

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).

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“ herauszulösen⁵: „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 Liebe⁸; 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].

eine *reale Entgegensetzung* zur Schönheit⁹; die Untugend nicht bloß ein Mangel an Tugend, sondern eine *Beraubung* und deshalb die *Negative* der Tugend¹⁰; 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 sind¹⁴, so dass (1) „in allen natürlichen Veränderungen der Welt [...] die Summe des Positiven [...] weder vermehrt noch vermindert“ wird¹⁵ 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*, repräsentabile). 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].

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 Verwechslung 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 Fortschritte 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.

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 „Verwechslung 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].

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 *ἀντίφασσις* 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.)

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

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.

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.“

Kant³⁹

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 unauflöselichen 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].

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 gebaut 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 Synthesis⁴⁵, 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-

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 grunddifferenterer 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 transzendente *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].

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 Lehrbegriffs 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 nunmehr 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.“

Kant⁴⁹

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.]

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 absehbenden *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 transzendental-kritischen 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.*

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 eingengte 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 transzendente 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].

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 waren⁵⁹, 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 transzendente 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 transzendente 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 transzendente 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 transzendental-kritischen 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 transzendental-kritischen 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].

nun *Thales* oder wie man will geheißen haben⁶² – „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 transzendente 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].

seiner kritischen Wende erklärt Kant in den *Prolegomena* unmissverständlich, dass in den synthetischen Urteilen das Prädikat dem Urteilssubjekt „zwar notwendig, aber nicht unmittelbar, sondern *vermittelt 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 vermittelt 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“ fällt⁶⁹ 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.

Weise die Quellen der Intellectualen Erkenntnis suchte, ohne die man die Natur u. Grenzen der *metaphysic* nicht bestimmen kann, brachte ich diese Wissenschaft in wesentlich unterschiedene Abtheilungen und suchte die *transscendentalphilosophie*, nemlich alle Begriffe der gänzlich reinen Vernunft, in eine gewisse Zahl von *categorias* zu bringen, aber nicht wie Aristoteles, der sie so, wie er sie fand, in seinen 10 *praedicamenten* aufs bloße Ungefähr 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 ganze Reihe der bis zu dem letzten Zweck fortgesetzten Untersuchung weitläufig hier zu erklären, kann ich sagen daß es mir, was das wesentliche meiner Absicht betrifft 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 principii* (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 [A₂ 1].

74 *Ibid.*: 28-29 [A₂ 8].

75 *Ibid.*

76 *Ibid.*

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 [A₂ 9].

78 *Ibid.*: 30-31 [A₂ 8].

79 *Ibid.*: 32-33 [A₂ 9].

80 *Ibid.*: 82-83 [A₂ 29].

81 *Ibid.*

82 *Ibid.*

83 Hinske (1970): 61 f.

84 Siehe *ibid.*: 63.

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 Erkenntnisvermögen. 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 transzendente 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 [A₂ 10].

86 Siehe Hinske (1970): 62-63.

schiebung“), den die zeitgenössische Philosophie der Überschreitung bzw. nicht-positiven Affirmation⁸⁷ 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 transzendental-kritische 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.

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 transzendental-kritischen 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, vermittelt 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.

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 Zerstreung 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 *episteme* [...] [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 erichtet 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.]

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 Verwechslung 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 Verwechslung 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 Transformation 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-

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* entfaltet⁹⁴ – 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 Zerstreung 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 transzendente 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 geliebt ist“, Foucault (1966), *Schriften I*, Nr. 40: 705.]

- 93 Unsere Unterscheidung (im letzten Abschnitt) zwischen dem Auftauchen der vor-kritischen 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-

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 transzendente 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.]

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 clinique* (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

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 veranlassen 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.

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 (1) 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* [gegenüber 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.]

*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 feilboten, 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.

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 Gegebenen 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 transzendente 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.*

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 Struktur¹¹⁶ 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'objet 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 époque 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 sprachontologischen 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.

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.

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

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 Zeit und ich bin selbst ein Weltwesen: bin mir jenes Verhältnisses bewusst, 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 Anthropologien¹³⁴, 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“¹³⁶ figuriert 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 werden¹³⁹ 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.

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.

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 transzendental-kritisch 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 Übersetzung¹⁴⁸ 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 Satzsatz

148 Kant (1964).

149 „Geschichtlicher Abriss“, Michel Foucault (1963), *Schriften* I, Nr. 19: 391-397.

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 in 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

(2) Damit geht es nicht mehr um die transzendental-kritische 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 transzendental-philosophischen 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 Tracy's. 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.).]

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 transzendental-kritischen 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 anthropologischen Eigenschaften dieses Wissensfeldes 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

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.*

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 Transzendenten 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 unendbaren 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 prehistory 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.]

schen zu stützen versucht. Es handelt sich um ein anthropologisches 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 Verwechslung 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 Grundlage etwa einer *Logik der Wahrheit*, wie Kant seine transzendente 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 anthropologische 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 Zerstreung 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 Verschönerung, die ein Verschwinden der anthropologischen 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 *situert*. Lebrun setzt diese archäologische ‚Topik‘ zu recht der herkömmlichen transzendentalen und phänomenologischen Kritik entgegen: „Situieren ist etwas

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.

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 wird¹⁶⁹: 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“ Kants¹⁷¹ 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.

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 transzendental-kritischen 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 *Einführung* 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.

lektik als ein Beispiel des Anthropologismus unter anderen. Anstelle der Anthropologie als Disziplin oder Werk handelt es sich um eine anthropologische 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.

zwischen dem klassischen Zeitalter und der anthropologischen 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 transzendente 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.

standen als eine *Sprache des Raumes*, sichtbar wird¹⁸²; (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.

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 *transzendental-kritischen* Entdeckung der synthetischen Urteile bildet.

Im Lichte von Foucaults ‚archäologisierte‘ Kantlektüre ab „Vorrede zur Überschreitung“ erscheinen also Kants vorkritische Unterscheidungen als Bruch mit dem klassischen Wissen, dem Kant später in seiner transzendental-kritischen 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 zurückführt¹⁸⁸ – 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-

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 *Sinnrückhalt*. 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 Schwebelage 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.*

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 Lportes 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 dort hin 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 „Verstreuerung 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 besonderen 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.

senheit des Seins, Weiße, die für die Sprache paradoxe Mitte und ebenso unauslöschliche Exteriorität²⁰¹; 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-

[...] ihrer schroffen Existenz²¹², 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. Ebensovienig 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.

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 privatium*, 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.

5.2.2 Die Explosion des Verbs: Kant und die *nichtpositive Affirmation*

Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben...

Nietzsche²¹⁹

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“.

Foucault²²⁰

Was den ontologischen Raum der Sprache sichtbar macht, ist eine Wendung des Blicks²²¹, 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 unendlicher Sinndifferenzierungen²²³ 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.

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 ändern [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 ebenso sehr 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).

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 Subjektivs 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 unauflöselichen 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].

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 abgezogen 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 war²³², 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 transzendente 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 transzendental-kritische 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.

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].

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 transzendental-kritischen 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 Urteiltstheorie – genauer die Abspaltung der Funktion der Affirmation aus dem klassi-

235 *Ibid.*

236 *Ibid.*

237 Kant (1763): 632 [A 8].

schen Funktionengemisch des Verbs – der anthropologischen 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 anthropologische 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 *anthropologischen 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 Überschriftung“ 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

Subjekts zu setzen vermag. In den realen Verknüpfungen 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 transzendental-kritischen 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 transzendental-kri-

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 besetzt, 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.

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 transzendental-kritische 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 Erkenntnis²⁴¹ 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 transzendental-kritischen 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 transzendente 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.*

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 Medium²⁴⁴, 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 Transitivity“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 Sinne²⁴⁶ – zu bestimmen. Im Sinne dieser Möglichkeit geht Foucault, anhand seiner spärlichen Bezugnahmen auf Kant in „Vorrede zur Überschreitung“, durch den transzendental-kritischen 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 *Problematierungsform*, woraufhin die Archäologie als eine Geschichte der Problematierungsformen 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.

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 [...]

Foucault²⁴⁸

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 wieder-schreibenden 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.

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 übergangen“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 Schaulinie 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.

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.

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.

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 artikuliert. 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.*

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-*

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 transzendente 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.*

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 Transitivity“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.

Grenze, dann wäre sie einseitig abhängig von der Grenze, die ihrerseits in der Lage wäre, der Überschreitung voranzugehen 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.*

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 auszu-leuchten 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, verstanden 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.*

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 zerreiende 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 „eingeholt 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* Negation²⁹², 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 entgegengesetzte und sich aufhebende *Tendenzen* oder *Kräfte*. Da die relative Negation im her-

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.)

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 Wissensperiode der Archäologie selbst – als die vierte dieser Epochen – nicht als eine Negation des anthropologischen 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 anthropologischen 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).