

Digitalität und das Begehren des Archivs

Was wir heutzutage ein motiviertes Zeichen der ikonischen Repräsentation nennen, bezeichnet Bacon als Emblem, das Hieroglyphen und die zeitlich verlaufenden Hieroglyphen von Gesten zumindest in ihrer schriftlichen Stummheit gemeinsam sei, zumal das erste bekannte Buch zum Emblem von Alciato (1531) den Zusammenhang von Emblem und Hieroglyphen aufstellt, was Bacon als Verwechslung von Emblem und *real characters* der jesuitischen Emblembücher kritisiert. Emblembücher waren zur Zeit Bacons schon Mode durch die reiche Publikationstätigkeit der Jesuiten geworden.¹ Das Emblem gleicht für Bacon auch zwar dem, was es repräsentiert, wobei er dies eine kongruente ikonische Entsprechung von Wahrnehmung des Bildes und seinem Referenten im Sinne Alciatos als Hieroglyphe bezeichnet. Aber die *real characters* der Chinesen fallen nach Bacon noch zurück, weil sie sich als gesprochene Sprache von den (als stumme Repräsentation geltenden) Hieroglyphen zwar deutlich trennen, daher aber eben nicht universal, sondern nur auf asiatische Konvention der abstrahierenden Ästhetik begrenzt sein können. Sie sind daher für Bacon keine repräsentierenden Embleme, so dass er Alciato vorwirft, *real characters* und Hieroglyphen in seiner Ästhetik der Allegorie zu verwechseln, was offensichtlich später auch Derrida übersieht, der Philosophie der damaligen Zeit und Jesuiten einfach identifiziert. Daher darf man nicht übersehen, dass Bacons Sprachgebrauch die Emblembücher der unreinen partikulären Konvention an Ästhetik kritisiert:

»In the meantime, it is plain that the Hieroglyphics and the Gestures have always some similitudes to the thing signified and are a kind of emblems. Whence I have called them ›notes of things by congruity‹. Real characters on the other hand have nothing emblematic in them, but are merely sounds, no less than the elements letters themselves, and are only framed *ad placitum*, and silently agreed by custom.«²

Alciatos Allegorien verwechseln nach Bacon also ständig konventionelle und universale Ästhetik unter dem Namen der Embleme, während allein Hieroglyphen das Vorbild

1 Carsten-Peter Warncke, *Symbol, Emblem, Allegorie. Die zweite Sprache der Bilder*, Köln 2005, S. 59f.

2 Francis Bacon, *Of Dignity and Advancement of Learning*, Buch II, in: *Philosophical Works of Francis Bacon*, Bd. III, London 1870, hg.v. James Spedding e.a., S. 440f.

zu logisch geordneten universalen Emblemen werden können. Die Allegoriebücher der Jesuiten produzieren nach Bacon nur *real characters*, deren Stummheit aber rein konventionell und nicht durch die allgemeinverständliche Ästhetik des repräsentierenden Bildes zur Logik motivieren. Nicht das *ad placitum* wird also kritisiert, sondern dass dieses ästhetische Gefallen in Asien nur als partikuläre Privatsprache anzusehen ist, was dann auch für die Allegorien gilt. Schon bei Bacon und nicht etwa Kant deutet sich die gegen Produktion der Kunst und des Werkes gerichtete universalisierende Ästhetik an. Auch hier gilt, dass sie Kant nicht allein erfunden, sondern nur als vom Werk gelösten reinen Geschmack stärker begründet hat.

Durch diesen Konsens der Abstraktion im Dissens zur Ästhetik der stummen Zeichen entstehen jedenfalls groteske politische Effekte im Verhältnis von Europa und China im Übergang zum 18. Jahrhundert. Das Toleranzedikt des chinesischen Kaisers K'ang-hsi für den christlichen Glauben von 1692 verdankte sich der Theorie des Jesuiten Matteo Ricci, der während der Ming Dynastie in China als Jesuit missionarisch tätig war. Ricci behauptete, dass in den chinesischen klassischen Schriften die Namen *t'ien-chu* (für Himmelsheerrscher) und *shang-ti* (höchster Herrscher) immer nur den einen wahren Gott meinte, was den sogenannten Ritenstreit im Westen darüber in Gang hielt, ob der chinesische Name für Gott folglich nicht auch ein berechtigter Name für den christlichen Gott sei.³ Die päpstliche Kurie verdächtigte darin die Übernahme des Christentums durch die Chinesen und verbat sich diese Theorie der Jesuiten, die doch eigentlich der Christianisierung der Chinesen dienen sollte, was dann umgekehrt wieder zur Aufhebung des Dekrets durch den chinesische Kaiser 1724 zur Folge hatte.

Auch in den Briefen des am chinesischen Kaiserhof arbeitenden Jesuiten und Mathematikers Joachim Bouvet an Gottfried Wilhelm Leibniz spielte dieser Konsens im Dissens eine Rolle. Inmitten dieser Periode des Ritenstreits eröffnete der Mathematiker und Kenner von Leibniz' Monadologie Bouvet in einem Brief von 1701 an den Philosophen in Europa, dass einige Zeichen der chinesischen Schrift sogar mit griechischen Begriffen Ähnlichkeiten aufwiesen wie das Zeichen, das mit *t'ien* für Gott ausgesprochen werde und damit dem griechischen *theós* entspreche. Das Zeichen für Yao interpretierte er so, dass die oberen Kreuze darin für Trinität stünden.⁴ Darauf aufbauend begann Bouvet, ein hieroglyphisches Wörterbuch aus dem Chinesischen zu verfassen, weil nach der Lehre der Jesuiten das Chinesische den Fortschritt der Entwicklung von ante zum sub legem bildete, von dem also auch der frühere Entwurf der Hieroglyphen als ante legem zu verstehen sei. Die Repräsentation der Hieroglyphen muss vom Fortschritt der chinesischen Schrift allein verstanden werden und nicht wie in der philosophischen Konstruktion gegen China erhalten werden. Das von Derrida so genannte chinesische Vorurteil existiert also vornehmlich bei den Jesuiten und nicht bei Leibniz, wie Derrida fälschlich schon zu Beginn der *Grammatologie* behauptet, weil er zwar den Logozentrismus von Leibniz,

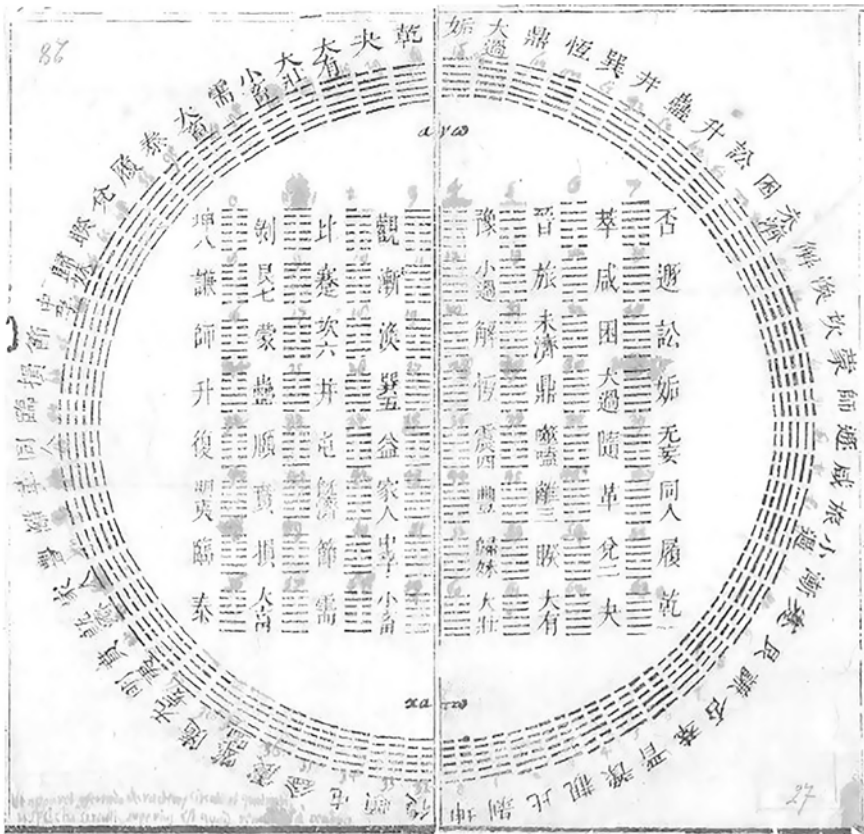
3 Rita Widmaier, *Die Rolle der chinesischen Schrift in Leibniz' Zeichentheorie*, Wiesbaden 1983, S. 249, Anmerkung 28.

4 Michael Friedrich, Chiffren oder Hieroglyphen? Die chinesische Schrift im Abendland, in: Aleida u. Jan Assmann (Hg.), *Hieroglyphen. Stationen einer anderen abendländischen Grammatologie*, München 2003, S. 111.

aber nicht den Unterschied vom retinal visuellen Logozentrismus der Philosophen zum phonetischen der Jesuiten im Konsens des Kolonialismus sehen kann.

Leibniz seinerseits entwickelte aufgrund dieser Nachricht mit dem von Bouvet mitgesendeten Zeichensystem des *I Ging* ein binäres Zeichensystem mit der 1 und der 0. In der Tat besteht das von Bouvet an den Philosophen gesendete *I Ging* nämlich auch aus zwei binären Elementen, d.i. aus getrennten und vollständigen Strichen, womit es einem heutigen computergesteuerten dualen Strichsystem gleicht.

I Ging im Brief Bouvets an Leibniz des 4. Novembers 1701, Niedersächsisches Landesarchiv, Nachlass Leibniz Archiv, LBr 105, S. 27/26.



Public domain, https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f8/Diagram_of_I_Ching_hexagrams_owned_by_Gottfried_Wilhelm_Leibniz%2C_1701.jpg, jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten, 12.05.04.

Allerdings ist die sogenannte Erfindung einer mathematischen Binarität bei Leibniz keineswegs absolut neu, sondern geht auf Francis Bacon zurück, wie bei Bacon noch später zu sehen ist. Aber anders als bei Bacon wird es bei Leibniz nicht nur irgendwie binär bzw. digital, sondern als genuin mathematische Binarität angesetzt, was nicht nur die

eigentliche Erfindung von Leibniz, sondern auch seine volle Absicht ist, um die von den Jesuiten abweichende Bewunderung und seine gleichzeitig Abwertung Chinas durch eine mathematische *langue philosophique* unter Beweis zu stellen. Eco verweist darauf, dass die von Leibniz vorgenommene mathematisch-binäre Übersetzung des *I Ging* rein formal ist, da sie keinen Inhalt vermittelt.⁵ Diese Sinnlosigkeit ist gerade der Sinn in der Übersetzung Leibnizens: Das *I Ging* beweist für Leibniz, dass die Chinesen genauso ein logisches Ordnungssystem wie die Mathematik hervorgebracht haben, aber zugleich, dass diese Logik deswegen zu weit geht, weil sie Wahrnehmung nicht anleiten und daher zu keinen universalen Sachzeichen der Repräsentation führen kann. Die 1 und die 0 sind dagegen nicht beliebig, sondern repräsentieren für ihn im Christentum schon etwas: den christlichen Mythos von der *creatio ex nihilo*, wonach Gott als 1 alles aus dem Nichts der 0 erzeugt hat, während in der Strichformation der Chinesen vollkommen unklar ist, was die 0 und die 1 sein könnte.

Wenn China in seinem Kulturkreis nur auf absolut einzelne ›Charaktere‹ verweisen kann, dann weil es mit dem *I Ging* eine Logik hat, die zu abstrakt und zu logisch ist und damit den Sprung von logischer Idee zur empirischen Realität in einer Idealität einer Zweiweltenlehre verpasst. Eine stumme Logik ist nach Leibniz von der mathematischen Sichtweise Europas aus wesentlich besser verständlich zu machen, da die Relation der Ordnungsstruktur per eindeutiger Folge von mathematischer 1 und 0 schneller gelesen und gegenseitig eingeordnet werden kann als durch gemalte binäre Zeichen, wobei zudem nicht klar ist, ob der durchgezogene Strich die 0 oder umgekehrt der gebrochene ist, so dass die Binarität ebenso klar wie beliebig ist und auf alles bezogen werden kann. Die Mathematik der 1 und 0 ist in ihrer stummen Schreibweise nicht nur eine eindeutigere und damit reinere Schrift für Leibniz, sondern zudem auf visuelle Repräsentation ausgerichtet, was jedoch eigentlich nur eine christlich motivierte Interpretation im Verhältnis von Idee und Ideal der Zweikörperlehre ist. Leibniz hat in Wirklichkeit für die digitale Schrift von 1 und 0 nur dasselbe Problem wie für das vom ihm abgelehnte *I Ging*: Sie ist ein bloßer Code des Ordners um des Ordners willen, der keineswegs den Sprung von der Logik des Ordners zum sozialen Code der Wahrnehmung schon enthält – außer wenn man den sozialen Code des christlichen Glaubens mit dem Code der Mathematik identifiziert, womit auch bei Leibniz die stillschweigende Rechtfertigung eines Gebrauchs der mathematischen Schrift als reine vom Gebrauch gereinigte Logik erscheint wie im Problem des späteren Strukturalismus, der glaubt, in der sinnlosen Differenz der mathematischen Signifikantenordnung selbst schon einen sozialen Code für jede Struktur annehmen zu können.

Leibniz glaubt, von der stummen europäischen Mathematik aus erwiesen zu haben, dass das chinesische System zwar eine höhere Logik durch rein visuelle Ordnung besitzt, wie die Jesuiten annehmen, aber dass dies eben auch deswegen nicht zu einer Bibliothek mit universalen ›Charakteren‹ führen kann, weil es nicht nur taub, sondern auch beliebiges Bild ist und daher alles und nichts repräsentieren kann. Das *I Ging* beweist zwar den stummen Ordnungssinn der Chinesen mit einer klaren sinnlosen Differenz an Binarität, aber laut Leibniz ebenso, dass die sinnhafte sprachliche Kommunikation zwar

5 Umberto Eco, *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, München³ 2002 (DTV), S. 291f.

durch Differenz der Zeichen geprägt ist, was Saussure später als Negativität der Sprache erkannte, aber dass diese Negativität auf eine Ordnung der sinnkonstitutiven, aber nicht sinntragenden Signifikanten zurückgeht, die nur die eine einzige Bedeutung haben: eine Ordnung zu bilden, die ansonsten keinen Sinn hat. Was Leibniz gegen das *I Ging* als zu abstrakt beweisen will, gilt exakt genauso für seine Entwicklung des binären Zeichensystems. Aber darin wird deutlich, dass die Vorstellung von einer ebenso reinen wie aphonon Mathematik von ihrem Gebrauch abstrahiert, indem sie den Gebrauch in der visuellen Wahrnehmung der Mathematik schon sehen wollen. Leibniz glaubt damit nicht nur, sein mit den Jesuiten gemeinsames Interesse an der chinesischen Sprache zu zeigen, sondern auch, dass der Ritenstreit von Europa aus und nicht Europa von China aus zu verstehen und damit zu lösen sei. Diese Mehrdeutigkeit hat Derrida schlicht nicht verstanden, der den damaligen Philosophen von Bacon bis Leibniz die jesuitische Geschichtskonstruktion unterstellt. Der frühe Derrida vermag zwar, den Kolonialismus von Leibniz zu Recht als Logoentrismus zu kritisieren, aber er kann seine Kritik an den Jesuiten mit seiner Dekonstruktion nicht als konkurrierende retinale, auf Sehen bezogenen Praxis gegen die Abstraktion durch Phonoentrismus der Jesuiten verstehen.

Robert Musil beschreibt dieses Problem der Abstraktion als Mittel des reinen Ordners an Empirie, die glauben lässt, eine Ordnungsfähigkeit ohne Sinn sei zugleich der Ausweis für die Existenz einer monotheistischen Ordnung aller Ordnungen. Als im *Mann ohne Eigenschaften* die Gruppe einer Festplanung nach langem Streit sich in eine Bibliothek begibt, um ihre Festplanung besser zu organisieren, kommt nach wenigen Minuten ein befragter Bibliothekar mit einem Stapel an Büchern zurück, der zur Verwunderung der Nachfragenden alle wichtigen gesuchten Informationen zu enthalten scheint. Auf die Frage, wie es dazu komme, dass der Bibliothekar dies schon in wenigen Minuten bewerkstelligen konnte, antwortet dieser verwundert: Ich habe kein einziges Buch jemals gelesen. Das Handeln der Abstraktion, die zur Ordnung von Büchern genutzt wird, lässt den Glauben an die Logik eines Archivs aller Dinge aufkommen, die nicht vom jeweiligen sozialen Kontext des Abstrahierens, sondern von der Abstraktion des inhaltlichen Zwecks als Grund zum Ordnungssystem aller Ordnungen glauben lässt, was nichts anderes als Glaube an das Sprachspiel aller Sprachspiele durch das Feiern der Sprache ist. Aber ist dies nicht die Kritik des späten Derrida, der zwar nicht mehr die Urschrift vertritt, sondern diese selbst ein imaginäres Begehren als Grundlage allen Verstehens bezeichnet, das damit in seiner imaginären Unerfüllbarkeit nur unendliche Spuren nach der Urschrift produziert? Es verlagert jedoch den Monotheismus des einen Gesetzes der Ordnung in das eine Begehren nach dem Gesetz der Ordnung: An die Stelle des Begehrens nach dem einen Gesetz tritt das eine Gesetz aller Begehren. Es dreht in Kritik an der Suche nach dem Monotheismus der Urschrift diese in einen Monotheismus des Begehrens um.

Am Ende des 18. Jahrhundert formuliert Kant in seiner *Kritik der Urteilskraft* die subjektive Vorstellung eines *intellectus archetypus*, dem es gelinge, vom kleinsten Ding zu den obersten allgemeinen Begriffen mit derselben Logik ohne Verlust aufzusteigen wie von den obersten universalen Begriffen zu den kleinsten empirischen Dingen hinabzusteigen, was nichts anders als das Alphabet der Sachzeichen nach Leibniz ist, die Kant dann allerdings zur bloß subjektiv mentalen Maxime des Ordners erklärt, die keines Beweises in der empirischen Realität bedarf, da sie nur eine Maxime des Ordners darstellt, die al-

lein im mentalen Subjekt angelegt ist.⁶ Aber er bemerkt nicht, wie dann die Maxime im Subjekt von der Reinheit der Bildwahrnehmung abgeleitet wird:

»Es ist auch hiebei gar nicht nötig zu beweisen, daß ein solcher intellectus archetypus möglich sei, sondern nur, daß wir in der Dagegenhaltung unseres diskursiven, der Bilder bedürftigen, Verstandes (intellectus ectypus), und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit, auf jene Idee (eines intellectus archetypus) geführt werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte.«⁷

Kant kritisiert zwar einerseits die Vorstellung einer Suche nach einer einzigen Ordnung bei Leibniz als unmöglich erreichbar, weil eine Natureinheit nur eine rein mentale Idee der unsinnlichen Vernunft sein kann, da die Natur als solche nie den Sinnen vorliegt, so dass jede reale Einheit von einer nicht-sprachlichen Wahrnehmung des Bildes nur ein Ausdruck dieses Begehrens nach reiner Einheit ist. Aber er leitet damit die Vorstellung der rein subjektiven Maxime einer Ganzheit von der gegenüber einer verbalen Sprache abstrahierten Ganzheit vom empirischen Bild ohne jeden Gebrauch ab. Kant führt nicht die Doublette von Vernunft und Empirie ein, sondern versucht sie mittels Subjektivierung möglichst rein und damit auf ein Minimum an Empirie zu halten, die er in seiner Ästhetik daher als von Zeit gereinigten Gebrauch des Bildes auf Bildlichkeit wieder zurückzuführen glaubt, den es aber nirgendwo gibt.

Die *langue philosophique* der Aufklärung reagiert damit auf den zunehmenden Druck der reichen Empirie durch Sammlungen in den aristokratischen Wunderkabinetten und des Kolonialismus, um das ordnende Sammeln jenseits eines Fundortes durch die Reinheit des lesenden Subjekts als Ort der sammelnden Archive für die Information über die gesamte Welt nur noch deutlicher zu rechtfertigen als zuvor. Aber das ist nicht nur ein retinaler statt phonetischer Logozentrismus, wenn Derrida schon in der Einleitung seiner *Grammatologie* Leibniz irrtümlich einfach einem phonozentrischen Logozentrismus zuordnet. Es ist sowohl bei Saussure und Leibniz bei allem verkannten Unterschied zwischen retinalem und phonozentrischen Logozentrismus deswegen gleich, weil in beiden Fällen die Abstraktion vom Gebrauch der Signifikanten als monotheistischen Semiotik aller Zeichensystemen gewertet wird. Kant eröffnet nicht ein neues Zeitalter, sondern forciert die abstrahierende Reinigung der Zweiweltenlehre durch eine abstrakte und damit angeblich reine Bildlichkeit.

6 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe Bd. X, hg.v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M. 1981, S. 361, § 77.

7 Kant, ebd., S. 362.