht im Wesentlichen als das Spannungsgefälle zwischen dem restaurativen Diskurs der postklassischen Wissenschaften – die unter dem Einsatz von Formalisierung und Interpretation die Repräsentation zu retten versuchen – und dem Gegendiskurs der Literatur. Diese archäologische Aufmerksamkeit für diskursive Machtbeziehungen erreicht dann auf dem Weg über die Theorie der diskursiven Schwellen in *Archäologie des Wissens* ihren Gipfel in *Die Ordnung des Diskurses*. Mit einer solchen Isolierung diskursiver Machtbeziehungen ist der Blick frei für die Möglichkeit einer *heterologen*[15] Erweiterung des Feldes der Machtbeziehungen und deren Verzahnungen auf den Ebenen des Diskurses und des Nichtdiskursiven.

Somit führt die Wiederschreibung des archäologischen Diskurses in *Archäologie des Wissens* – über die Einengung des Blicks auf diskursive Machtbeziehungen – zu einer Präzisierung des Bildes der Verschränkung zwischen institutioneller und diskursiver Macht – zwischen dem Asyl und der Psychiatrie, zwischen der Klinik und dem klinischen Diskurs –, die in *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Geburt der Klinik* angerissen wurden. Schließlich findet diese Präzisierung der Verschränkung zwischen diskursiver und nichtdiskursiver Macht – über ihren Niederschlag in den Konzepten der *Macht/Wissen*-Verflechtungen und der strategischen Verkettungen der Dispositive – ihren Höhepunkt in der Spezifizierung des Sexualitätsdispositivs. Die Wiederschreibung des archäologischen Diskurses in *Archäologie des Wissens* und die Einengung des Blicks auf die Phänomene diskursiver Macht in *Ordnung des Diskurses* lösen eine Transformation aus, die über Foucaults komplexen Forschungsweg der siebziger Jahre aus der Archäologie des Wissens eine Analytik der Macht werden ließ. Eine nähere Analyse dieses Vorgangs wäre aber eine andere Übung.

15 Siehe Anm. 3 in Kapitel 13, Abschnitt 44.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Adorno, T. (1966), *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., 1966

Aristoteles (1974), *Kategorien/Lehre vom Satz (Peri hermeneias)*, übers. u. hg. v. Eugen Rolfes, Philosophische Bibliothek 8/9, Hamburg 1974

Arnauld, Antoine u. Nicole, Pierre (1662), *La logique ou l'art de penser* (die Logik v. Port-Royal, 1662[5]), mit Kommentar u. Nachwort v. Charles Jourdain, Paris, 1992

Arnauld, Antoine u. Lancelot, Claude (1676), *Grammaire générale et raisonnée ou La Grammaire de Port-Royal* (1676[3]), hg. v. Herbert E. Brekle, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966

Bacon, Fancis (1620), *Novum Organon* in Bacon (1861), vol. I.: 195-539

Bacon, Francis (1861), *The Works of Francis Bacon*, coll. and ed. by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath, Boston, 1861

Bakhtin, Mikhail (1990), *Literatur und Karneval*, übers. v. Alexander Kaempfe, Frankfurt/M., 1990

Behler, Ernst (1994), „Die Sprachtheorie des jungen Nietzsche" in Borsche, T. u.a. (Hg., 1994): 99-111

Bellour, Raymond (1988), „Auf dem Weg zur Fiktion" in Ewald u. Waldenfels (Hg., 1991): 124-135

Benjamin, Walter (1974), *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M., 1974

Benjamin, Walter (1925), *Ursprung des deutschen Trauerspiels* in Benjamin (1974), Bd. I.1: 203-430

Beyssade, J.-M. (1979), *La philosophie première de Descartes*, Paris, 1979

Blanchot, Maurice (1959), *Die wesentliche Einsamkeit*, Berlin, 1959

Blondel, Eric (1981/1982), „Vom Nutzen und Nachteil der Sprache für das Verständnis Nietzesches: Nietzsche und der französische Strukturalismus", in *Nietzsche-Studien* 10/11 (1981/82): 518-537

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Borsche, Tilman, Gerratana, Frederico, Venturelli, A. (Hg., 1994), *„Centauren-Geburten", Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin-New York, 1994

Bublitz, Hannelore, Bührmann, Andrea D., Hanke, Christine, Seier, Andrea (Hg., 1999), *Das Wuchern der Diskurse. Perpektiven der Diskursanalyse Foucaults*, Frankfurt/M., New York, 1999

Bubner, Rüdiger, Cramer, Konrad, Wiehl, Reiner (Hg., 1970), *Hermeneutik und Dialektik, Aufsätze I*, Tübingen, 1970

Bührmann, Andrea D. (1999), Der Diskurs als Diskursgegenstand im Horizont der kritischen Ontologie der Gegenwart" in Bublitz u.a. (Hg., 1999): 49-62

Bürger, Peter (1987), „Die Wiederkehr der Analogie: Ästhetik als Fluchtpunkt in Foucaults ‚Ordnung der Dinge'" in Bürger, Peter u. Bürger, Christa (1987): 114 - 121

Bürger, Peter u. Bürger, Christa (Hg., 1987), *Postmoderne: Alltag, Allegorie und Avantgarde*, Frankfurt/M., 1987

Bürger, Peter (2000), *Ursprung des postmodernen Denkens*, Veilerswist, 2000

Certeau, Michel de (1987), *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, 198

Cervantes Saavedra, Miguel de (1605), „El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha" in *Obra completa I*, edición de Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas, Madrid, 1993

Cervantes Saavedra, Miguel de (1605a), *Don Quixote*, Wordsworth Classics, Hertfordshire, 1993

Cloeren, Hermann-Josef (1967), *O. F. Gruppe und die sprachanalytische Philosophie*, Diss., Münster, 1967

Cloeren, Hermann-Josef (Hg., 1971), *Philosophie als Sprachkritik im 19. Jahrhundert. Textauswahl I*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1971

Deleuze, Gilles (1986), *Foucault*, Frankfurt/M., 1987

Derrida, Jacques (1979), *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt a. Main, 1979

Descartes, René (1915), *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, übers. u. hg. v. Artur Buchenau, Philosophische Bibliothek 27, Hamburg, 1972

Descartes, René (1972), *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft,* übers. u. hg. v. Lüder Gäbe, Philosophische Bibliothek 262b, Hamburg, 1972

Descartes, René (1973), *Regulæ ad directionem ingenii*, hg. v. Heinrich Springmeyer u. Hans Günter Zekl, Philosophische Bibliothek 262c, Hamburg, 1973

Descartes, René (1990), *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences (Französisch-Deutsch)*, übers. u. hg. v. Lüder Gäbe, Hamburg, 1990

Descartes, René (1992), *Die Prinzipien der Philosophie*, übers. v. Artur Buchenau, Philosophische Bibliothek 28, Hamburg 1992

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Descartes, René (AT), *Oeuvre de Descartes* in 12 Bänden, hg. v. Charles Adam und Paul Tannery, Paris, 1897-1913

Dreyfus, Hubert u. Rabinow, Paul (1982), *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, übers. v. Ulrich Raulff, Frankfurt/M., 1987

During, Simon (1992), *Foucault and Literature. Towards a Genealogy of Writing*, London, New York, 1992

Ewald, François u. Waldenfels, Bernhard (Hg., 1991), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt/M., 1991

Farge, Arlette (1984), „Face à l'histoire" in *Magazine Littéraire*, No. 207, 1984: 40-42

Ferry, Luc u. Renaut, Alain (1985), *Antihumanistisches Denken: Gegen die französischen Meisterphilosophen*, München, Wien, 1987

Foucault, Michel (1954), *Maladie mentale et Personnalité*, Paris, 1954

Foucault, Michel (1961), *Folie et Déraison: histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1961

Foucault, Michel (1961a), „Introduction à l'Anthropologie de Kant" in Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, 2008: 11-79

Foucault, Michel (1962), *Maladie mentale et Psychologie*, Paris, 1962. [Zweite und wesentlich überarbeitete Ausgabe von Foucault (1954).]

Foucault, Michel (1963), *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*, Paris, 1963

Foucault, Michel (1963a), *Raymond Roussel*, Paris, 1963

Foucault, Michel (1964), „Notice historique" in Immanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique,* Paris, 1964. [Erheblich abgekürzte Fassung der „Introduction" zu *Thèse complementaire*, erschienen bei Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques.]

Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses*. *Une archéologie des sciences humaines*. Paris, 1966

Foucault, Michel (1968), *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt/M., 1968 [Die dt. Ausgabe wurde mit dem Einverständnis Michel Foucaults gekürzt.]

Foucault, Michel (1968a), *Psychologie und Geisteskrankheit*, übers. v. Anneliese Botond, Frankfurt/M., 1968

Foucault, Michel (1969), *L'Archéologie du savoir*, Paris, 1969

Foucault, Michel (1971), *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt/M., 1971

Foucault, Michel (1971), *L'ordre du discours*, Paris, 1971 [Antrittsrede am Collège de France am 2. Dezember 1970]

Foucault, Michel (1972), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1972 [Zweite Auflage mit neuem Vorwort und zwei Anhängen]

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Foucault, Michel (1973), *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, übers. v. Walter Seitter, München, 1973. [Die Vorlage dieser Übersetzung ist die zweite stellenweise veränderte Auflage von Foucault (1963), Paris, 1972.]

Foucault, Michel (1974), *Die Ordnung des Diskurses*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt/M., 1974

Foucault, Michel (1974a), *Dies ist keine Pfeife*, übers. v. Walter Seitter, München 1974

Foucault, Michel (1975), *Archäologie des Wissens*, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt/M., 1975

Foucault, Michel (1975a), *Surveiller et punir*, *naissance de la prison*, Paris, 1975

Foucault, Michel (1976), *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt/M. 1976

Foucault, Michel (1976a), *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris, 1976

Foucault, Michel (1977), *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1: *Der Wille zum Wissen*, übers. v. Ulrich Raulf u. Walter Seitter, Frankfurt/M. 1977. [Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe]

Foucault, Michel (1984), *Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs*, Paris, 1984

Foucault, Michel (1984a), *Histoire de la sexualité III*, *Le souci de soi*, Paris, 1984

Foucault, Michel (1984b), *Von der Freundschaft als Lebensweise. Michel Foucault im Gespräch*, übers. v. Peter Gente, Marianne Karbe, Walter Seitter, Berlin, 1984

Foucault, Michel (1985), *Discourse and Truth. The problematization of parrhesia*, Illinois, 1985

[Vorlesungen in Berkeley, Kalifornien, zwischen 10. Oktober und 30. November, Tonbandaufnahmen u. Vorlesungsmitschriften]

Foucault, Michel (1986), *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 2: *Der Gebrauch der Lüste*, übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt/M., 1986

Foucault, Michel (1986a), *Sexualität und* Wahrheit, Bd. 3: *Die Sorge um sich*, übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt/M., 1986

Foucault, Michel (1988), *Schriften zur Literatur*, übers. v. Karin von Hofer u. Anneliese Botond, Frankfurt/M., 1988

Foucault, Michel (1989), *Raymond Roussel*, übers. v. Renate Hörisch-Helligrath, Frankfurt/M., 1989

Foucault, Michel (1991), *Die Ordnung des Diskurses*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt/M., 1991 [Erweiterte Ausgabe von Foucault (1974)]

Foucault, Michel (1992), *Was ist Kritik?*, aus dem Französischen übers. v. Walter Seitter, Berlin, 1992

Foucault, Michel (1994), *Dits et écrits*, I-IV (Abkürzung: DE), hg. v. Daniel Defert, François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Paris, 1994

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Foucault, Michel (1996), *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia*, hg. v. Joseph Pearson, aus dem Englischen übers. v. Mira Köller, Berlin, 1996. [Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkley/Kalifornien]

Foucault, Michel (1999), *Die Malerei von Manet*, übers. v. Peter Geble, Berlin, 1999

Foucault, Michel (2001), Michel Foucault, *Schriften in vier Bänden,* hg. v. Daniel Defert, François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba, Frankfurt/M., 2001

Foucault, Michel (2003), *Schriften zur Literatur*, hg. v. Daniel Defert u. François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, übers. v. Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek u. Hermann Kocyba, Auswahl u. Nachwort v. Martin Stingelin, Frankfurt/M., 2003

Frank, Manfred (1984), *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt/M., 1984

Gäbe, Lüder (1972), *Descartes' Selbstkritik: Untersuchungen zur Philosophie des jungen Descartes*, Hamburg, 1972

Gehring, Petra (1994), *Innen des Aussen – Aussen des Innen: Foucault, Derrida, Lyotard*, München, 1994

Geisenhanslüke, Achim (1997), *Foucault und die Literatur. Eine diskurskritische Untersuchung*, Opladen, 1997

Gente, Peter (Hg., 2004), *Foucault und die Künste*, Frankfurt/M., 2004

Gerber, Gustav (1871), *Die Sprache als Kunst*, Bd. 1, Berlin, 1871

Gerber, Gustav (1884), *Die Sprache und das Erkennen*, Berlin, 1884; repr. Frankfurt/M., 1976

Gerber, Gustav (1893), *Das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung*, Berlin, 1893

Giard, Luce (Hg., 1992), *Michel Foucault. Lire l'œuvre*, Grenoble, 1992

Gorgias (2003), in *Die Sophisten. Ausgewählte Texte. Griechisch/Deutsch*, hg. v. Thomas Schirren und Thomas Zinsmaier, Stuttgart, 2003: 50-113

Grössel, Hanns (Hg., 1977), *Raymond Roussel. Eine Dokumentation*, München, 1977

Gruppe, Otto Friedrich (1834), *Wendepunkt der Philosophie im neunzehnten Jahrhundert*, Berlin, 1834

Gruppe, Otto Friedrich (1855), *Gegenwart und Zukunft der Philosophie in Deutschland*, Berlin 1855

Habermas, Jürgen (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M., 1985

Hamacher, Werner (Hg., 1986), *Nietzsche in Frankreich*, Frankfurt/M., 1986

Han, Béatrice (1998), *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, 1998

Han, Béatrice (2003), „Foucault and Heidegger on Kant and Finitude" in Milchman u. Rosenberg (Hg., 2003): 127-162

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hegel, G. W. F. (1801), „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“ in *Jenaer kritische Schriften*, hg. v. Hartmut Buchner und Otto Pöggeler Stuttgart, Hamburg, 1982: 1-92

Hegel, G. W. F. (1818-1829), *Vorlesungen über die Ästhetik I* in *Werk in zwanzig Bänden*, hg. v. Eva Moldenauer und Karl Markus Michel, Bd. 13, Frankfurt/M., 1983

Heidegger, Martin (1929), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929

Heidegger, Martin (1933/34), „Vom Wesen der Wahrheit“ in *Gesamtausgabe*, Bd. 36/37, hg. v. Hartmut Tietjen, Frankfurt/M. 2001

Heidegger, Martin (1935/36), *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, 1987

Heidegger, Martin (1937), *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken.Die Ewige Wiederkehr des Gleichen* (1937), *Gesamtausgabe* (II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944), Band 44, Frankfurt/M., 1986

Heidegger, Martin (1955), *Was ist das - die Philosophie?*, Pfullingen, 1984

Heidegger, Martin (1955/56), *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1986

Hemminger, Andrea (2004), *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?*, Berlin, Wien, 2004

Hennigfeld, Jochem (1976), „Sprache als Weltansicht. Humboldt – Nietzsche – Whorf“ in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, *30*, 1976: 435-451

Henrich, Dieter (1970), „Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie“ in Bubner u.a. (Hg., 1970): 257-284

Hinske, Norbert (1970), „Verschiedenheit und Einheit der transzendentalen Philosophien. Zum Exempel für ein Verhältnis von Problem- und Begriffsgeschichte“ in *Archiv für Begriffsgeschichte*, hg. v. Gründer, Karlfried in Verbindung mit Gadamer, Hans-Georg u. Ritter, Joachim, Bd. XIV, 1970: 41-66

Hödl, Hans Gerald (1997), *Nietzsches frühe Sprachkritik: Lektüren zu „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“ (1873)*, Wien, 1997

Honneth, Axel (1990), *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt/M., 1990

Honneth, Axel u.a. (Hg., 1989), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt/M., 1989

Hubig, Christoph (2000), „‚Dispositiv‘ als Kategorie“ in *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 1, 2000: 34-47

Hubig, Christoph (2002), *Mittel*, in der Reihe *Bibliothek dialektischer Grundbegriffe*, hg. v. Andreas Hüllinghorst, Bd. 1, Bielefeld, 2002

Hübener, Wolfgang (1985), *Zum Geist der Prämoderne*, Würzburg, 1985

Hume, David (1878), *The Philosophical Works of Davide Hume*, in four volumes, London 1878

Huppert, George (1974), „*Divinatio et Eruditio* : Thoughts on Foucault”, in *History and Theory 13*, 1974: 191-207

Husserl, Edmund (1977), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hamburg, 1977

Janz, Curt Paul (1974), „Friedrich Nietzsche akademische Lehrtätigkeit in Basel 1869 bis 1879“ in *Nietzsche-Studien 3*, 1974: 192-203

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kaiser, Ulrich (1997): *Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie*, München, 1997

Kant, Immanuel (1755), *Principiorum primorium cognitionis metaphysicae nova dilucidatio/Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis* in Kant (1975), Bd. 1: 401-509

Kant, Immanuel (1762), *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* in Kant (1975), Bd. 2: 595-615

Kant, Immanuel (1763), *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* in Kant (1975), Bd. 2: 621-738

Kant, Immanuel (1763a), *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* in Kant (1975), Bd. 2: 775-819

Kant, Immanuel (1770), *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis/Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen* in Kant (1975), Bd. 5: 7-107

Kant, Immanuel (1781/87), *Kritik der reinen Vernunft* in Kant (1975), Bd. 3-4

Kant, Immanuel (1783), *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* in Kant (1975), Bd. 5: 109-264

Kant, Immanuel (1798), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* in Kant (1975), Bd. 10: 395-690

Kant, Immanuel (1800), *Logik* in Kant (1975), Bd. 5: 417-582

Kant, Immanuel (1900) (Akademieausgabe), *Kant's gesammelte Schriften*, hg. v. der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900

Kant, Immanuel (1936), *Opus postumum* in Kant (1900), Bd. XXI („Kant's handschriftlicher Nachlaß, Bd. VIII, Opus postumum, erste Hälfte, Convolut I bis VI")

Kant, Immanuel (1964), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, übers. v. M. Foucault, Paris, 1964.

Kant Immanuel (1975), *Werke in zehn Bänden*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 1975[4]

Kienzle, B. (Hg., 1994), Zustand und Ereignis, Frankfurt a. M., 1994

Klawitter, Arne (2001), *Die „fiebernde Bibliothek". Foucaults Sprachontologie und seine diskursanalytische Konzeption moderner Literatur*, Heidelberg, 2003

Klawitter, Arne (2004), „Von der Ontologie der Sprache zur Diskursanalyse moderner Literatur" in Gente, Peter (2004): 122-140

Kofman, Sarah (1972), *Nietzsche et la métaphore*, Paris, 1972

Kopp, Hermann u. Seppmann, Werner (Hg., 2002), *Gescheiterte Moderne? Zur Ideologiekritik des Postmodernismus*, Essen, 2002

Kopperschmidt, Joseph, Schanze, Helmut (Hg., 1994), *Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik"*, München, 1994

Körner, Stephan (1955), *Kant*, Göttingen 1967

Kosellek, R. (1979), *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a. M., 1979

Kremer-Marietti, Angèle (1992), *Nietzsche et la rhétorique*, Paris, 1992

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kreuzer, Helmut (Hg., 1969), *Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz. C. P. Snows These in der Diskussion*, Stuttgart, 1969

Lacoue-Labarthe, Philippe (1971), „Der Umweg" in Hamacher (Hg., 1986); Original: „Le détour (Nietzsche et la rhétorique)" in *Poétique 2* (1971), S. 53-76

Lacoue-Labarthe, Philippe u. Nancy, Jean-Luc (Hg., 1971), „Friedrich Nietzsche : Rhétorique et langage, textes, traduits, présentés et annotés", in *Poétique 2* (1971), S. 99-143.

Lange, Friedrich Albert (1866), *Geschichte des Materialismus im Abendland und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, 1866

Lebrun, Gérard (1988), „Zur Phänomenologie in der *Ordnung der Dinge*" in Ewald u. Waldenfels (Hg., 1991): 15-38

Lemaigre, B., „Michel Foucault ou les malheurs de la raison et les prospérités du langage", in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 51, 1967, S. 440-60.

Macho, Thomas u. Wunschel, Annette (Hg., 2004), *Science & Fiction. Über Gedankenexperimente in Wissenschaft, Philosophie und Literatur*, Frankfurt/M., 2004

Marion, J.-L. (1975), *Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartesienne et savoir aristotelicien dans le Regulae*, Paris, 1975

Marion, J.-L. (1981), *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, 1981

Mauthner, Fritz (1923), *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 Bde., Leipzig, 1923[3]

Mazumdar, Pravu (1998), „Über Foucault" in Mazumdar (Hg., 2001): 15-78

Mazumdar, Pravu (Hg., 2001), *Foucault*, Textauswahl mit Einleitung u. Anmerkungen, München, 2001[2]

Mazumdar, Pravu (2000), „Écriture oder Repräsentation? Zum Standort der Archäologie Foucaults zwischen Literatur und Wissenschaft" in *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 1, 2000: 82-101

Meijers, Anthonie (1988), „Gustav Geber und Friedrich Nietzsche: Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche", in *Nietzsche-Studien 17*, 1988: 369-390

Meijers, Anthonie u. Stingelin, Martin (1988), „Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst* (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in ‚Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne'", in *Nietzsche-Studien 17*, 1988: 350-368

Menninghaus, Winfried (1987), *Unendliche Verdoppelung: die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion*, Frankfurt/M., 1987

Mer, Marc (Hg., 1994), *Der verrückte Ort. Kunst zwischen Architektur*, Wien, 1994

Milchmann, Alan u. Rosenberg, Alan (Hg., 2003), *Foucault and Heidegger. Critical Encounters*, Minneapolis, Minnesota, 2003

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Most, Glenn u. Fries, Thomas (1994), „Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung", in Borsche u. a. (Hg., 1994): 17-46

Müller, Fernando Suárez, *Skepsis und Geschichte. Das Werk Michel Foucaults im Lichte des absoluten Idealismus*, Würzburg, 2004

Nancy, Jean-Luc (1979), *Ego sum*, Paris, 1979

Nenon, Thomas (1986), *Objektivität und endliche Erkenntnis. Kants transzendentalphilosophische Korrespondenztheorie der Wahrheit*, München, 1986

Nietzsche, Friedrich (1872), „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" in KSA, Bd. 1: 9 – 156

Nietzsche, Friedrich (1873), „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne" in KSA, Bd. 1: 875 – 890

Nietzsche, Friedrich (1874), „<Darstellung der antiken Rhetorik>" [SS 1874] in KGA, Bd. II_4: 415-520

Nietzsche, Friedrich (1874a), „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" in KSA, Bd. 1: 243 – 334

Nietzsche, Friedrich (1874b), „Schopenhauer als Erzieher" in KSA, Bd. 1: 335 – 427

Nietzsche, Friedrich (1878), „Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Erster Band" in KSA, Bd. 2: 9 – 366

Nietzsche, Friedrich (1881), „Morgenrothe" in KSA, Bd. 3: 9 – 331

Nietzsche, Friedrich (1882), „Die fröhliche Wissenschaft" in KSA, Bd. 3: 343 – 651

Nietzsche, Friedrich (1883-85), „Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und Keinen" in KSA, Bd. 4: 9 – 408

Nietzsche, Friedrich (1887), „Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift" in KSA, Bd. 5: 245-412

Nietzsche, Friedrich (1886), „Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft." in KSA, Bd. 5: 9-243

Nietzsche, Friedrich (1889), „Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert" in KSA, Bd. 6: 53 – 161

Nietzsche, Friedrich (1969), *Le livre du philosophe*, übers., eingel. u. komm. v. Angèle Kremer Marietti, Paris, 1969

Nietzsche, Friedrich (KSA), *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, 1980

Nietzsche, Friedrich (KGA), *Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, 1992

Oehler, Max (1942), „Nietzsches Bibliothek", Anhang 2: „Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel 1869-1879 entliehenen Bücher", in *Vierzehnte Jahresgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs*, Weimar, 1942: 51

Otto, Stephan (1992), *Das Wissen des Ähnlichen. Michel Foucault und die Renaissance*, Frankfurt/M., 1992

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pautrat, Bernard (1971), *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Paris, 1971

Prauss (1969), „Zum Wahrheitsproblem bei Kant“ in Prauss (Hg., 1973): 73-89

Prauss (Hg., 1973), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln, 1973

Prauss (1974), *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn, 1974

Rang, F. C. (1983), *Historische Psychologie des Karnevals*, hg. v. Lorenz Jäger, Brinkmann & Bose, 1983

Rey, Jean-Michel (1971), *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, Paris, 1971

Röd, Wolfgang (1992), *Der Gott der reinen Vernunft: Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, München, 1992

Roedig, Andrea (1997), *Foucault und Sartre. Die Kritik des modernen Denkens*, München, 1997

Roussel, Raymond (1935a), „Unter den Schwarzen“ in Grössel (Hg., 1977): 47-54.

Roussel, Raymond (1935b), „Wie ich einige meiner Bücher geschrieben habe“ in Grössel (Hg., 1977): 78-97

Roussel, Yves (1992), „Le mouvement d'écrire“ in Giard (Hg., 1992): 97-110.

Salaquarda, Jörg (1978), „Nietzsche und Lange“ in *Nietzsche-Studien 7*, 1978: 236-260

Schmid, W. (Hg., 1991), *Denken und Existenz bei Michel Foucault*, Frankfurt/M., 1991

Schmid, W. (1987), *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros*, Frankfurt/M., 1990

Schmidt, Siegfried J. (1966), *Sprache und Denken als sprachphilosophisches Problem von Locke bis Wittgenstein,* Den Haag, 1968

Schmidt, Siegfried J. (Hg., 1971), *Philosophie als Sprachkritik im 19. Jahrhundert. Textauswahl II*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1971

Schnädelbach, Herbert (1971), *Erfahrung, Begündung und Reflexion. Versuch über den Positivismus*, Frankfurt/M., 1971

Schnädelbach, Herbert (1977), *Reflexion und Diskurs. Frage einer Logik der Philosophie*, Frankfurt/M., 1977

Schnädelbach, Herbert (1989), „Das Gesicht im Sand. Foucault und der anthropologische Schlummer“ in Honneth u. a. (Hg, 1989): 231-261

Schneider, Ulrich Johannes (1990), *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der*

Philosophiegeschichte, Frankfurt/M., 1990

Schneider, Ulrich Johannes (2004), *Michel Foucault*, Darmstadt, 2004.

Seitter, Walter (Hg., 1997), *Das Spektrum der Genealogie*, hg. v. Michel Foucault u. Walter Seitter, Bodenheim, 1997

Sirven, J. (1928), *Les années d'apprentissage de Descartes*, Albi, 1928

Snow, C. P. (1959), „Die zwei Kulturen. Rede Lecture, 1959“ in Kreuzer, Helmut (Hrsg., 1969): 19-58

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Stack, George J. (1983), *Lange and Nietzsche*, Berlin u.a., 1983

Starobinski, J. (1980),*Wörter unter Wörtern: Die Anagramme von Ferdinand de Saussure*, Frankfurt/M.-Berlin-Wien, 1980. (Übers. aus: *Les mots sous les mots*, Paris, 1971)

Tebartz-van Elst, Anne (1994), „Ästhetischer Weltbezug und metaphysische Rationalität: Zur epistemischen Funktion der Metapher bei Nietzsche“ in Kopperschmidt, Schanze (Hg., 1994): 109-126

Thalken, Michael (1999), *Ein bewegliches Heer von Metaphern. Sprachkritisches Sprechen bei Friedrich Nietzsche, Gustav Geber, Fritz Mauthner und Karl Kraus*, Frankfurt/M., 1999

Trabant, Jürgen (1990), *Traditionen Humboldts*, Frankfurt/M., 1990

Troiano, Maureen DiLonardo (1995), *New Physics and the modern French novel: An investigation of interdisciplinary discourse*, New York, 1995

Vaihinger, Hans (1911), *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Leipzig, 1927[10]

Veyne, Paul (1978), *Foucault: Die Revolutionierung der Geschichte*, Frankfurt/M., 1992Waldenfels, Bernhard (1988), „Ordnung in Diskursen“ in Ewald u. Waldenfels (Hg., 1991): 277-297.

Warburton, William (1980), *Versuch über die Hieroglyphen der Ägypter*, hg. v. Peter Krumme mit einem Beitrag v. Jacques Derrida, Frankfurt/M., 1980

Wettstein, Ronald Harri (1983), *Kritische Gegenstandstheorie der Wahrheit. Argumentative Rekonstruktion von Kants kritischer Theorie*, Würzburg, 1983[2]

Wittgenstein, Ludwig (1921), *Tractatus logico-philosophicus, logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt/M., 1976

Wittgenstein, Ludwig (1969), *Philosophische Grammatik*, hg. v. Rush Rhees, Frankfurt/M., 1973

Wunderlich, Stefan (2000), *Michel Foucault und die Frage der Literatur. Beitrag zu einer Archäologie des poststrukturalistischen Denkens*, Frankfurt/M., 2000

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Danksagung

Mein besonderer Dank gilt *Christoph Hubig* nicht nur für die Betreuung dieser Arbeit, sondern auch für das Vertrauen, mit dem er ihren unsicheren und stets gefährdeten Gang begleitet hat; *Ulrich Johannes Schneider* für die sachkundige Einschätzung der Problemstellung am Beginn und am Ende der Niederschrift; *Wilhelm Miklenitsch* und *Ulrich Kaiser* für die ersten gemeinsamen Annäherungen an die Figur der „nichtpositiven Affirmation"; dem *Nietzsche-Arbeitskreis* (München) für die Möglichkeit, den gedanklichen Hintergrund der Problemstellung immer wieder im Gespräch zu bearbeiten und zu vertiefen; *Heribert Heere*, *Gerhard Hoffmann*, *Sylvette Schulz, Alexandrina Slavescu*, *Sylvia Uhl* und *Martin Weidlich* für die freundschaftliche Geduld beim Probelesen; *Katrin Baars* und *Sendrud Weiher* für die großzügige Finanzierung von Teilstrecken des Projekts; und, vor allem, *Parwin Abkai*, *Juri* und *Mira Mazumdar* und *Herta Richter* für den Boden, ohne den diese Arbeit nicht lebbar gewesen wäre.

Ich danke auch allen anderen Freunden und Gefährten, die den langen Weg dieser Arbeit mitgegangen sind, unter ihnen *Roberto Aurelio Adelfio*, *Arpe Caspary*, *Ori Dasberg*, *Karin Engell*, *Paramita Müller*, *Sujoy Srimal*. Insbesondere gilt mein Dank *Karlheinz Senoner* für den anhaltenden und passionierten Austausch, in dessen Verlauf alle Mutmaßungen über den Archäologischen Zirkel erprobt werden durften. Ihm verdankt diese Arbeit ihre entscheidendsten Impulse.

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsübersicht....7
Abkürzungen....9
Zitierweise....11

Einleitung....13
1. Die leitende Frage und der archäologische Zirkel....15
2. Grundzüge der archäologischen Historiographie....19
3. Diskurs und Sprache....23
4. Methodologische Beschränkungen....26
5. Archäologie und Philosophiegeschichte....30
6. Der ontologische Raum der Sprache....32

Teil I Die Sprache als Schrift der Welt und Kommentar ihrer selbst (Renaissance)....35

1. Einleitung....37

Kapitel 1. Die Welt und der Mensch....39
2. Die Welt der Ähnlichkeiten....39
3. Der Mensch....43

Kapitel 2. Das System des Wissens und die Seinsweise der Sprache....46
4. Das Aufzeigen der Dinge (Signatur) und die Spiegelung der Welt (Mikrokosmos)....46
5. Sprache und Kommentar....49
5.1. Sprache und Welt....49
5.2. Sprache als Kommentar....53

6. Schluss: Die Seinsweise der Sprache in der Renaissance....55

Teil II Die Sprache als Medium der Erkenntnis und Kritik ihrer selbst (klassisches Zeitalter)....57

7. Einleitung....59

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kapitel 3. Von der Signatur zum klassischen Zeichen (Renaissance-Klassik) 63
8. Von der Ähnlichkeit zur Repräsentation 63
9. Das Gelächter der Repräsentation 68
9.1. Das Gelächter über die Ähnlichkeit 69
9.2. *Exkurs. Diskontinuität und Gelächter* 73
10. Der Ernst der Ordnung 82
10.1. Idol und Allegorie 82
10.2. Zwei Formen des Vergleiches: Maß und Ordnung 85

Kapitel 4. *Exkurs. Das Medium des Vergleiches in den Regulæ von Descartes* 91
11. Einleitung 91
11.1. Das Zeichen als *Medium* des Vergleiches 92
11.2. Zur archäologischen Lesart der *Regulæ* 92
12. Die universelle menschliche Erkenntnis 95
12.1. Die drei Operationen des Denkens 95
12.2. Das Medium als Bruch und Imitation 96
12.3. Doppelung der Methode 101
12.4. Das Tableau der menschlichen Erkenntnis 104
13. Die Rolle der Zeichen in der universellen Erkenntnis 107
13.1. Das Zeichen zwischen Proposition und Problem 107
13.2. Ordnung und Diskurs 112

Kapitel 5. Der klassische Diskurs als *Medium* der Erkenntnis 116
14. Einleitung 116
15. Die Kraft der Zeichen und die Natur des Menschen 123
15.1. *Exkurs. Zur epistemischen Notwendigkeit der Zeichenexistenz* 123
15.2. Die Diskursivität des Denkens 126
15.3. Das epistemologische Gewicht der Zeichen 128
15.4. Die Natur des Menschen 131
16. Die Deduktion des Diskurses 133
16.1. Der abgeleitete Status der Sprache 133
16.2. Kritik und Deduktion 138
16.3. Grammaire générale et raisonnée 140
16.4. Logik und Grammatik 143
16.5. Die Deduktion des Diskurses 147
17. Die Einheit des Diskurses: das Sprachviereck 154
17.1. Verb und Proposition 155
17.2. Die Artikulation 163
17.3. Die Bezeichnung 168
17.4. Die Derivation 172

18. Schluss: Die Seinsweise der klassischen Sprache 178

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Teil III Die Sprache zerstreut sich (die Epoche des Menschen).....183

19. Einleitung 185

Kapitel 6. Die Trübung der Repräsentation als Krise der Synthesis.....189
20. *Exkurs. Die Spaltung des Urteils*.....189
21. Der gespaltene Grund der Repräsentation 192
22. Die Mathematisierung des Wissens.....198

Kapitel 7. *Exkurs. Kant und die Neuzeit: Zur kontinuistischen Verortung der Transzendentalphilosophie bei Husserl und Heidegger*.....200
23. Einleitung 200
24. Das Mathematische und das Transzendentale (Husserl) 203
25. Kant und das Problem des Mathematischen (Heidegger) 208
26. Die kontinuistische Reduktion der kantischen ‚Wende'.....215

Kapitel 8. Der Zerfall der Ordnung und die Geburt der Geschichte.....218
27. Der Zerfall der Ordnung.....218
28. Die Geschichte und die Organisationen 222

Kapitel 9. Konstitution der Sprache als Objekt: Geburt der vergleichenden Philologie 227
29. Einleitung 227
30. Die laterale Achse des Vergleichs.....228
31. Die Abdichtung der Schwellen des Diskurses.....232
    31.1. Abdichtung der Schwelle des Verbs.....234
    31.2. Abdichtung der Schwelle der Artikulation 235
    31.3. Abdichtung der Schwelle der Wurzeln.....237
    31.4. Abdichtung der Schwelle der Derivation.....239

Kapitel 10. Die Zerstreuung der Sprache.....241
32. Die Sprache als Objekt und Erkenntnishindernis.....241
33. Die Sprache als Form und Ausdruck.....243
34. Die Sprache als Literatur 246

Kapitel 11. Die Geburt des Menschen aus der Krise der Synthesis.....252
35. Einleitung 252
36. Die neue Rolle der Repräsentation 254
37. Die Dopplungen des Menschen.....256
    37.1. Erste Doppelung.....257
    37.2. Zweite Doppelung.....259
    37.3. Dritte Doppelung 262
    37.4. Vierte Doppelung.....265
38. Von der Doppelung der Repräsentation zur Doppelung des Menschen.....267

39. Schluss: Die postklassische Gabelung: Sprache oder Mensch? 271

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Teil IV Die Sprache sammelt sich (die Epoche der Archäologie) 285

40. Einleitung: Die archäologische Frage nach der Sprache 287

Kapitel 12. Sammelt sich die Sprache wieder? 291
41. Die Wiederkehr der Sprache 291
41.1. Wahnsinn und Literatur 291
41.2. Semiologie und Hermeneutik 293
41.3. Formalisierung und Interpretation 295
41.4. Nietzsche, Mallarmé und die Literatur 296
41.5. Von Dokumenten und Monumenten 301
42. Der ontologische Raum der Sprache 301
43. Sprache und Raum (*Schriften zur Literatur I*) 307
43.1. Roussel und die „Sonnenhöhle" (*Raum der Homonymie*) 310
43.2. Brisset und die „Ufer der Bedeutung" (*Raum der Homophonie*) 314
43.3. Raum und Erzählung bei Roussel und Brisset 319

Kapitel 13. *Exkurs. Der Raum der Sammlung und Wiederkehr von Sprache: Zum Medium des Vergleichs beim frühen Nietzsche* 322
44. Nietzsches Entdeckung des ontologischen Raums der Sprache 322
44.1. Epochenbruch im Diskurs des jungen Nietzsche 322
44.2. Die Entgrenzung des tropologischen Raumes 332
44.3. Foucaults Lektüre von *Wahrheit und Lüge* 337
45. Nietzsche und die Rhetorik 344
45.1. Die Basler Rhetorik-Vorlesungen 344
45.2. Rhetorik als inneres Ereignis in Nietzsches Frühwerk (Lacoue-Labarthe) ... 347
45.3. Nietzsche und der sprachkritische Diskurs des neunzehnten Jahrhunderts ... 352
46. Nietzsches fiktionale Ontologie (*Wahrheit und Lüge*) 364
46.1. Einleitung 364
46.2. Die Fiktionalisierung der Erkenntnis 368
46.3. Kritik der Repräsentation und Zurückweisung der Allgemeinen Grammatik 375
46.4. Der Raum der Übertragung als *Medium* des Vergleichs 381

Kapitel 14. Verfahren des diskursiven Epochenbruchs: die *nichtpositive Affirmation* 397
47. Die für die Archäologie konstitutive *Wendung des Blicks* 397
48. *Nichtpositive Affirmation* und Epochenbruch 399

Kapitel 15. *Exkurs. Der Rückgriff auf Kant und die nichtpositive Affirmation* 405
49. Die zwei Negationen beim frühen Kant 405
50. Kants vorkritische Repräsentationskritik und das neue *Medium* des Vergleichs ... 410
50.1. Die Entdeckung der realen Verknüpfungen: eine vorkritische Kritik der Repräsentation 410
50.2. Die Rätselfrage: eine vorkritische Formulierung des kritischen Problems ... 413
50.3. Die kritische Lösung der Rätselfrage: das *Medium* der realen Verknüpfungen 416

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

51. Unterwegs zu einer archäologischen Kantlektlektüre 426
51.1. Epistemischer Bruch und kopernikanische Wende....427
51.2. Anthropologie und Kritik bei Kant (*Einleitung* zur *Thèse complémentaire*) 432
51.3. Kant und das postklassische Wissensfeld (*Ordnung der Dinge*)....442
51.4. Wendepunkt der Kantlektüre („Vorrede zur Überschreitung“) 446
52. Die *nichtpositive Affirmation* 453
52.1. Foucaults Rückgriff auf Kant und die Entdeckung des ontologischen Raumes der Sprache (*Schriften zur Literatur II*)....453
52.2. Die Explosion des Verbs: Kant und die *nichtpositive Affirmation* 460
52.3. Überschreitung und *nichtpositive Affirmation* in „Vorrede zur Überschreitung“ 470

Kapitel 16. Die Sprache sammelt sich wieder 483
53. *Archäologie des Wissens*: Methodologie oder Diskursanalyse? 483
53.1. Zum Ort des Ausdrucks „Archäologie“ in den ersten historischen Studien Foucaults (*Wahnsinn und Gesellschaft, Geburt der Klinik, Ordnung der Dinge*)....484
53.2. Diskursanalyse als Diskurs (*Archäologie des Wissens*)....490
53.3. Methodologie als Problematisierung 494
54. Das Verfahren der *réécriture*....502
54.1. Archäologie und Archiv....502
54.2. Die operativen Momente der *réécriture* 506
54.3. *Réécriture* und Diskontinuität....516
55. *Archäologie des Wissens* als *réécriture*....519
55.1. Archäologie als Problematisierungshandlung....520
55.2. Der Raum der diskursiven Formation....524
55.3. Diskursive Formation und Epochenbruch 531
55.4. Die Stimme des Autors 533
55.5. Distanzierung und Kritik....534
56. Die Sammlung der Sprache im Raum der Formation....537
56.1. Archäologie als Geschichte diskursiver Räume 537
56.2. Diskursive Existenzregeln 541
56.3. Aussage als *Raum* 544
56.4. Die doppelte Reduktion 546
56.5. Der Raum der Sammlung der Sprache....553

Schluss. Der archäologische Zirkel 562
1. Der archäologische Zirkel 564
2. Die Fiktionalisierung des Wissens 566
3. Die Unterscheidungen und ihre Quelle 568
4. Die Medien des Vergleichs 569
5. Geschichte der Doppelungen....571
6. Der archäologische Zirkel und die sprachontologische Gabelung 572
7. Archäologischer Zirkel und diskursive Macht 575

Literatur 579
Danksagung 590

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Edition Moderne Postmoderne

Jörg Volbers
Selbsterkenntnis und Lebensform
Kritische Subjektivität nach Wittgenstein und Foucault
Dezember 2008, ca. 294 Seiten,
kart., ca. 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-925-1

Christian Filk
Günther Anders lesen
Der Ursprung der Medienphilosophie aus dem Geist der ›Negativen Anthropologie‹
November 2008, ca. 150 Seiten,
kart., ca. 16,80 €,
ISBN: 978-3-89942-687-8

Andreas Hetzel (Hg.)
Negativität und Unbestimmtheit
Beiträge zu einer Philosophie des Nichtwissens. Festschrift für Gerhard Gamm
November 2008, ca. 256 Seiten,
kart., ca. 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-956-5

Pravu Mazumdar
Der archäologische Zirkel
Zur Ontologie der Sprache in Michel Foucaults Geschichte des Wissens
Oktober 2008, 598 Seiten,
kart., 45,80 €,
ISBN: 978-3-89942-847-6

Claus Pias (Hg.)
Abwehr
Modelle – Strategien – Medien
Oktober 2008, ca. 230 Seiten,
kart., ca. 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-876-6

Ralf Krause, Marc Rölli (Hg.)
Macht
Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart
September 2008, 286 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-848-3

Thomas Cohnen
Fotografischer Kosmos
Der Beitrag eines Mediums zur visuellen Ordnung der Welt
August 2008, 212 Seiten,
kart., 24,80 €,
ISBN: 978-3-89942-991-6

Alexander García Düttmann
Derrida und ich
Das Problem der Dekonstruktion
August 2008, 198 Seiten,
kart., 21,80 €,
ISBN: 978-3-89942-740-0

Maria Muhle
Eine Genealogie der Biopolitik
Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem
Juli 2008, 306 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-858-2

Emmanuel Alloa, Alice Lagaay (Hg.)
Nicht(s) sagen
Strategien der Sprachabwendung im 20. Jahrhundert
März 2008, 308 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-828-5

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839408476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Edition Moderne Postmoderne

Iris Därmann,
Harald Lemke (Hg.)
Die Tischgesellschaft
Philosophische und kulturwissenschaftliche Annäherungen

Februar 2008, 244 Seiten,
kart., 24,80 €,
ISBN: 978-3-89942-694-6

Martin Nonhoff (Hg.)
Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie
Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe

2007, 250 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-494-2

Dirk Quadflieg
Differenz und Raum
Zwischen Hegel, Wittgenstein und Derrida

2007, 364 Seiten,
kart., 32,80 €,
ISBN: 978-3-89942-812-4

Hans-Joachim Lenger,
Georg Christoph Tholen (Hg.)
Mnema
Derrida zum Andenken

2007, 262 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-510-9

Fabian Goppelsröder
Zwischen Sagen und Zeigen
Wittgensteins Weg von der literarischen zur dichtenden Philosophie

2007, 168 Seiten,
kart., 18,80 €,
ISBN: 978-3-89942-764-6

Judith Siegmund
Die Evidenz der Kunst
Künstlerisches Handeln als ästhetische Kommunikation

2007, 258 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-788-2

Harald Lemke
Die Kunst des Essens
Eine Ästhetik des kulinarischen Geschmacks

2007, 220 Seiten,
kart., 20,80 €,
ISBN: 978-3-89942-686-1

Jens Szczepanski
Subjektivität und Ästhetik
Gegendiskurse zur Metaphysik des Subjekts im ästhetischen Denken bei Schlegel, Nietzsche und de Man

2007, 242 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-709-7

Ludger Schwarte (Hg.)
Auszug aus dem Lager
Zur Überwindung des modernen Raumparadigmas in der politischen Philosophie

2007, 318 Seiten,
kart., zahlr. Abb., 31,80 €,
ISBN: 978-3-89942-550-5

Steffen K. Herrmann,
Sybille Krämer,
Hannes Kuch (Hg.)
Verletzende Worte
Die Grammatik sprachlicher Missachtung

2007, 372 Seiten,
kart., 30,80 €,
ISBN: 978-3-89942-565-9

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Edition Moderne Postmoderne

Andreas Niederberger,
Markus Wolf (Hg.)
Politische Philosophie und Dekonstruktion
Beiträge zur politischen Theorie im Anschluss an Jacques Derrida

2007, 186 Seiten,
kart., 19,80 €,
ISBN: 978-3-89942-545-1

Daniel C. Henrich
Zwischen Bewusstseinsphilosophie und Naturalismus
Zu den metaphysischen Implikationen der Diskursethik von Jürgen Habermas

2007, 246 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-620-5

Alice Pechriggl
Chiasmen
Antike Philosophie von Platon zu Sappho – von Sappho zu uns

2006, 188 Seiten,
kart., 20,80 €,
ISBN: 978-3-89942-536-9

Reinhard Heil,
Andreas Hetzel (Hg.)
Die unendliche Aufgabe
Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie

2006, 288 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-332-7

Jens Badura (Hg.)
Mondialisierungen
»Globalisierung« im Lichte transdisziplinärer Reflexionen

2006, 318 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-364-8

Ulrike Ramming
Mit den Worten rechnen
Ansätze zu einem philosophischen Medienbegriff

2006, 252 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-443-0

Peter Janich (Hg.)
Wissenschaft und Leben
Philosophische Begründungsprobleme in Auseinandersetzung mit Hugo Dingler

2006, 274 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-475-1

Stefan Blank
Verständigung und Versprechen
Sozialität bei Habermas und Derrida

2006, 232 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-456-0

Tobias Blanke
Das Böse in der politischen Theorie
Die Furcht vor der Freiheit bei Kant, Hegel und vielen anderen

2006, 232 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-465-2

Johann S. Ach,
Arnd Pollmann (Hg.)
no body is perfect
Baumaßnahmen am menschlichen Körper.
Bioethische und ästhetische Aufrisse

2006, 358 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-427-0

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839406476 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -