

Thomas Becker

DIE FEIER DER SPRACHE IN DER ÄSTHETIK DER EXISTENZ

Zur Kritik poststrukturaler Kulturtheorien

[transcript]

Thomas Becker

Die Feier der Sprache in der Ästhetik der Existenz

Editorial

Die Reihe **Philosophie – Aufklärung – Kritik** bietet philosophischen Publikationen Platz, die sich in Zeiten globaler Krisen einer lebenswerten Zukunft für alle widmen. Ob Klimawandel, politischer und religiöser Autoritarismus oder wachsende soziale Ungleichheiten – die Konflikte unserer Zeit sind vielfältig und erfordern eine Rückbesinnung auf das Vermögen der Vernunft. Im Zeichen einer neuen Aufklärung initiiert die Reihe einen Dialog zwischen unterschiedlichen philosophischen Strömungen, die sich kritisch mit der Vergangenheit und Gegenwart befassen sowie die Implikationen zukunftsfähiger Alternativen ausloten. Dafür ist sowohl eine Auseinandersetzung mit dem philosophischen Kanon als auch dessen Revision und Neuinterpretation nötig. Außerdem legt die Reihe das emanzipatorische Potential offen, das sich insbesondere aus dem Zusammenspiel von Philosophie und weiteren Disziplinen wie z.B. Technik oder Ästhetik ergibt.

Thomas Becker (PD Dr. phil.), geb. 1960, ist Privatdozent für Kulturwissenschaft an der Humboldt-Universität zu Berlin. Er war von 2012 bis 2020 Verwaltungsprofessor für Theorie der Künste an der Hochschule für Bildende Künste Braunschweig, Mitarbeiter des Sonderforschungsbereichs »Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Grenzen der Künste« der Freien Universität Berlin, Fellow an der École des Hautes Études en Sciences Sociales in Paris und Maître de Langue an der École Normale Supérieure in Fontenay-aux-Roses.

Thomas Becker

Die Feier der Sprache in der Ästhetik der Existenz

Zur Kritik poststrukturaler Kulturtheorien

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 Lizenz (BY-SA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird.

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2024 im transcript Verlag, Bielefeld

© Thomas Becker

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Umschlagabbildung: Luciana Tamas, 2015: »Nietzsche, der Joker der Postmoderne«

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

<https://doi.org/10.14361/9783839476512>

Print-ISBN: 978-3-8376-7651-8

PDF-ISBN: 978-3-8394-7651-2

Buchreihen-ISSN: 2941-8151

Buchreihen-eISSN: 2941-816X

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Einführung

Herrschaft der Zeit und die Reinheit des Signifikanten.....	11
Der Rahmen: aller et retours	15
Ein (post-)modernes Missverständnis: Der Tod des Autors	25
Das Feiern der Sprache	29
<i>Iconoclash</i> : Synchronie von Anbetung und Zerstörung des Signifikanten	33
Das koloniale Lesen der Welt	37
Der lange Schatten der christlichen Doublette	41
Antiödipus oder der antinomische Wille zur Reinheit.....	51
Reinheit und ästhetische Disziplin.....	57
Wider die konservative Revolution: Hermeneutik plus Strukturalismus	61

I. Zur Kritik der ästhetischen Romantik Foucaults

Das Begehren des Diskurses.....	67
Von der Restitution einer Feier der Sprache durch Kritik	79
Die postmoderne Reflexion modernistischer Antinomie der Reinheit	85

Der lange Schatten der Reinheit im Sein der Sprache	91
Erasmus oder der verpasste Wille zur Reinheit	105
Die Synchronisierung der Reinheit in der Schrift	109
Diderot, kein Diskursereignis	117
Der gute Hirte, nicht das Panoptikum	123
Max Weber zwischen Bourdieu und Foucault	127
Die Synchronie zweier Ökonomien	135
<i>Les maîtres fous</i> oder der Verfall an Reinheit in der dichten Beschreibung	141
Schule vs. Militär: Eine andere Ökonomie des produktiven Leibes	145
Die historische Positionierung der Scham	157
Der eigentliche Skandal in der Entmoralisierung des <i>traitement moral</i>	161
Hemmung der Macht und die Synchronie der Reinheit	171
Liebe als Zerstörung der Schönheit	179

II. Representation Revisited: Der Wille zur Reinheit

Spiegeln, Spiegeln an der Wand. Die zu kurze Geschichte der Subjektdoublette	187
Vom Sinn der Zahlen	193
Der koloniale Konsens zum Dissens	201
Digitalität und das Begehren des Archivs	207
Schrift als praxeologische Topik der Legitimität	213
Das neue Verständnis vom Bild als Schrift der Schrift	217
<i>L'Empire des lumières</i> : Siegel und Bild als dispositive Feier der Reinheit	225
Lesen: Roger Bacons Transformation der islamischen Perspektivlehre	231

Die Implosion des christlichen Klosters	241
Die Feier der Schrift und die neue Praxeologie einer weltlichen Synchronie	247
Die zwei Welten der Zweiweltenlehre: Die neue Lesbarkeit der Welt	255
Von der Reinheit des Monsters zur kolonialen Reinheit des Geschmacks	259
Der Fall Dürer: Lust an der Leere	265
Das Reinheitsdispositiv der Hieroglyphen und der Streit um die Lesbarkeit der Welt	273
Francis Bacon: The Man without a real Character	283
Philosophie im panoptischen Aussichtsturm: <i>Imprese</i> und <i>Devise</i>	287
Das Verschwinden der Autorin: Sexualitätsdispositiv und ästhetischer Diskurs	291
Leibniz' retinale Reinigung der Zeit	299
Die Ästhetik der Existenz im Streit der Fakultäten	303
Der doppelte Jacques oder die lacansche Umkehrung Rousseaus	317

III. Methodisches Nachwort. Für eine kulturwissenschaftliche Reflexion über das Feiern der Sprache

Der hermeneutische Narzissmus der Reinheit in der Kritik der Aufklärung	329
Die Verführung in der Poetik des Raumes zum reinen Lesen	337
Derridas Vollendung der antihermeneutischen Reinheit	343
Die Suche nach messianischen Splittern im Feiern der Sprache	349
Eine kurze Geschichte des Vergessens der Geschichte	357
Politik der Autorschaft gegen den neoliberalen Akzellerismus	367
Literaturverzeichnis	377

Einführung

Herrschaft der Zeit und die Reinheit des Signifikanten

Die tickende Zeituhr wurde als Instrument zur Messung einer kontinuierlichen Zeit erst möglich, als man in der Scholastik verstand, dass Bewegung in einer kontinuierlich sich wiederholenden diskontinuierlichen Hemmung der Bewegung durch das Zahnrad visuell abgebildet werden konnte.¹ Eine erste Messung der Zeit durch Abbildung einer kontinuierlichen Bewegung des Signifikanten durch das hemmende Zahnrad diente einer Selbstdisziplinierung für Mönche im Kloster, weil dies als Hilfe für den geregelten Tagesablaufs benutzt wurde. Damit wird die Messung der Zeit durch die mechanische Uhr für Disziplinierung eingesetzt, welche die Herrschaft Gottes als Herrschaft auch über die weltliche Zeit und Vergänglichkeit demonstriert. Das klingt wie der Ursprung des modernen Kapitalismus im Kloster, der auf den Schlag der Zeit die Messung der Arbeit in der Fabrik verfolgt. Aber dies gerade täuscht und wurde von Michel Foucault leider in *Überwachen und Strafen* übernommen, weil das Training des Klosters bei ihm zum Vorbild für die Armee und diese für die Fabrik wird. Wenn damit wie bei Max Weber die Auflösung des Klosters die Welt zum Kloster wurde, hat Foucault gegen seine eigene Kritik am Verständnis der Macht als Repression verstoßen.

Der Renaissancephilosoph Marsilio Ficino beschreibt ein technisch vergleichbares mechanisches Wunderwerk als lobpreisende Nachahmung der Schöpfung durch einen deutschen Uhrmacher, die er in Florenz 1475 zu sehen bekam:² Eine Kugel, die sich in der Zeit entfaltete und Vögel und anderes Getier nach und nach in einer zeitlich sich entwickelnden Show sichtbar machte, angetrieben durch eine im Zentrum des Ganzen sich befindliche Kugel, der Ficanos besondere Bewunderung galt und die offensichtlich wohl alles durch Zahnräder in Gang hielt. Nicht die Herrschaft der Zeit, die in der Hemmung der Zeit an die Disziplinierung durch den göttlichen von Zeit gelösten Herrscher der Zeit erinnern soll, sondern die Entstehung des Lebens wird in der Renaissance als schöpferische Macht eines Stellvertreter Gottes gefeiert, die Zeit durch Hemmung der Zeit abzubilden. Er ist der *alter deus*, der im Diskurs von Leon Baptista Alberti zur Bildentstehung

1 Alex Sutter, *Göttliche Maschinen. Die Automaten für Lebendiges bei Descartes, Leibniz, La Mettrie und Kant*, Frankfurt a.M. 1988, S. 37ff. Woher allerdings Sutter wissen will, dass Totentänze an Kircheinmägen als Spieluhren aufgestellt waren, ist fraglich.

2 Ficino zit.n.: André Chastel, *Marsilio Ficino et l'Art*, Genf 1996, S. 67.

in der Zentralperspektive mit diesem Begriff als Stellvertreter Gottes auftaucht, weil der zeichnende Künstler im relativen Sinne deutlicher und besser als andere lebende Wesen in der Zeit über die Zeit herrscht. Nicht mehr die Nutzbarkeit der Hemmung der Zeit als sichtbare Herrschaft Gottes steht im Vordergrund, sondern die Stellvertretung Gottes durch den bildenden Künstler als Herrscher über die Zeit wird als Seher der Idea in der von Zeit bestimmten Realität gefeiert und keineswegs ein Diskurs, zumal die erste zentralperspektivische Technik in Masaccios Kreuzigung und *Trinità* der Santa Maria Novella vor dem Diskurs Albertis existierte. Dieses kontemplative Verhältnis der Wahrnehmung zur Reinigung durch von Zeit des Redens befreite stumme Zeichnung ist daher kein Diskurs, sondern das Feiern der höheren Reinheit des Bildes, das über jeder an Zeit gebundenen phonetischen Schrift zu stehen scheint.

Man muss kein Anhänger des Humanismus sein, um den Humanismus als eine historische Revolution im *quattrocento* zu verstehen, in der die Wahrnehmung von Zeit und Raum sich als Aufstieg des abendländischen Kolonialismus noch vor der von Max Weber beschriebenen protestantischen Reformation verändert. Nicht die Disziplin durch eine Herrschaft der gottgegebenen Zeit über alle Menschen ist ein neues Machtverständnis der Produktivität, sondern ihre Beherrschung und Reinigung von der unsichtbaren Zeit durch die Fähigkeit, mit der autorhaften Hemmung die Zeit durch den bildenden Künstler die Stellvertreterschaft Gottes repräsentieren zu können. Diese Auflösung des Klosters durch eine nicht-schriftliche Offenbarung hat weder etwas Repressives noch rein Diskursives an sich.

Bis weit ins 18. Jahrhundert wird die Uhr als Metapher des sich selbst bewegenden Kosmos angesehen, was wohl neben dem Zahnrad auf die innere aufziehbare Feder zurückzuführen ist, die laut Georges Canguilhem als erster allgemeiner sich selbst bewegend Automaten zu gelten hat.³ Denn eine aufgezugene Feder entlädt sich ohne jede weitere Zugabe durch eine Hand von selbst, so dass dies auch Ficinos Bewunderung der Nachahmung eines selbstbewegten Kosmos durch den Uhrmacher erklärt. Immanuel Kant nimmt die diskontinuierliche Hemmung der kontinuierlich automatischen Entladung der Uhr im zweiten Teil seiner *Kritik der Urteilskraft* am Ende des 18. Jahrhunderts als Beispiel dafür, wie man den lebenden Organismus als innere Zweckmäßigkeit beschreiben könne, wo jeder Teil Mittel und Zweck der Bewegung zugleich darstellt, um das sich selbst bewegende Leben durch eine Analogie von Mittel-Zweckrelation zur Ursache-Folgebeschreibung in mechanisch-kausaler Erklärung des Automaten einer Uhr zugänglich zu machen.⁴ Damit erklären wir nach Kant auf keinen Fall Leben, besitzen aber eine analoge Erklärung automatischer Bewegungen, die wir mit klaren lesbaren Signifikanten einteilen und einsehen können wie beim Herstellen von sich selbst bewegenden Uhren.

Georges Cuvier, der als protestantischer Religionsflüchtling in Deutschland groß geworden und des Deutschen mächtig war, hatte Kants *Kritik der Urteilskraft* gelesen und setzte sein Prinzip nach Rückkehr im Paris der nachrevolutionären Zeit für die Systematisierung des Tierreichs mittels chirurgisch allen anderen überlegenen Geschicklich-

3 Georges Canguilhem, Maschine und Organismus, in: ders., *Die Erkenntnisse des Lebens*, Berlin 2009, S. 220ff.

4 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe Bd. X, hg.v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M. 1981, S. 322, (§ 65).

keit seiner anatomischen Zerlegungen um, so dass er im Vergleich der unterschiedlichen Kompositionen des inneren Baus der Skeletteile zu einer Klassifikationsordnung des gesamten Tierreichs an einer jeweiligen inneren Zweckmäßigkeit kam, das mit seinen vier von ihm gefundenen Grundtypen zum großen Teil für jede(n) Studierende(n) der Biologie noch heute gültig ist. Cuvier wie Kant waren sich bewusst, dass sie dadurch kein Leben erklären, sondern Leben lediglich mit dem Automaten der Uhr analogisierten.⁵ Marshall McLuhan hat dann diese These auf den Kopf gestellt, dass in der Praxis moderner kybernetischer Techniken nicht die Mechanik Leben als unerreichbares Vorbild, sondern Leben mit moderner Technik gleichziehe, weil nun die Kontinuität des Stromflusses analog zur Kontinuität von Lebenszusammenhängen verläuft und keine diskontinuierlichen Zahnräder der Gutenberggalaxis mehr kennt.⁶ Aber dies ist dann zwar das Ende einer Gutenberggalaxis der Zahnräder, aber gleichwohl mittels der Radikalisierung einer in der Renaissance entstandenen göttlichen Reinheit von der Zeit in der Zeit. Denn die durch Hemmung hergestellten Signifikanten der menschbestimmten Zeit wird in der Geschichte des kontinuierlichen Stroms lediglich von der Vorgabe eines Alphabets durch Buchstaben gelöst, so dass die menschengemachte Fähigkeit zur Produktion eines ordnenden Signifikanten der Zeit durch beliebig wählbare Einschnitte an Diskontinuität »nur« forciert, aber keineswegs aufgehoben wird. Die Befreiung von einer durch Schrift festgelegten Diskontinuität ist hingegen daher keine Sache erst der späteren kybernetischen Revolution gegen die Gutenberggalaxis.

-
- 5 Kant schon beschreibt die Vorstellung von einer Maxime der Natureinheit durch Vergleich der Anatomie, die aber niemals dann zu einer einzigen »Urmutter« des Lebens führen könne in § 80 seiner *Kritik der Urteilskraft*, ebd. S. 374. Cuvier hat daher immer die Kritik des französischen Vitalismus an ihm abgewiesen, die Natureinheit müsse in der Natur durch ein erstes Tier nachweisbar sein, indem er Natureinheit wie Kant als rein subjektive Maxime der Vernunft verteidigte.
 - 6 Marshall McLuhan, *Automatismus. Nicht fürs Leben lernen, sondern Leben lernen*, in: ders., *Die magischen Kanäle. Understanding Media*, Frankfurt a.M. u. Hamburg 1970, S. 351 – 344.

Der Rahmen: aller et retours

Leonardo da Vinci, Karte der Stadt Imola, Museo Leonardo di Vinci



Public domain, https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d1/Leonardo_da_vinci%2C_Town_plan_of_Imola.jpg, jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten, 14.05.04.

Als Auftragsarbeit für das Begehren nach Planung hat Leonardo da Vinci mit der exakten Karte der Stadt von Imola (ck. 1502) die Aufhebung des leiblichen Standpunktes innerhalb der Zeit eingenommen mehreren Perspektiven auf die Stadt in einem zeitlosen *disegno* der gezeichneten Punkte umgesetzt, was einem heutigen, vom körperlichen Standpunkt gelösten Satellitenbild gleichkommt – und zwar lange bevor auch solche Karten von Städten als gedruckte Exemplare im Umlauf sind. Leonardo selbst musste nämlich die Stadt in verschiedenen Orten und Zeiten mehrfach mühsam umlaufen, um

mehrere Perspektiven in einem gezeichneten einzelnen Bild zusammenzusetzen, damit verschiedene leibliche Sichtweisen in einem instantanen Blick der Karte zusammengefasst wurden. Denn es war eine für den Fürst im Machtfeld gefertigte Auftragsarbeit, der ohne große leiblich an Zeit gebundene und für ihn entwürdigende Arbeit diesen Plan für sich als honorigen Feldherrenblick dann übernehmen konnte.

Für Leonardo ist diese Arbeit dem würdevollen Blick durchs Fenster nachgeahmt, den Leon Battista Alberti etwa 70 Jahre vorher als Analogie zur Konstruktion eines zentralperspektivischen Bildes beschrieb. Der würdevolle Blick durchs Fenster auf den bunten und lärmenden Markplatz wird von ihm als Analogie zur Stellung des Malers eines zentralperspektivischen Bildes verstanden, um den ruhigen vom Schauspiel nicht betroffenen ebenso würdevollen wie kontemplativen Betrachter zu entsprechen, der sich über die mühevollen an Zeit gebundenen Arbeiten des Alltags erhebt, so wie Leonardo mit einer Karte als einziger Blick auf die Stadt das mühevolle Umlaufen einer Stadt durch einen würdevollen Blick erst konstruiert, um dem Fürsten gemäß seiner Stellung gegenüber dem Alltag den würdevollen Blick eines zeitlosen *alter deus* zur Verfügung zu stellen. Nicht die Mathematik ist also verantwortlich für diesen neuen Feldherrenblick, sondern der Gedanke der würdevollen Reinheit von Zeit der mühevollen Arbeit durch den kontemplativen und würdigen Blick durch das Fenster, die auch Albrecht Dürer in Italien als Blick durch die das mediale Fenster nachahmende *prospettiva* gelernt und in seinen Drucken als Lehre zur berechnenden Herstellung von Bildern demonstriert hat.

Albrecht Dürer, Holzschnitt 1525, Metropolitan Museum of Art



Public domain, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:D%C3%BCrer_-_Man_Drawing_a_Lute.jpg#/media/File:D%C3%BCrer_-_Man_Drawing_a_Lute.jpg, jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten, 14.05.04.

Diese Position vor dem Rahmen des malenden Autors erinnert daran, dass der mühevoll in der Zeit hergestellte Plan einer Stadt aus der von Zeit gereinigten und höher zu bewertende Praxis kontemplativer Beobachtung stammt, der sich vom phonetischen Schreiben als an zeitliches Sprechen orientierte unvollständige Offenbarung der Vergänglichkeit mit der Technik des schöpferischen Menschen absetzt. Erst später wird die

Mathematik zum Medium der Bildvernetzung der Karten bei Galileo, weil die Rahmung nicht die bunte Malerei zum Ziel hat, sondern nur als Ausgang zu weiteren Rahmungen durch die gezeichneten nüchternen Karten für andere nüchterne Karten in schwarz-weiß zu verstehen ist, so dass schon bei Galileo das Medium selbst zum Inhalt wird: Der Blick auf die Rahmung der gezeichneten Karten ist nun Grund des modernen Autors der Reinheit geworden, der sich auch von dem Standort vor dem Fensterrahmen als noch zu weltliche Form reinigt. Für Galileo muss es zum »europäischen Showdown« mit den an phonetischer Buchschrift geschulten Klerikern kommen, weil er die Offenbarung durch eine menschengemachte aphone Schrift des Zeichnens einer humanistischen Revolution fortsetzt. Der Blick durch den Fensterrahmen wird jetzt zum Sonderfall des durch Mathematik frei im Maßstab sich in Beziehung setzenden Rahmens der gezeichneten Karten, weil damit der Blick wesentlich weiter über den Ort des Fensters hinausgehen kann. Jan Vermeer veranschaulicht dies im Bild des Geographen des 17. Jahrhunderts mit dessen in die Ferne schweifenden Blick vor dem Fenster angesichts seiner Arbeit als Kartograph in einer protestantischen Gesellschaft.

Jan Vermeer, Der Geograph, Ölmalerei 1669, Städelmuseum



Public domain, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Johannes_Vermeer_-_The_Geographer_-_WGA24687.jpg, jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten, 12.05.04.

Der Kartograph blickt nicht durch das Fenster, sondern lässt den Blick vor dem die Karte erhellenden Fenster in die Weite schweifen.

Von heute aus gesehen mag die Logik der mathematischen Naturwissenschaft mit Galileo entstanden sein, während Leonardos Karte beweist, dass die historische »Logik«

bzw. Formationsregeln einer Bildpraxis erst das mathematische Denken durch eine Radikalisierung der Reinheit in einer humanistischen Revolution motiviert hat. Die Auflösung von Zeit im Bild der Proportionen, die alle einzelne Punkte zugleich in einer kartographischen Relation sehen lassen, hat erst zur mathematischen Relationalität motiviert, die nicht nur im einzelnen farblichen Gemälde niedergelegt wird, sondern für Galileo auch zwischen nüchternen Bildern der Bilder: Das Verständnis von der unendlichen Relationalisierung der Orte im Bild einer Karte wird bei Leonardo als Offenbarung der zeitlosen Schöpfung durch den rahmensetzenden menschlichen Stellevertreter eines göttlich Blicks auf die Welt genutzt, so dass auch für den christlichen Fürsten eine für ihn angemessene Würde des kontemplativen Fensterblicks auf die ganze Stadt zur Verfügung gestellt wird. Dagegen versteht Galileo die Praxis einer Zeitbefreiung durch das Bild nur noch konsequenter nicht als eine Vernetzung des Leibes, sondern als Vernetzung der Bilder für den Leib, indem er das zeitlose Bild des *disegno* über das zeitlose einzelne noch farbliche Bild des Künstlers in einem Brief an seinen Malerfreund stellt.¹ Denn der farblose *disegno* ist in einer gezeichneten Karte dann kein bloßes Hilfsmittel mehr für das Ziel eines farblichen Einzelbildes der Malerei, sondern dient als *disegno* weiterhin jedem anderen Bild in der mathematisch maßstabsgerechten Verkettung an gezeichneten Karten. Damit untersteht die Malerei vielmehr der Wissenschaft. Das Bild offenbart nicht nur die Relationalität der Orte im Blick, sondern die Relationalität der Karte unter Karten. Die Relationalität eines mathematisch-wissenschaftlichen Denkens, die, wie Ernst Cassirer einst anmahnte, die ontologische Frage nach dem Was einer Substanz durch die Frage nach dem Wie in den abendländischen Wissenschaften ersetzt,² kommt historisch aus einer Technik der Bildpraxis hervor und diese nicht aus der Schrift der Mathematik. Das Bild fasst nicht nur einzelne Signifikanten in einer Relation der Proportion zusammen, sondern kann als einzelner Signifikant unter Signifikanten gesehen werden, die selbst wieder relational angeordnet werden: d.i. eine relationale ›Interpikuralität‹, die sich betont gegen Intertextualität phonetischer Schrift richtet. Offenbart die Mathematik in einer zentralperspektivischen Malerei im *quattrocento* zunächst die zeitlose Schrift des einzelnen Bildes als Offenbarung des göttlichen Blicks durch den Künstler, so erhält die Offenbarung von Schöpfung durch die Unterordnung der Malerei unter die gezeichnete Karte des *disegno* bei Galileo nun ein Wechselverhältnis von Medium und *message* als noch forciere Form der Reinigung von Zeit, weil sowohl die zeitlose Schrift der Mathematik den *disegno* als auch die zeitlose Bildschrift des *disegno* die Mathematik offenbart. Das ist keine Technik eines Diskurses. Daher gibt Galileo auf Anfrage seines Malerfreundes über den Paragone, ob Malerei oder Skulptur die höhere Kunst sei, nicht mehr wie Leonardo vor ihm in seinen Malertraktaten die Malerei als höchste Kunst an, sondern den gezeichneten *disegno*, der nun gerade nicht mehr sein Ziel in der farbreichen Malerei finde, so dass dem farblosen *disegno* eine höhere humanistische Würde an göttlicher Offenbarung als der durchaus schon wichtigen Malerei zukommt. Die nüchterne Wissenschaft steht über der Aura einer Kunst, weil er sie nicht etwa abschafft,

1 Erwin Panofsky, *Galileo as a Critic of the Arts*, The Hague 1954. S. 6f. und *Annex I* (Galileos Brief), wo Galileo den *disegno* der Wissenschaft über den der Kunst stellt.

2 Ernst Cassirer, *Zur Logik des Symbolbegriffs*, Darmstadt 1969, S. 209 u. 213.

sondern als Offenbarung Gottes radikalisiert. Die von Leonardo in seinen Malertrakaten hervorgehobene Luftperspektive in Form von blauen Bergen spielt für die von Farben abstrahierte Darstellung der Karte des Raums keine Rolle mehr. Qualität der Farbe oder des Geruchs gehören genauso wenig zur nüchternen Wissenschaft wie die Farbe für Zeichnung des *disegno* nach Galileo, weil Farben rein kontinuierliche Phänomene der Wahrnehmung sind. Die Aufteilung von allen Farben nach Newtons prismatischer Brechung ist noch nicht an der Tagesordnung. Aber Kant führt in seiner *Kritik der Urteilskraft* die Zeichnung als die höchste aller Künste vor dem bloßen Sinnenreiz der Farben an,³ weil sie keine reine Kontinuität ist, was sogar Newtons Brechung der Farben anzeige. Nicht die Mathematik steht am Anfang eines Denkens, das die Frage nach dem Was zur Frage nach dem Wie einer Relation macht, sondern der humanistische Wille zur Reinheit einer Offenbarung durch die Zeichnung, die erst zur relationalen Denkweise der Mathematik motiviert.

Legt man also nur die Logik durch Mathematik für die Entstehung eines Logikverständnis in der modernen Wissenschaftlichkeit zugrunde, versteht man gerade nicht, dass keineswegs eine mathematische Logik die Relationalität einfach zur Frage der Kartographie führte. Vielmehr hat der humanistische Wille zur Reinheit einer Offenbarung des Bildes als höhere und reinere Schrift in der Schrift erst die Relationalisierung der Welt in Gang gebracht. Was Pierre Bourdieu folglich eine Praxeologie des Verstehens nannte, ist daher keine Logik, sondern die für Logik gehaltenen Formationsregel eines Glaubens an eine für jeden geltende Norm des einen reinen Gesetzes.⁴ Eine Praxeologie will verstehen, warum etwas zu einer bestimmten Zeit als legitimes Wissen, Schönheit, Moral etc. als legitime Norm galt, so dass es dabei nie nur um einen Willen zum Wissen allein, sondern um den Glauben an legitime Regeln geht. Allein Mary Douglas hat freilich in ihrer Theorie der Reinheit und des Vergleichs von Riten das Problem der Reinheit als Phänomen der reinen Schrift in monotheistischen Religionen gesehen. In allen ebenso monotheistischen wie schriftorientierten Religionen muss Gott rein sein. Sex haben Götter allenfalls noch in der Antike.

Mit der neuen Legitimität einer Offenbarung durch das Bild als eine Art der über phonetische Schrift hinausgehenden aphonischen Schrift, die auch des phonetischen Lesens Unkundige lesen können, erhält die Offenbarung den Sinn eines Lesens, das nun auch für das Lesen phonetischer Schrift Unkundige zum Vorbild wird und damit die Offenbarung durch phonetisches Lesen des Klosters entthront, so dass Leonardo in seinen Malertrakaten ganz entgegen der platonischen Philosophie mit einem Paragone seiner Malertraktate nicht nur die Malerei höher einschätzt als die Skulptur, sondern Malerei als eine vorbildliche Schrift für die ihr nachzuordnende Poesie nennt.⁵ Selbstverständlich kann man sowohl die Offenbarung der Mönche wie die zentralperspektivische Bildpraxis im *quattrocento* einen Willen zum Wissen bezeichnen, aber in dieser Wendung geht

3 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ebd., S. 141 (§14).

4 Hans Peter Müller, Handeln und Struktur. Pierre Bourdieus Praxeologie, in: Pierre Bourdieu: *Deutsch-französische Perspektive*, hg. v. Catherine Colliot-Thélène e.a., Frankfurt a.M. 2005. S. 21 – 42.

5 Zur Unterscheidung von *lettere*, also phonetischen Buchstaben und gemalter stummer *caratteri* in Leonardos Malertrakaten später mit Zitaten im Text.

nicht nur der Unterschied von Bild und Sprache verloren. Verloren geht dann die sozial erweiterte adiskursive Technik zu einer Synchronie von Publikum und Autorschaft als soziale Strategie im Kampf um legitimes Repräsentieren der Macht. Das Vorbild des Signifikanten, der keiner phonetischen Schrift entspricht, aber sehr wohl als sinnkonstitutive Relation für sinnhafte Wahrnehmung zu verstehen ist, wird nicht vom Denken der bildlichen Repräsentation verdrängt, wie es von moderner Sprachwissenschaft aus als Logik der Sprache für alle Zeichen in einer Semiotik gesehen wird. Semiotik geht historisch gesehen erst aus ihr hervor. Das Feiern der Sprache in der linguistischen Sprachwissenschaft übergeht nicht nur diese soziale Strategie. Auch die dekonstruktive Kritik an der Sprachwissenschaft, sie übersehe die Literatur zugunsten der Wissenschaft, ist immer noch vom Feiern der Sprache motiviert: Es kritisiert die Monopolisierung allen Zeichenverstehens durch phonetische Sprache, um es als Monopol des Verstehens durch eine unverfügbare Differenz einer aphonen Schrift zu ersetzen, was offensichtlich schon historisch in der Renaissance im kolonialen Aufstieg des modernen Kapitalismus stattgefunden hat. Es geht damit um eine andere Geschichte der Gegenwart, als sie Foucault im Feiern der Sprache als Diskurskritik gegenüber Weber beschrieben hat und anders als Derrida Kolonialismus versteht.

Die gefeierte Befreiung des Körpers von der Herrschaft der Zeit im Bild des die diskrete Aufteilung der Natur neu zusammensetzenden Zauberlehrlings, scheint sich im Laufe der Jahrhunderte in die Unterwerfung unter die Zeit des vergleichgültigenden, der Zeitlinearität unterstellten, repressiv verdinglichten Leibes durch abstrakte Arbeit zu verwandeln, die nach dem digitalen mathematischen Schlag der linear fortschreitenden Uhrzeit für jede(n) gleich im stählernen Gehäuse des Kapitalismus (Max Weber) berechnet wird und somit den konkreten durch Kontexte habitualisierten Leib mit seinen Zeigern abstrakt antreibt wie ein auf die Schlachtbank am seinen Hörnern geführtes unwissendes Rindvieh aus Baudelaires von Opium getränkten Gedicht *La double chambre*. Es ist scheinbar die Rückkehr der klösterlichen Disziplin in der modernen Fabrik des Hochkapitalismus, wie es Foucaults Ableitung der Fabrik aus der Armee nach Marx in *Überwachen und Strafen* fortsetzt. Baudelaires Prosagedicht jedenfalls endet mit der Umkehrung am Ende eines Opiumrauschs (der Phiole Laudanum), indem das Zimmer der rauschhaft gedehnten und freien Zeit nur noch vom Ende der von abstrakter Zeit beherrschten drogenfreien einzigen legitimen Realität in einer linearen Uhrzeit angetrieben wird: »Oui! le temps règne; il a repris sa brutale dictature. Et il me pousse, comme si j'étais un bœuf avec son double aiguillon.«⁶ Seine Vorstellung von einer ›Herrschaft der linearen Zeit‹ durch die ihn antreibende Uhr thematisiert jedoch nicht nur die Monopolisierung der Zeit, sondern ihr fragliches Bewusstsein als eine einzig gültige Realität, wo das dumme durch sie angetriebene Vieh die Zweiheit der zwei Zeitzeiger unsichtbar für es selbst auf seinem Kopf trägt: Zwei Zimmer, zwei verschiedene Formen der Zeit, die aber eigentlich nur in ein und demselben Zimmer als Drängen einer kapitalistischen Uhr geschieht, so dass das Zimmer der gedehnten Zeit vor einer Diktatur der Zeit nur als realitätsverleugnende Phantasie gesehen wird. Die beiden Sichtweisen werden in seinem Gedicht von den zwei Zimmern am Ende als das eine Zimmer der Repression gezeigt, das

6 Charles Baudelaire, *La Chambre Double*, in: *Œuvres Complètes I*, hg.v. Claude Pichois, Paris 1971, S. 282.

von einer linearen Zeit als unausweichliche Realität allein bestimmt erscheint – außer in der Andeutung zwei unterschiedlich schnell ablaufender Zeiger wie der dazu analogen zwei Hörner des durch Zeit angetriebenen Tieres, die Baudelaire in einer lyrischen Metapher sichtbar macht. Baudelaire kritisiert hier nicht einfach wie Benjamin die Repression des Kapitalismus, sondern reflektiert seine Stellung der Autorschaft in diesem: Die unausweichliche Herrschaft des Kapitalismus bedarf der Inseln einer Opposition zu seiner Herrschaft wie in dem von Baudelaire selbst als künstlich durch Drogen herstellbar beschriebenen Paradies, um die Herrschaft der Zeit als stählernes Gehäuse der Realität ausüben zu können. So sehr also die Herrschaft der Zeit intuitiv erlebte ewige Repression von Leben ist, so wenig ist sie also nur als Repression der Zeit zu verstehen. Das Gedicht Baudelaires ist in nuce eine Kritik von rein funktionalem Verstehen von Herrschaft im Sinne einer repressiven Unterdrückung, vor der auch Foucault in seinem ersten Band einer Geschichte der Sexualität als vereinfachtes Verständnis von Macht warnte, weil sie ihre eigene Produktivität an Macht nicht mehr reflektiert. Die intellektuell unproduktive Theorie der Repression ist wegen ihrer Vereinfachung eine äußerst sozial produktive Form des Machtverständnisses, indem sie im beliebten Glauben an die Kritik repressiver Macht sich als einzig legitime Sichtweise der Realität leichthin annehmbar machen kann. Selbst Zeit ist keine rein reale für immer gültige Realität, was nach Baudelaire mit Drogen jenseits der allgemein anerkannten Religion als rein künstliche Herstellung von Paradiesen schon im Diesseits erfahren werden kann.⁷ Drogen sind keine messianischen Splitter à la Benjamin, sondern für Baudelaires Modernität rein weltliche und damit auf moderne Weise ausgelöste Phantasien. Der literarische Autor ist so modern wie der Drogenkonsum gegen die katholische Religion gerichtet, aber darin noch moderner, weil es nicht nur um ein individuelles Erlebnis, sondern um eine rein irdische Produktion wie in der Verarbeitung durch Literatur zu gehen hat.

Analog zu Foucaults Kritik am Ödipus als Ausdruck eines Verständnis an Macht durch Repression hat Bourdieu in gleichsam nur kurzen Bemerkungen darauf hingewiesen, dass die ökonomische Sicht als reale Grundlage des modernen Kapitalismus wie in Marxens Theorie von einer ökonomischen Basis für einen ideologischen Überbau der Kultur eine zwar politisch leicht eingängige Wahrnehmung ist, aber gleichwohl eine verzerrte Orientierung im historischen Verstehen von Macht produzieren kann, wenn sie ebenfalls zur einer Art Religion im Glauben jeglicher Macht als Unterdrückung wird.⁸ Dadurch wird trotz berechtigter politischer Kritik an der unleugbaren Hegemonie der Finanzökonomie in unserer Welt verschleiert, dass vielmehr die symbolische Welt einer Kulturproduktion historisch gesehen erst die Basis zur Bildung der heutigen unleugbaren Hegemonie der Finanzökonomie über alle Kultur geführt hat.⁹ Letztere ist in der Tat »nur« zur heutigen Hegemonie der Finanzökonomie über alle anderen symbolischen

7 Charles Baudelaire, *Les Paradis Artificiels* in: *Œuvres Complètes I*, hg.v. Claude Pichois, Paris 1971, S. 375ff.

8 Pierre Bourdieu, *Une science qui dérange*, in: ders.: *Questions de Sociologie*, Paris 1984, S. 27f., was in der deutschen Ausgabe als Fragestellung eines religiösen Dogmatismus auch in der soziologischen Wissenschaft fehlt.

9 Pierre Bourdieu, *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a.M. 1995, S. 149 u. S. 177.

Felder dazu geworden, weil sie von einer symbolischen Hegemonie zur Finanzökonomie rührt, wie schon Max Weber zu verstehen versuchte.

Foucault kritisiert historisch die Vorstellung von einer Repression bzw. ödipaler Unterdrückung in der Wissenschaft der Sexualität, die nur ein Beispiel für die Macht des Wissens darstellt, indem sie Sex in den seriös wissenschaftlichen Begriff der Sexualität des 19. Jahrhunderts verwandelt hat. Aber vor dieser Aussage zu Beginn des 1984 veröffentlichten zweiten Bandes seiner *Histoire de la sexualité* hat Foucault dies 1977 nur in der Einleitung zur deutschen Ausgabe explizit hervorgehoben. Denn in der deutschen Übersetzung musste dies noch herausgehoben werden, weil nichts von einer Geschichte auf dem Buchdeckel wie in der französischen Ausgabe steht. Stattdessen wird die Anspielung auf Nietzsche im Untertitel der französischen Originalausgabe – also einer *volonté de savoir* – zum Haupttitel der deutschen Ausgabe des ersten Bandes, so dass im Deutschen alle vier Bände später den Obertitel von *Sexualität und Wahrheit* tragen, während das Original eine Geschichte der Gegenwart sein will.¹⁰ Sexualität wird als Beispiel für einen historischen Willen zum Wissen gesehen, für den die Verwandlung von Sex in Sexualität nur ein wenn auch heißes Beispiel der Gegenwart an Geschichte ist. Wie Baudelaire einst den literarisch beschriebenen Drogenkult als *radical chic* gegen den herrschenden Glauben als moderne Art einer irdischen Form an Religion beschrieb, so will Foucault in der Verwandlung von Sex zur Sexualität durch Wissenschaft einen postmodernen *radical chic* der Popkultur kritisieren, nach der die moderne Form der Selbstverwirklichung im Sex durch wissenschaftliche Legitimierung zur normativen Sexualität diszipliniert wird. Die unschuldige *ars erotica* wird per logozentrischer Wissenschaft zu einem Glauben an die Prophetie von der guten von Macht durch Wahrheit befreiten Sexualität einer kritischen Sexualwissenschaft verwandelt. Wie aber ist dann 1984 eine Geschichte der Sexualität seit der Antike zu verstehen, wenn er nun noch einmal ohne Bezug auf Deutschland in diesem zweiten Band bekräftigt, dass die Entstehung eines Begriffs der Sexualität ins 19. Jahrhundert gehört? Die *ars erotica* ist nun selbst für die *scientia sexualis* verantwortlich – aber mit einem Unterschied zu seinem ersten Band, nachdem ihm der Historiker Paul Veyne zu verstehen gegeben hat, dass die monogame Beziehung schon in der unchristlichen Spätantike der römischen Patrizier entstanden sei: Diese Vorentwicklung einer Formalisierung zur Sexualität findet in der europäischen Antike im Gegensatz zum Orient mit einer *ars erotica* und nicht gegen sie statt. Im Gegensatz zu Max Weber behauptet damit Foucault, dass der Aufstieg des kolonialen Kapitalismus mit der Auflösung der Klöster die Welt zum Kloster nicht allein durch Arbeitsdisziplinierung des rastlosen Arbeiters entstanden ist, sondern durch das Zusammenspiel einer gänzlich von Codices und Schrift befreiten Stils einer Ästhetik des Begehrens in der Polis mit einer späteren Ästhetik der Schriftautorschaft der Stoa. Sie werden beide erst in der protestantischen Reformation des allgemeinen Lesens verbunden, so dass die in den Klöstern entstandene Vorbildlichkeit der sexenthaltssamen Nonne durch Ermäßigung für alle in der Ermäßigung des Sexes zur monogamen Ehe möglich und die Nonne zugleich verabschiedet wird. Die Auflösung des Klosters, welche die Welt zum Kloster des Kapitalismus gemacht hat muss also in einer Geschichte der Sexualität erzählt werden. Das

10 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris 1976. In Deutsch ein Jahr später: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt a.M. 1977.

ist gleichsam wie in *Überwachen und Strafen* die Duftnote eines postmodernen Verständnisses, nach dem eine verknappende Macht in Befreiung von ihr nicht aufhört, sondern in einer Ermäßigung in und mit einer Dezentralisierung zur mehrfachen Ausbreitung angereizt wird. Diese typisch nietzscheanische Aufklärungskritik stellt einen grundlegenden Denkfehler in zwei typischen Schlagwörtern Foucaults dar: Macht komme von unten und sei unsichtbar.

Ein (post-)modernes Missverständnis: Der Tod des Autors

Diese Arbeit versucht mithilfe einer Verbindung der Feldtheorie Bourdieus mit der Reinheitstheorie der Ethnologin Mary Douglas,¹ den Vorrang symbolischer Ökonomie vor der Finanzökonomie in der Entstehung des ersten Kapitalismus und seine Folgen zwar ebenso wie Foucault in einer kulturhistorischen Analyse von Formationsregeln der Vergangenheit unter Beweis zu stellen, aber anders als dieser, dass die (bislang) abendländische Hegemonie im Symbolischen weder durch den Willen zum Wissen in der Disziplinierung des Sexes noch von den Techniken der Überwachung angeführt wurde. Hat Bourdieu, der lange vor Foucault in Frankreich Max Weber rezipierte, von letzterem in einem erweiternden Sinn dessen Beschreibungen übernommen, dass man moderne Kämpfe im Wissensfeld mit religiösen Begriffen beschreiben kann wie etwa Orthodoxie gegen Heterodoxie oder Konsekration anstelle von Legitimation oder Totemismus als dogmatisches Zeichenverständnis, das andere Totems im Kampf um rechtes Wissen bekämpft etc.,² so deswegen, weil auch die moderne Hegemonie an Legitimation ein genuin modernes Beispiel im Wille zu einer ursprünglichen Ästhetik der Reinheit wie in den Religionen in der Suche nach reinem Ursprung ist, der sich in der modernen Haltung als Geschichte der Gegenwart zeigt. Am deutlichsten ist dies in Bourdieus Kritik des Mannes von Welt in den *Feinen Unterschieden* zu lesen, der alles seiner Kreativität zu verdanken hat und nicht der schmutzigen Arbeit in der Schule, wo nur Pedanten der langwierigen Paukerei zu finden sind. Das von Foucault zu Recht kritisierte heutige Begehren nach Seriosität des Wissens ist daher eigentlich keine Sache nur der sich dezentralisierenden Wissensfelder per Diskurs. Differenziert sich nach Foucault der Kampf um die Legitimität der Repräsentation als Dezentralisierung eines langen Schattens des monotheistischen Gottes im sich differenzierenden Willen zum seriösen Wissen, so war Douglas Ethnologie mit ihrer historischen Analyse und Vergleichen von Reinigungspraktiken verschiedener Stammesreligionen bis Industriekultur

1 Insbesondere: Mary Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, Frankfurt a.M. 21974.

2 Dazu das Interview u.a. von Franz Schultheis u. Andreas Pfeuffer: Mit Weber gegen Weber in: Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, hg. v. Stephan Egger e.a. Konstanz 2000, S. 111 – 129.

in einer Dialektik von Riten reinigenden Entritualisierung zu neuen Riten eben diesem Schatten des Monotheismus auf der Spur: Es geht um die *Synchronie* in privater Haltung mit öffentlicher Mentalität um Reinheit, die mit Schrift im Christentum eine späte Entwicklung darstellt,³ das daher auch nicht erst auf die protestantische Reformation zurückgehen kann. Allerdings hat Douglas selbst noch in der Vorbildlichkeit von Weber dies allein vom Protestantismus her gesehen, wiewohl sie einen andern Schlüssel in der Hand hat, wenn man es mit dem Begriff der symbolischen Revolution nach Bourdieu verbindet: Schon das Christentum mit einem neuen Verständnis der reinen Schrift gegen die phonetische Schrift findet man nicht nur im katholischen *quattrocento*, es ist eine Grundlage zu einer Hegemonie des Kapitalismus durch die Auflösung des Klosters durch eine Synchronie von Reinigung im privaten wie öffentlichen Bereich eines *sensus communis*, den schon Leonarda da Vinci daher auch wörtlich in einem sozialen Verständnis als Sinn für das Vorbild der Malerei gegenüber der Musik anführt.

Die sich hier damit abzeichnende Verbindung von historischer Ethnologie von Douglas mit aktueller Soziologie Bourdieus stellt ernste methodologische Folgen für Foucaults diskursive Geschichte einer Gegenwart dar. Selbst der für Foucault so wichtige Nietzsche, der den Tod Gottes proklamierte, kann dann als fortgesetzte Reinigungsstrategie verstanden werden, die auch den reinen Gott dem Begehren nach Reinheit in einer von Gott gereinigten Bewegung der ewigen Wiederkehr opfert, weil die Persönlichkeit Gottes in ihrer Reinheit noch zu sehr an Unreinheit der Personalität erinnert, die immer noch zu menschlich daherkommt. Douglas verweist darauf, dass diese Reinheit ein entscheidender Faktor in allen Religionen ist, so dass nicht die Religion als Grund für den Aufstieg eines hegemonialen Christentums sein kann, sondern die spezifische Ausformung eines Willens zu Reinheit in der Dialektik von Ritualisierung und Entritualisierung als Hegemonie gegenüber anderen Glaubensformen.

Foucaults Experiment, als maskierter Philosoph in der öffentlichen Zeitung aufzutreten,⁴ zeigt exakt seine diskursive Verkürzung von Machtverständnis durch den Willen zum Wissen. Er will unter Beweis stellen, dass Macht in der Achse des Wissens durch die Funktion der diskursiven Anonymisierung funktioniert. Bezeichnet sich Foucault unter Verhinderung seiner Namensnennung in einem Zeitungsinterview als mit Anonymität maskierter Philosoph, so will er damit demonstrieren, dass auch das kritische Wissen durch Anonymisierung erst Macht produziert: Denn diese Maskierung durch Anonymität reizt gerade diejenigen zur Enthüllung an, um in der Fähigkeit ihres Wissens Macht zu demonstrieren, indem sie der Demaskierung des Diskurses zur Autorschaft nachgehen können: Autorschaft und anonyme Verleugnung des Wissens sind Funktionen eines Willens zur Macht.

Aber so sehr hier Foucault seine Kritik die Normalisierung durch die Verbergung der Macht als Funktion eines Willens zum Wissen beweisen will, zeigt er zwar einerseits gegen Barthes, wie der Tod des Autors zwar Macht allein in der Wissenschaft produziert, aber andererseits implizit mit Barthes, dass diese Anonymität allein in der modernen

3 Mary Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, Frankfurt a.M. 21974.

4 Michel Foucault, Der maskierte Philosoph, in: *Michel Foucault. Les Dits et Écrits. Schriften*, Bd. IV, 1989 – 1988, hg.v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt a.M. 2006, S. 128 – 124.

Literatur und Kunst kritisch ist, weil allein moderne Kunst die Magie des Namens in der Moderne ablehnt. Aber damit übergeht er, dass die Höhe des erwartbaren Profits für die Anreizung zur Demaskierung von der Höhe des sozialen Abstandes zwischen sozial stillschweigender und verschwiegener Anerkennung seiner legitimen Repräsentation und ihrer diskursiv offenen Verleugnung für eine Machtproduktion verantwortlich ist, damit die öffentlich diskursive Verleugnung in einer Zeitung in Profit umgewandelt wird, was genauso für jeden literarisch bekannten Autor und nicht nur für Wissenschaft gilt. Foucault vergisst, dass die Verneinung des Namens nur die Anreizung von Macht durch Wissen in Gang bringen kann, weil er selbst eine hohe Legitimation in der schulischen Präsentation als Professor am *Collège de France* innehat, die er zugleich öffentlich mit Presse verleugnet, wo doch Presse mit Sicherheit dafür keinen unbekannten Professor aus der Provinz eingeladen hätte, da dies selbst keinen Profit eingebracht hätte. Die anonymisierende Unsichtbarkeit ist keine Funktion der Machtproduktion wissenschaftlicher Diskurse nur. Foucault verfällt im versteckten Sinn damit der Reinheit des Ereignisses der allein positiven Sicht eines Autortodes in der angeblich reineren Literatur der Moderne.

Den Grund für die Produktivität an Macht durch Verleugnung der eigenen repräsentativen Position kann man mit Bourdieu daher nicht allein mit einem Willen zum Wissen, sondern mit einer ›raison scholastique‹,⁵ also der Differenz von öffentlichem Diskurs der aktuellen Verleugnung zum schulisch legitimierten *Zugang* dieser Position sehen, die ein Mann von Welt zur Repräsentation in der Öffentlichkeit nutzt, um die Schule als Zugang zur öffentlichen Repräsentation mit Pedanterie zu diskriminieren. Der junge Karl Marx hat in der 7. These zu Feuerbach der *Deutschen Ideologie* kritisiert, dass die Kritik an der Abstraktion von Praxis in Darstellung von Religion nicht als Kritik ausreicht, sondern dass Abstraktion von der Praxis selbst noch als eine Praxis zu verstehen ist.⁶ Barthes' scheinbar von akademischer Bewertung befreites Lesen von Honoré de Balzac bis James Bond grenzt sich als von akademisch-schulischer Legitimation gelöstes reines und damit grenzenloses Lesen zwar ab, indem nur der als anonym verstandene Markt der Rezeption den Mann von Welt ermöglicht, der nicht von der akademisch erlernten Pedanterie des akademischen Wissens beschränkt wird. Foucault demonstriert nur dieselbe Fähigkeit zur Opposition gegen den pedantischen Akademismus als Mann von Welt in der Philosophie wie der herausgehobene allesfressende Leser Barthes, der zwar James Bond genauso wie Balzac anders als der damals verschulte Akademismus zu betrachten vermag, aber darüber in Vergessenheit bringt, dass er sich bestens von einem autorlosen Massenpublikum der bildungsfernen Leserschichten absetzen kann, das bis heute vornehmlich nur James Bond rezipiert. Konsequenterweise bezeichnet er daher sogar den von Geschichte abstrahierten Markt der Leser als reine Opposition zur Autorschaft,⁷ so dass sein Ruf gegen das Totem akademischer Literaturwissenschaft nur

5 Pierre Bourdieu, *Méditations pascalienne*, Paris 1997.

6 Karl Marx, *Die deutsche Ideologie*, Band 3 des MEW, Berlin 1958, S. 5f.

7 Roland Barthes, Der Tod des Autors, in: ders., *Das Rauschen der Sprache*, Frankfurt a.M. 2006, S. 61: »Der Leser ist ein Mensch ohne Geschichte, ohne Biographie, ohne Psychologie; er ist nur dieser jemand, der in einem einzigen Feld aller Spuren zusammenhält, aus denen das Geschriebene besteht.« Das ist ›nur‹ das Vorwort zur späteren Theorie von Michel de Certeau, der die Anonymität

ein neues Totem der Reinheit gegenüber dem Totem der pedantischen Schule ist: Ein Mann von Welt ist kein Mann der pedantischen Akademie. Foucaults berechtigte Kritik am Versuch des wissenschaftlichen Autors, sich hinter einer anonymen Objektivität zu verstecken, verbleibt daher wie Barthes in einer unreflektierten Abstraktion des unpedantischen Mannes von Welt stecken. Webers Unterscheidung vom Propheten gegen institutionelles Priestertum als Kampf um Autorschaft geht der Entstehung des rastlosen Arbeiters voraus, was damit alles andere als vom unsichtbaren Unten, aber auch nicht von oben ohne jede Repräsentation kommt.

Dieses Missverständnis von Repräsentation hat Foucault zur Identifizierung von Schule und Armee in *Überwachen und Strafen* motiviert, was zu einer seltsamen historischen Ableitung autoritärer Macht in seiner Kritik an Repressionstheorie führt: Foucault hat am Ende vom ersten Band zu *Sexualität und Wahrheit* behauptet, dass im 20. Jahrhundert die Repression wie im deutschen Nationalsozialismus nur sich dadurch steigern konnte, dass sie die Opposition gegen Repression einer produktiven Macht (wie in Körperpflege und Medizin der Hygiene) zur Verbesserung und Effektivierung ihrer unproduktiven Repression einlagern konnte. Aber die Einlagerung des schulisch vermittelten Wissens in Repression findet nicht erst im 20. Jahrhundert statt, sondern von Beginn an in den Reformen der Armee und des Gefängnisses schon im 18. Jahrhundert. Die Schule und das dortige produzierte Wissen, die daher Foucault oft fälschlich als andere Technik der Überwachung mit der Armee rein funktionalistisch durch seine Identifikation von pedantisch disziplinierender Schule und disziplinierender Armee seines heutigen Vorurteils gleichsetzt, stellt vielmehr erst das Wissen her, um die unterworfenen Körper im Gefängnis, Armee oder Fabrik schon lange vor dem 20. Jahrhundert produktiv zu machen. Und so kann die Produktivität an Macht weder von der repressiven Armee noch vom Gefängnis oder von in der durch Marx als Armee beschriebenen Fabrik abgeleitet werden, die Foucault bei aller Kritik an Marx in *Überwachen und Strafen* übernimmt, um seinen popkulturellen Mangel an Reflexion des Mannes von Welt bzw. des unpedantischen Künstlerphilosophen in seiner Geschichtsdarstellung einer nietzscheanischen Aufklärungskritik aufrechtzuerhalten. Daher gehen die Reformen der Überwachung in Gefängnis und Armee im 18. Jahrhundert schon lange von einer Einlagerung in schulische Opposition des 20. Jahrhundert zur Verbesserung der Repression aus. Foucault setzt die nietzscheanische Romantik des Mannes von Welt fort, der sich von Pedanterie der Schule absetzt, aber keineswegs etwa Nietzsches Diskriminierung von Juden und Frauen als fleißige Pedanten des Wissens übernimmt.

gegen das Subjekt als neues Narrativ der Postmoderne erklärt und die in der Rezeptionstheorie der Kunstgeschichte ihre Fortführung findet.

Das Feiern der Sprache

Was Ludwig Wittgenstein schon zu Beginn seiner *Philosophischen Untersuchungen* daher sehr trefflich das Feiern der Sprache nennt, mit welchem der Kontext des Sprachgebrauchs in der Konzentration auf Sprache vergessen wird, so wie man glaubt, durch Nachschlagen im Lexikon jeden kontextuellen Gebrauch ohne Handlungskontext im rein verschulerten Lesen sich als Wissen jeder Art der Verwendung anzueignen, hat daher Bourdieu als Praxis der Verschulung in Modellversuchen gefasst. Die Schule soll durch das freie Spiel mit Regeln durch Nachlesen auf alle jeweilige vom Alltag abweichende Praktiken vorbereiten, um wie nach Marxens Kritik damit zu vergessen, dass diese Abstraktion von der Praxis selbst eine ganz spezifische Praxis der Legitimation für den Alltag ist.

Das in der Frührenaissance des italienischen *quattrocento* entstandene Gymnasium der Humanisten gegenüber der Universität ist jene Eliteeinrichtung einer Nähe von Lehrer und Schüler, die gerade das Gegenteil von Befehl und Gehorsam nicht nur ist, sondern nach zwei Jahrhunderten dann die gesamte Universität zur humanistischen Hochburg gemacht hat, weil sie die Anwendung von Sprache im Studium eines toten Lateins nicht allein vom Alltag abhängig sieht. Auch wenn Max Weber pionierhaft herausgearbeitet hat, dass es die Opposition zum raffgierigen Ökonomismus die Habitualisierung der rastlosen Arbeit als Verzicht auf ökonomische Machtsteigerung im Calvinismus ist, die erst die *symbolische* Voraussetzung für die Entstehung der geldökonomisch kapitalistischen Akkumulation geschaffen hat, so war doch die vorbildliche Lebensform der rastlos protestantischen Arbeit durchaus unterschiedlich in Positionen inkorporiert, so dass die legitime Heilssuche zu einer für alle gleich geltenden Lebensform durch eine synchronisierende Macht werden konnte. Wenn daher nach Bourdieu (ähnlich zu aber nicht gleich mit Max Weber) eine symbolische Revolution in Abgrenzung vom Kapitalismus und der Finanzökonomie erst die Voraussetzung für Kapitalismus wurde, ist zwar die heutige politische Kritik an dieser Hegemonie der Finanzökonomie berechtigt, aber aus dieser kann man dann gerade nicht das Entstehen dieser Hegemonie als Geschichte der Gegenwart ableiten.¹ Es geht dann nicht nur um die politische Kritik in der Entstehung dieser Hegemonie der Finanzökonomie, sondern um das Verstehen einer symbo-

1 Zur schnellen Zusammenfassung einer Logik der kulturproduzierenden Felder: Pierre Bourdieu, *Praktische Vernunft*, ebd. S. 56 – 74, u. S. 163 – 200.

lischen Produktion durch *Synchronisierung* der beiden unterschiedlichen Zimmer bzw. Pole, welche erst die Hegemonie des einen Zimmers als Legitimation durch ein Feld der Macht möglich machte, die als Herrschaft der Zeit für jedes Individuum gleich erscheint, was sie nicht ist. Die Synchronisierung der beiden Märkte oder auch Ökonomien in symbolische, durch Geldverzicht und von Geld bestimmte Ökonomie kommt nun jedoch im katholischen Bereich des *quattrocento* ebenso wie im Protestantismus schon zum Vorschein: in der *Aufwertung des visuellen Diskretums* als Reinigung von Zeit durch das Bild, die zur symbolischen Revolution des Humanismus wird, der die für alle geltende lesbare zeitlose Schrift des Bildes zur Offenbarung der Schrift für jedermann und jede Frau macht und damit ein symbolisch steuerndes Machtfeld durch diese symbolische Revolution etabliert. Das ist eine humanistische Revolution mithilfe des Bildes als neue, reinere Schrift in der Offenbarung des Heilsgeschehens, die nun alle lesen können und nicht nur die Schriftgelehrten, so dass damit die Legitimation des *disegno* im Namen des Humanismus extrem steigt. Etwas verkürzt aber als Pointe ausgedrückt: Die Auflösung der Gutenberggalaxis findet nicht erst in der kybernetischen Revolution statt, sondern schon vor ihrer Entstehung im *quattrocento*, so dass die kybernetische Revolution der Moderne, die McLuhan als Ende der Gutenberggalaxis beschreibt, vielmehr diese Auflösung nur radikalisiert.

Es war die Ethologin Mary Douglas, welche die Erhöhung von *Schrift* als Phänomen der Reinigung anders als Derrida erfasste. Es ist dieses neue ambivalente Verständnis vom Bild als Schrift der Schrift, die das symbolische Mittel einer praxeologischen Technik der symbolischen Synchronisierung im *quattrocento* abgibt, nach der die von der Stimme gereinigte Schrift der Bildproduktion für alle in einer größeren Öffentlichkeit lesbar wird. Mit dem trefflichen Begriff des Feierns der Sprache benennt Wittgenstein, dass das antihermeneutische Vorgehen Foucaults ein Feiern der Sprache ist: Die Feier der Sprache abstrahiert vom Kontext einer sozialen Benutzung von Sprache in der Konzentration auf die strukturelle Gleichheit an Wiederholungen jenseits des Sinns, so wie nach Wittgensteins Beispiel die sichtbare strukturelle Gleichheit von Hebeln in einem Cockpit eines Zuges für gleiche Funktionen gehalten werden, was sie nicht sind. Die Abstraktion von Sinn wird dann nicht mehr als hermeneutisches Vorurteil der Abstraktion als immer noch vollzogene Nivellierung der unterschiedlichen Hebel und damit als ein modernes Vorurteil im Feiern der Sprache durch Kritik der sinnvollen Sprache gesehen.

Es gilt, dieses von Douglas erkannte narzisstische Begehren nach Reinheit in vielen historischen Entwicklungen von Religionen und bei allem historischen Unterschied auch in der Forderung nach reiner Seriosität der Disziplinen noch zu erkennen, um über die von Foucault begonnene pionierhafte Kritik an Repression mit einer empirisch und sozialwissenschaftlich arbeitenden *hermeneutischen* Kulturwissenschaft hinauszugehen. Bei aller Kritik am Kolonialismus des Poststrukturalismus ist dieser von einem Rest des Kolonialismus befallen: Er kritisiert den abendländischen Kolonialismus mit einer damit intersektionalistischen Haltung, welche das Feld der Philosophie zum Feld der Felder zu machen versucht.² Philosophie wird zwar damit nicht verabschiedet. Aber die von

2 Das ist historisch gesehen ein Problem für das gedoppelte Verständnis eines Feldes der Macht zwischen Soziologie und Geschichte, das den Rückgriff auf Mary Douglas historische Ethnologie ge-

Religion befreite *ancilla theologiae* der Philosophie reflektiert sich nicht, weil sie immer noch an der Reinheit in ihrer Haltung gegen Theologie mit Nietzsches Romantik gegen Religion hängengeblieben ist, welche die Verstrickung der philosophischen Aufklärung in Kolonialismus bis in die Zeiten des Postkolonialismus mit Vergessen der Macht zwar kritisiert, aber zugleich damit als Wille zur Reinheit nicht als Anreiz zur Machtproduktion in der Gegenwart reflektiert. Selbst Foucaults Annäherung an den Habitus mit der Mentalitätstheorie in seinen Vorlesungen zur *gouvernementalité* macht wie die Mentalitätsforschung aus Mentalität wieder nur eine Folge an Konstellation und kennt nicht den Habitus als produktive Macht aufgrund seiner Position der schaffenden Autorschaft in einem sehr wohl immer noch determinierenden sozialen Raum, der aber damit auch zugleich erschaffen werden kann und nicht nur ein Effekt von allgemeiner Mentalität eines Diskurses ist. Es ist selbstverständlich naiv zu glauben, dass die Frage nach Machtstrukturen hinter den Diskursen die Frage nach einem einzigen Subjekt oder die Frage nach einem Cogito sei. Aber wenn man schon mit Nietzsche erkannt hat, dass der Hang zur Disziplin ein langer Schatten des Monotheismus ist, dann ist der Diskurs vielmehr ebenso ein Schatten der Reinheit im Glauben an die *reine* Diskontinuität.

genüber Bourdieus Soziologie als Ergänzung notwendig macht: Während Bourdieu immer wieder zu Recht darauf hinweist, dass moderne staatliche Regierungen »nur« der dominierte symbolische Teil in einem kapitalistisch dominierenden Feld der Macht sind, also meist mit dem Feld der Macht im modernen kapitalistischen System missverständlich in einer Repräsentationstheorie identifiziert werden, was schon der für die englischen *cultural studies* so wichtige Antonio Gramsci thematisierte, so hat historisch gesehen der symbolische Status des politisch-staatlichen Regierens die Synchronisierung der Differenzierung von symbolischer Welt und kapitalistisch dominierten Massenmarkt erst etabliert, so dass in deren späteren Folge das ökonomische Denken die Hegemonie für alle Felder auch gegenüber dem politischen Feld antreten konnte. Daher ist die Analyse eines Feldes der Macht in dieser historischen Analyse nicht mit der sozialen Analyse für Jetztzeit Bourdieus identisch, soll aber in ihrer Ergänzung der Historisierung eine Legitimationsproduktion durch Douglas verständlich machen, dass die moderne Hegemonie des geldökonomischen Kapitals zum Narzissmus der Bewahrung reiner Seriosität im Wissen führen kann, die Foucault zwar zu Recht aber unter falschem Namen des Willens zum Wissen kritisiert, was dann allerdings kein bloßer Nominalismus ist, sondern methodologische Folgen hat.

Iconoclasm: Synchronie von Anbetung und Zerstörung des Signifikanten

Reinheit als Verdrängung des politisch Fremden wie die Inkorporation durch reinigende Praktiken am Körper, so dass das gesellschaftlich Legitime am personalen Körper wie am politisch-öffentlichen Körper den gesellschaftlichen Ein- und Ausschluss synchronisiert, ist in allen Kulturen als kulturelle Praktik einer synchronisierenden Normalisierung mit einer doppelten Symbolisierung des Leibes in Riten zu finden. »Ebenso wie man sagen kann, daß alles ein Symbol für den Körper ist, kann man (und nicht zuletzt deswegen) sagen, daß der Körper ein Symbol für alles andere ist.«¹ Der Körper ist ein Mittel für die synchronisierende Technik der Reinigung von realem und metaphorischem Körper in christlichen wie außerchristlichen Kulturen, industriellen wie Stammesgesellschaften, was für sie die Frage aufwirft, ob der Aufstieg zum hegemonialen und kolonialen Kapitalismus neben Webers These zur rastlosen Arbeit des protestantisch Gläubigen dann auch etwas mit einer gegenüber anderen Kulturen anderen Technik der synchronisierenden Reinigungspraktiken zu tun haben könnte: Religion wäre also dann nicht nur Grund zu Reinheitspraktiken, sondern ethnologisch gesehen wäre das Begehren nach Reinheit eine kulturelle Praxis zur *Synchronisierung* von individuell körperlicher Abgrenzung von Öffentlichkeit mit öffentlicher Repräsentation die Grundlage von Religionen, so dass die Hegemonie der christlichen Religion seit der Renaissance nicht nur eine Frage des Wissens, sondern der Hegemonie des Glaubens an Reinheit gegenüber anderen Religionen eine Art Antireligion der Legitimität des Glaubens ist, was dann verständlicherweise im Protestantismus gegen den Katholizismus nur offener als diskursive Schrift eines reformierten Glaubens erscheint.

Douglas bestimmt die reinigende Enritualisierung in der protestantischen Reformation als von Riten gereinigte diskursive *Schrift*, so dass der Protestantismus keineswegs nur durch Entautratisierung zu verstehen ist. In der Position der privat lesenden Leiber tritt Lesekompetenz reiner, reduzierter und zugleich als vom Druck der politischen Statusformen und öffentlichen Riten wesentlich gereinigte private und persönliche Form der Kommunikation mit einem reinen Gott auf. Schrift vereinigt die private

1 Mary Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, Frankfurt a.M. 2¹⁹⁷⁴, S. 161.

Entritualisierung von öffentlichen Riten mit einer erneuten Aura öffentlicher Ritualisierung der Schrift, indem der Ritus der Schrift durch Lesen für alle gilt und von unnötigen öffentlichen Riten gereinigt ist und damit zum neuen reinen Ritus der Öffentlichkeit wird. Darin waltet schon stillschweigend die Synchronisierung der beiden verschiedenen verteilten Seiten der Praktiken von Lesen und Schreiben zum monopolen Fetisch des von Bildern gereinigten Ritus der Reinheit, womit der Unterschied in der Technik von Lesen und Schreiben analog zur Differenz von Mann und Frau übersehen wird.² Schrift ist damit ein entscheidender Schritt in der Bestimmung eines geeinten genuin neuzeitlichen Willens zur Reinheit in der Renaissance, um Ein- und Ausschluss zwischen persönlichen gereinigten Leibern und systematisierender Öffentlichkeit nicht nur zu synchronisieren, sondern damit auch stillschweigend die Differenz von Schreiben und Lesen durch die sozial höher bewertete Legitimität des Mannes im Zugang zu Macht der für alle gleich geltenden Offenbarung in der Öffentlichkeit der Schrift zu verdecken.

Auffällig ist nun auch laut Douglas, dass alle monotheistischen Religionen Schriftreligionen sind, so dass die Alphabetkultur nicht erst durch moderne technische Medien attackiert wird, wie es McLuhan durchaus berechtigterweise beschreibt, sondern durch den humanistischen Angriff des Bildes als Schrift auf phonetische Schrift im katholischen *quattrocento*. Daher gehört das *quattrocento* ebenso schon zum Protokapitalismus, ist aber nicht allein wie bei Weber im Calvinismus vorzufinden. Private Altärchen und ins Private transportierbare Bilder nehmen schlagartig im ›Herbst des katholischen Mittelalters‹ (Jan Huizinga) des 15. Jahrhunderts in Norden Europas als Kritik an der allein in und vor der Öffentlichkeit legitimierten Frömmigkeit zu. Bei aller reformatorischen Ablehnung des Bildes kann dann die katholisch zunehmende private Andacht vor dem Bild im katholischen Herbst des Mittelalters daher sogar als die habituelle Voraussetzung für die ikonoklastische Reinigung zum Lesen verstanden werden, die in der Reformation der Bilderzerstörung mit der Druckerpresse als Lesekompetenz ›nur‹ wesentlich allgemeiner vertrieben wird und damit noch reiner und legitimer in ihrer Offenbarung erscheint. Gerade im Namen der von Douglas vertretenen Theorie der Schrift als Unterschied im synchronisierenden Willen zur Reinheit in der Offenbarung gegenüber anderen Kulturen muss man die auch von ihr selbst seit Weber vertretene gängige Vorstellung deswegen etwas korrigieren, dass die protestantische Reformation die Praxis einer reinigenden Ästhetik der katholischen Vorgänger mit ihrer Schriftfixierung gänzlich abgeschafft habe. Beide Male gilt die privatisierte Zeit der andächtigen Lesung als inkorporierte Reinigung vom Druck der öffentlich gebotenen sozialen Zeit der Riten, die dann aber zugleich eine reinigende Reformation neuer öffentlicher Riten ermöglichen soll. Die Feier der Sprache im Protestantismus ist daher einerseits alles andere als eine unästhetische Feier gegen das Bild und die Andacht vor dem Bild des Katholizismus andererseits alles andere als ein Verfall an Riten. Es gibt daher nicht nur eine Verwandtschaft zwischen dem Abschaffen der Beichte in der Reformation mit der Forderung der geheimen intimen Beichte der katholischen Reformen, sondern sogar des Ikonoklasmus mit der Andacht vor dem Bild, weil niemals eine reinigende Entritualisierung von öffentlichen Riten für sich stand, sondern immer auch zur neuen, reinen Ritualisierung der

2 Roger Chartier, Die Praktiken des Schreibens, in: Phillipe Ariès u. d. d. (Hg.), *Geschichte des privaten Lebens III, Von der Renaissance zur Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1991, S. 119.

Öffentlichkeit mit der Schrift synchronisiert werden sollte. Sowohl der Herbst des Mittelalters wie die Reformation besitzen daher also beide die konsensuale Technik einer synchronisierenden Normierung der Reinheit, die als Einheit der zwei Welten des privaten wie öffentlichen Körpers erscheinen. Das ist in der Tat alles andere als eine Form kastrierender Macht, wie Foucault das Machtverständnis als Repression zu Recht kritisiert, aber dennoch zu sehr als Wille zum Wissen nicht nur sieht. Seine Ableitung der zwei Welten bei Kant in *Ordnung der Dinge* ist ebenso verfehlt wie die Umkehrung Kantowicz in *Überwachen und Strafen*.

Leonardo benennt den Vorrang der bildenden Kunst vor jeder Musik und Poesie als Vorbild zu einem »*sensu commune*«, was für die antike Philosophie eines Platon oder Aristoteles als unmöglich galt. Aber mit der Übersetzung von Aristoteles' *koinè aisthesis* durch Thomas von Aquin ins Lateinische als *sensus communis* kommt der Begriff rein diskursiv im gegenüber der Antike veränderten praxeologischen Gebrauch eines *common sense* in Europa dann auf. Schon Galileo versteht im katholischen Bereich die Kompetenz der Offenbarung mit seiner vom Buchlesen sehr wohl unterschiedenen Fähigkeit des Schreibens von unendlich teilbaren, mathematisch verkettbaren, disparaten Karten, was damit den lesenden Klerus des abgeschlossenen kanonischen Buchs aller Bücher als öffentliche Offenbarung aufbrachte. Damit kommt die Verleugnung der Differenz von Lesen und Schreiben als Streit um den legitimen Leser der Offenbarung im männlichen Bereich selbst wieder auf, weil beide im Konsens um die richtige, legitime Form der öffentlichen Offenbarung streiten. Bei allem Dissens muss die Natur für Galileo wie für die katholischen Priester der monotheistische Schöpfer auf gleiche Art rein sein, weil beide vom Schreiben disparat artikulierter Signifikanten als synchronisierende Norm ausgehen, die klar und rein voneinander für das Lesen abgegrenzt sind anders als der mit Vermischungen und Verwischungen an Farben arbeitende Maler, während laut Galileo der *disegno* für den Wissenschaftler nicht mehr als das Hilfsmittel für das malerische Einzelbild gilt. Unreine, weil unklare Signifikanten wie im farbenverschmierten Bild oder den in der Zeit ineinander übergehenden Tönen des Sprechens der Laien ohne Schriftkenntnis der das Sprechen zerteilenden Grapheme sind nicht nur vom Lesen diskontinuierlicher phonetischer Schrift im Buch, sondern auch vom Zeichnen des diskontinuierlich hergestellten *disegno* als Unreinheit zu vermeiden. Beide streitende Parteien besitzen einen Konsens zum Dissens, d.h. einen Konsens, worüber zu streiten ist: die Reinheit der Offenbarung. Der Konsens im Willen zur Reinheit verdeckt nicht nur den Dissens im Willen zur reinen Offenbarung, sondern treibt diesen Konsens als Grundlage zur Norm des Kolonialismus einer Aufklärung für die Welt erst an. Dieser Konsens zu einem Dissens in der Frage der Reinheit aufgrund der Ambivalenz von Schriftbild und Bildschrift, die beide diskontinuierliche Schrift meinen, aber darin auch wieder unterschiedlich verstehen, ist der Beginn des allegorischen Zeitalters, in dem die Jesuiten die deutende Marktmacht zur Weltklugheit in ihren phonetischen Beschreibungen mit stummen Bildern als massenhaft verbreitete Allegorien ihrer Emblembücher legitimieren, während sich demgegenüber der Aufstieg der wissenschaftlichen Kartographie entwickelt, die sich zunehmend von Narrationen an Ungeheuern und Fabelwesen mit mathematisch exakter Erfassung der aphonon Punkte im *disegno* der Welt entfernt. Der Konsens in der Synchronisierung für Ausdifferenzierungen wird also nicht durch einen Streit im Willen zum Wissen getragen, wie es erscheinen mag, sondern durch einen ge-

meinsamen Willen zur synchronen Reinheit der Repräsentation, in der es bei allem Dissens zwischen phonetischer und aphonischer Schrift, Buch und Atlanten, Schriftbild und Bildschrift, Wissen contra Ästhetik um den reinen und seriösen Leser im Namen des für beide geltenden Vorbildes der europäischen Norm für Kolonialismus geht. Während der vom geographischen Ort unabhängige Orden der Jesuiten die christliche Heilslehre in der gesamten Welt zu verbreiten versucht, gehen die philosophischen Aufklärer am Ende des 17. Jahrhunderts von einer Logik der Nationalsprachen überwindenden Mathematik als Grammatik der reinsten Schrift aus, die Leibniz als Suche nach dem stummen Alphabet jeglichen Denkens weltweit bezeichnet, aus der man den Ursprung zur Mathematik verstehen soll. Und so hat Derrida mit seinem Thema der Schrift zwar das Problem etwas geahnt, aber seine Theorie der aphonischen Urschrift ist exakt das, was der philosophische Anteil an der kolonialen Hegemonie des Abendlandes schon in der Renaissance ist. Er selbst verwechselt die damalige philosophische Aufklärung eines Francis Bacon mit den Jesuiten, um die eigene Verstrickung seiner Urschrift mit dem Kolonialismus nicht mehr als Geschichte in der Gegenwart zu sehen. Die gesamte von Derrida und Foucault beflügelte Postmoderne hat an einen kolonialen Reinheitswillen nur etwas gerührt, um ihre eigene intersektionale Verstrickung des Denkens nicht zu reflektieren.

Das koloniale Lesen der Welt

Man mag einwenden, dass die Aufwertung des so genannten Distanzsinn von Sehen als logozentrischen intellektuellen Sinns (Helmut Plessner) schon lange in der europäischen Antike bei Platon und Aristoteles existierte. Aber keineswegs wird dies wie im *quattrocento* aus dem sichtbaren stummen zentralperspektivischen konstruierten Bild als neue Offenbarung abgeleitet. Wenn Hans Blumenberg davon ausgeht, dass die Lesbarkeit von Welt im Christentum entstanden sei, weil es die einzige Religion ist, die Gott mit einem Buch darstellt, so hat er sein eigenes intellektuelles Vorverständnis als Leser von Büchern in Galileos deutliche Ablehnung des phonetischen Lesens projiziert, weil er zwar zu Recht davon ausgeht, dass Galileos Ablehnung des Buchlesens als Selbstmissverständnis eines christlichen Offenbarungsglauben zu interpretieren ist, aber dies hat dann nichts mit dem Buch zu tun. Blumenberg ist vom Feiern der Schrift affiziert, indem er zwar vollkommen zu Recht erkennt, dass weder phonetische Schrift noch Mathematik für Galileos Praxis verantwortlich sein können, was doch alles schon in der Antike bekannt war, aber eben doch nicht das Buch.¹ Doch führte keinesfalls das Buch, wie Blumenberg behauptet, sondern die in sich widersprüchliche Fassung des Bildes als reinere Schrift zu einem spezifisch abendländischen Dissens zwischen Galileo und den christlichen Buchlesern eines Klerus in der Frage der für beide als Konsens geltenden Reinheit der Offenbarung. Wohl aber hat Blumenberg damit vollkommen berechtigt darauf hingewiesen, dass es gerade nicht die Mathematik ist, auf welche der von Casirer hingewiesene Vorrang des relationalen ›Wie‹ vor der substanziellen Bestimmung des ›Was‹ das wissenschaftliche Denken gegen das alltägliche Handeln als eigene Praxis anreizt. Es ist vielmehr die adiskursive Technik der Zeichnung als ebenso aphone wie reine Schrift. Beide, Galileo wie Klerus, haben einen Konsens in ihrem Dissens und das ist nicht das Buch, sondern die Repräsentation des Lesens, die nur der Klerus im Buch,

1 Blumenberg leitet den praxeologischen Sinn einer Lesbarkeit der Welt von der Praxis eines Lesens gegenüber der Antike vom Lesen des christlichen Buches ab. Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M. 21983, S. 37: »Das griechische *stoicheion* bezeichnet ursprünglich den Laut und den Buchstaben als unselbständige Teile eines Zusammenhangs [...]. Was hier vor allem interessiert, ist der Grund dafür, dass die naheliegende Erweiterung [...] auf Wort, Satz und Buch, aber vor allem die auf Lesbarkeit nicht in Reichweite lag.«

aber Galileo im *disegno* sieht, weil es sich für beide lohnt, um die *Reinheit der Schrift als Vorgabe für Offenbarung* zu streiten.

Francis Bacon formuliert für seine Aufklärung entsprechend, dass Esser für den Geschmack wichtiger sind als der Koch,² indem er die Reinheit des Lesens für wichtiger erachtet als die Produktion des geschmäckerlichen Künstlers, was Kant in seiner *Kritik der Urteilskraft* radikalisiert, indem er einen reinen Geschmack der Rezeption zu begründen versucht, nach dem die vom ihm kolonialistisch beschriebenen Indianer, die sich in Europa doch nur für Garküchen interessieren, zumindest als gegenüber Aufklärung unreinere, an Sinnenschmack interessierte Leser noch entschuldigt werden müssen. Kant ist also keineswegs angeblich der erste moderne Ästhetiker, der nicht mehr vom Gegenstand der Kunst und somit dem Werkcharakter ausgeht. Das ist vielmehr der Effekt einer historisch viel länger vorher entstehenden Willens zum reinen Leser, der jede produktive Autorschaft als zu wenig rein ansieht. Der an Erfindungen interessierte Künstler ist nach Bacon wie der Koch zu sehr an seiner Produktion interessiert, während die diskursive Philosophie dem rein rezeptiven, bloß essenden Lesepublikum im Lesen nähersteht. Nirgendwo anders als in Kants Aufklärung führt das Feiern des diskursiven Lesens so deutlich ihre Engführung mit dem Feiern der Ästhetik als Begehren nach Reinheit in seiner Theorie des reinen Geschmacks mit der Reinheit der Vernunft, das ästhetische Erfahrung nie von einem Kunstwerk, sondern allein von der Natur ausgehen soll, die nicht vom Menschen hergestellt werden kann. Noch die Aussage amerikanischer Astronauten in ihrer Sicht auf die Erdkugel, dass nur jemand, der dies nicht gesehen habe, Gott und Schöpfung verleugnen könne, ist nichts anderes als dieser von Kant beschriebene ästhetische Effekt der ehemals kolonialen Reinheit des christlichen Geschmacks.

Moderne Medien rechtfertigen sich allzu oft durch die Originalität eines reinen Ursprungs von Ethnien, die Stuart Hall mit seinem Text zur angeblich »schwarzen« Kultur »lediglich« als beispielhaft für diesen modernen Verfall an Reinheit kritisiert,³ so dass die Vermutung keineswegs unsinnig erscheint, in einer antihermeneutischen Theorie nicht nur das Feiern der Sprache, sondern damit auch nicht verarbeitete Reste einer mangelnden Reflexion der Kolonialisierung durch die Technik der ästhetischen Reinigung zu erkennen. Selbstredend definiert zwar die Schrift nach wie vor eine Spitze in allen Legitimationshierarchien moderner Industriestaaten, ist aber heute nicht mehr die einzige Form der synchronen Legitimation, so dass eine emanzipatorische Autonomie nicht nur von institutionell legitimerter Schriftkultur wie bei Theodor Adorno ausgeht, der in der nicht schriftlich kontrollierten Ästhetik der Massenkultur nur apokalyptischen Niedergang sehen konnte. Dieser Kulturpessimismus kann natürlich darauf verweisen, dass Notengebung über die Kenntnis zur nationalen Literatur in der Legitimierung für Bildung durch die bewertende Schule immer noch legitimer als jedes Wis-

2 Francis Bacon, Translation of the Philosophical Works, II, in: *The Works of Francis Bacon*, Bd. IX, hg.v. James Spedding e.a., Boston 1864, S. 115. »Coenae fercula norstrea/Mallem convivis quam placuisse cocis.«

3 »Wir sind versucht, diese Signifikanten [Erg. Th.B: den Signifikant »Schwarz«] als Mittel zu benutzen, mit dem wir das Unreine reinigen [...], die natürlich immer politisch, symbolisch und positionelle Grenzen sind]...].« Stuart Hall, Was ist »Schwarz« an der populären schwarzen Kultur?, in: *Cultural Studies. Ein politisches Projekt. Ausgewählte Schriften 3*, hg.v. Nora Rätzel, Hamburg 2000, S. 108.

sen über institutionell nicht legitimierte Kulturindustrie angesehen wird, so dass die Tradition der Schriftlegitimation keineswegs für die höhere Hierarchie institutioneller Legitimierung gegenüber medial vermittelter Legitimation vollkommen verschwunden ist. Die Verschiebung der Postmoderne hat es jedoch mit dem Aufstieg von elektronischen Medien in der Kommunikation zu tun, denen es nicht mehr allein um Aneignung von sichtbaren diskontinuierlich getrennten Signifikanten der Schrift als alleiniges Mittel der Legitimation geht. Es geht um eine gegenüber Schrift andere Legitimation, die jedoch deswegen den Willen zur normierenden Reinheit nun gegen die Erscheinung der diskontinuierlichen Schrift wendet: Die technische Reproduktion verändert die Rolle der Übertragung, die nicht nur unabhängiger von einer durch das Alphabet festgelegten diskontinuierlichen Schrift (wie am deutlichsten in der so genannten U-Musik ohne Noten) werden kann, aber dafür auch umso abhängiger von einer Übertragung des kontextverklammerten produzierende Autorschaft durch elektronische Medien wird, weil der jeweilige mit einem Kontext verklammerte habituelle Leib die Einschnitte frei und damit unabhängig von einer Alphabetkultur betreiben kann, so dass das Begehren nach dem Ursprung reiner Körper, wie Hall in seiner Kritik der Reinheit bemerkt, erst mit den Bedingungen der ursprungslosen modernen Gesellschaft moderner Medientechnik entstehen konnte – analog zu McLuhans Behauptung, dass moderne Gesellschaften gerade sich in archaischen Körperkulturen spiegeln. Diese Medienkritik liegt bei allem Unterschied nicht weit entfernt von Nietzsches ästhetischer Aufwertung archaischer Grausamkeit als Kritik einer selbstgefällig statuten wie nihilistischen Aufklärung. Schon bei Galileo wird hingegen das Bild als ›message‹ gegen phonetische Alphabetkultur verstanden.

Der lange Schatten der christlichen Doublette

Die antihermeneutische These des frühen Foucault aus der *Ordnung der Dinge*, dass der Mensch der Aufklärung des 18. Jahrhunderts nur seine Zeichen der Repräsentation in einem Repräsentationszeitalter, nicht aber sich selbst als Subjekt der Bedeutungskonstitution repräsentieren könne, zielt auf eine philosophieinterne Distinktion des 20. Jahrhunderts gegen den erklärten Humanismus Jean-Paul Sartres und den Neukantianismus Maurice Merleau-Pontys – den beiden vor ihm führenden Philosophen Frankreichs, um mit dieser philosophieinternen symbolischen Revolution Nietzsches auch die Felder der Sozial- und Geschichtswissenschaften zu dominieren. Foucaults These ist mit Vorsicht zu begegnen, wenn man die gleichwohl lange vor dem ›Repräsentationszeitalter‹ des 17. Jahrhunderts geäußerte symbolische Revolution der Zentralperspektive eines *quattrocento* im Kopf hat. Diese symbolische Revolution wird im 15. Jahrhundert Italiens aber nicht nur mit dem Homo-Mensura-Satz der Antike bei Alberti angeführt, wonach der Mensch das Maß aller Dinge ist. Das ist freilich noch nicht der Humanismus des 18. Jahrhunderts, der jedoch gleichwohl aufgegriffen und fortgesetzt wird, so dass von einem eindeutigen und klaren Bruch der Autorschaft zwischen dem Zeitalter der Renaissance und dem Repräsentationszeitalter am Ende des 17. Jahrhunderts nicht nur nicht die Rede sein kann.

Schon früh und damit ohne Kenntnis von Ernst Kantorowiczs späterer Theorie der Einheit der Zweikörperlehre Gottes in der repräsentierende Bildlichkeit des Königs hatte zunächst Erwin Panofsky in einer neukantianischen Tradition darauf hingewiesen, dass im *quattrocento* der Begriff des Genies entsteht: Der Künstler repräsentiert sich als vorbildlicher Seher der unsichtbaren Idee in der empirischen Wirklichkeit mit seiner doubletten Einheit beider im bildlichen *Ideal* des Bildwerkes, das dann als Schöpfung im Kleinen aber von allen gelesen werden kann.¹ Auch wenn Panofsky dies zu sehr von Kant her versteht, statt den späteren werklosen Geschmack Kants von der früheren, noch werkfixierten Renaissance, so wird in der Beachtung dieses Unterschieds erst klar, warum der schreibende Alberti nicht den schreibenden Humanisten, sondern den malenden und rechnenden Handwerkskünstler zum ersten Mal in der Geschichte des Abendlandes

1 Erwin Panofsky, *IDEA. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, Berlin 1993.

einen *alter deus* bezeichnet. Denn die transformativen Folgen dieses neuen Repräsentationsverständnisses im Werk lassen sich noch beim Verständnis von Velasquez und Rousseau nachweisen. Und bei allem gebotenen Unterschied zur Renaissance unterscheidet doch später Leibniz wie schon der frühere Leonardo den phonetischen Buchstaben von dem zu lesenden stummen ›charakter‹, so dass von einer absoluten Trennung des Repräsentationszeitalters von der italienischen Renaissance in der Frage der Autorschaft nicht die Rede sein kann. Das antike Motto von Horaz des *ut pictura poesis*, wonach die bildende Kunst Vorbild für die Literatur zu sein habe, ändert sich trotz ihrer diskursiven Wiederholung radikal im praxeologischen Gebrauch der Renaissance: Es geht nicht mehr nur um die vitalistische Aufwertung einer Schrift durch die lebensnahe farbenreiche Malerei. Die aphone Schrift des farbenlos gezeichneten *disegno* ist vielmehr das reine Vorbild für die Literatur nun deswegen, weil er eine von sterblicher Zeit gereinigte stumme Schrift ist, die gerade nicht das linear in der Zeit geordnete, an lebendiges Klingen orientierte phonetische Schreiben vollzieht. Der stumme *disegno* ist jetzt die reinere Schrift in der Schrift, die laut Leonardo allen phonetisch geschriebenen Poesien voranzugehen hat, weil er der ewigen Idee näherkommt als die Bindung der phonetischen Schriftrepräsentation an weltliche, in der vergänglichen Zeit klingende Rede. Literarische Diskurse werden daher von der reinen Art der Schrift durch Bildproduktion als unreinere Schrift definiert. Daher muss man auch hier von der Theorie der englischen Sprachgrammatik eines *speech act* ausgehen, da der Kontext der Sprache denselben und gleichen Worten eine andere Bedeutung durch Gebrauch im Kontext gibt. Zu Recht hatte Searle Foucault kritisiert, dass Diskurstheorie nichts mit dem *speech act* zu tun hat.

Mit dieser Strategie eines ambivalenten Verständnisses von Schrift in der Schrift hebt der schreibende Kanonikus Alberti das Vorbild der Mönche im Namen einer symbolischen Revolution des Humanismus aus den Angeln, an die er auch seine Karriere als unehelicher Sohn der Albertis binden kann: Nicht die monastischen Klöster der noblen Mönche sind das Vorbild der Offenbarung, sondern die rechnenden und malenden nicht so hoch angesehenen Handwerkskünstler. So wie Alberti den Blick des Autors vom zentralperspektivischen Bild mit dem Blick aus dem Fenster vergleicht, so gilt dies aufgrund der mathematisch stummen Konstruktion einer Zentralperspektive ebenso auch für den/die Betrachtete(n) als Fenster zum Autor ohne Legitimität der Mönchsorden. Und mit dieser neuen Offenbarung der für jeden Menschen gleichen Autorschaft entsteht der Sinn für einen *sensus communis*, der wie die lateinischen Schriften nicht mehr in Klostermauern einzusperren ist. Dieser *sensus communis* beruft sich gerade nicht auf phonetische Schrift, sondern auf sein Gegenteil einer Art stummen Urschrift der ›caratteri‹ bei Leonardo da Vinci, was Derridas Kritik am angeblich durchgehenden Phonozentrismus des Abendlandes komplett übersieht, weil er seine berechtigte Kritik am Phonozentrismus der Linguistik glaubt, auf die Geschichte des Abendlandes projizieren zu können. Und daher beginnt auch nicht erst die protokapitalistische Reformation wie bei Weber im Calvinismus, sondern schon das katholische *quattrocento* mit der Auflösung monastischer, die toten lateinischen Schriften bewahrenden Archive der Klöster, womit in dieser symbolischen Revolution nicht nur ein völlig neues Autorschaftsverständnis entsteht, sondern auch eine neue vorbildliche Produktionsweise, die mitnichten laut Derrida und Lacan eine aphone tote Schrift vor der Präsenz lebendiger Kommunikation erniedrigt: Das tote Latein der Antike wird wichtiger als das mit italienisch vermischte

und daher dem Volk zu nahen Kirchenlatein, so dass das vom zeitgenössischem Italienisch stärker gereinigte antike und tote Latein im Feld der Macht zunehmend zur Sprache der repräsentativen Distinktion wird, die durch die Arbeit textkritischer Autorschaften an humanistischen Gymnasien gewährleistet werden muss. Nur in der italienischen Entwicklung des *quattrocento* konnte dies als Renaissance entstehen, weil Latein nicht als andere Sprache, sondern als reinere, eben tote Sprache der Macht fungieren konnte, die in italienischen volkstümlichen Ohren zwar weniger verstanden, aber als distinktive Ähnlichkeit mitgehört werden konnte. Sprache ist also nie nur sprachlicher Diskurs, sondern kontextuelle Anerkennung. So hat Foucault zwar durchaus ein gewisses Recht, wenn er Webers Theorie des rastlosen Arbeiters der protestantischen Reformation zwar mit einer anderen Form einer Geschichte der Disziplinierung glaubt schreiben zu können, aber schon in seine Theorie der Autorschaft erwähnt er mit keiner Silbe die katholische Renaissance, wo doch die moderne Technik textkritischer Autorschaft vor allem auch in der Philosophie beim Zitieren Platons und Aristoteles auf diese Bewegung der italienischen Renaissance bis heute zurückgeht.

Die philosophischen Aufklärer Descartes, Francis Bacon, Wilkins und Leibniz haben die aphone Schrift der Mathematik in Europa als Indiz für eine Wissenschaft der universal stummen Schrift seit dem 17. Jahrhundert angesehen, so dass Schrift keineswegs wie der frühe Foucault für das Repräsentationszeitalter in *Ordnung der Dinge* fälschlich behauptet als Bruch mit der Episteme der Renaissance verworfen wird.² Meist und insbesondere bei Derrida wird jedoch die Fortsetzung vom Vorbild der Mathematik durch eine aphone Schrift mit der darauf reagierenden anderen Art ambivalenten Begründung einer heiligen Urschrift durch die missionierenden Jesuiten in China des 16. und 17. Jahrhunderts verwechselt, die im Gegensatz zur stummen Mathematik natürlich die phonetisch geschriebene Bibel als Ziel sehen. Die Jesuiten verweisen darauf, dass Chinesen und Japaner (bis heute) einige Zeichen mit gleicher Bedeutung bei verschiedener Aussprache verwenden, um auf das Finden der Überbleibsel einer über die Nationalsprachen hinweggehenden, reinen und aphonischen Schrift zu verweisen, die Gott einem Adam noch vor der phonetischen Sprachverwirrung im Turmbau zu Babel laut dem Mythos aus der Bibel und damit vor Erscheinen Christi als eine Art Naturreligion gegeben habe. Die sogenannten in China missionierenden kantonesischen Jesuiten sehen in der vom repräsentierenden Bild abstrahierten, nur noch figurativen Zeichenschrift der Chinesen den Zwischenschritt zwischen der vergangenen ägyptischen stummen Bildrepräsentation der Dinge weg zu einer historisch sich fortsetzenden Abstraktion, die sich durch die Abstraktion von den die Dinge repräsentierenden Hieroglyphen weg zum historischen Ziel der absolut inneren und von jedem äußerlich Bild gelösten reinen Abstraktion des verinnerlichten Christenmenschen verlaufen. Das Ziel der mit Stimme nicht übereinstimmenden Schrift in China kann nur die mit phonetischer Schrift geschriebenen Bibel zur Verinnerlichung des Sehens sein. Dieses ambivalente, in der Tat von Teleologie phonetischer Schrift und Buch geprägte Geschichtsverständnis erlaubt die massenhafte

2 Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1974, S. 75f. »Der Primat der Schrift wird aufgehoben und damit verschwindet jene uniforme Schicht, in der sich unendlich das Geschriebene und das Gelesene, das Sichtbare und das Aussagbare kreuzen. Die Sachen und die Wörter werden sich trennen.«

Distribution der von Jesuiten betriebenen widersprüchlichen Allegoriebücher in Europa, die das Bild einerseits als Zwischenschritt der reinigenden Aufklärung durch die Heilsverkündung der Bibel für ein noch ungenügend eigenes aufgeklärte Volk (analog zum für sie noch unchristlichen China) rechtfertigen und zugleich daher vom zukünftigen Ziel des christlichen Heils her als leider noch notwendige Unreinheit im priesterlich beschreibenden Allegorien verstanden werden muss, so dass ihre phonetisch vorgeschlagenen Entschlüsselungen der Allegorien in Emblembüchern allein im priesterlichen Wissen von Schrift und Bild als Mittel der volksnahen Aufklärung zu bewerten ist. Damit können sie sich von den zu abstrakten volksfernen Philosophen einer abgehobenen klinischen Pedanterie der Geometrie distinguieren.

Dagegen sieht umgekehrt der philosophische Aufklärer Francis Bacon in den figurativen Zeichen der Chinesen vielmehr die etwas ambivalente Abstraktion von der phonetischen Sprache weg, die zwar auf die rein sichtbare in jeder Sprache verständliche Logik der Mathematik einer *langue philosophique* (Descartes) in Europa ebenso vorausweist, aber in ihren von (angeblich) phonetischer Schrift unabhängigen bildlichen Figurationen dann doch die eindeutigen Repräsentationen verfehlen, deren Vorgängerschaft für Wahrheit viel eher in den scheinbar stummen und eindeutig repräsentierenden Bilderschrift der Hieroglyphen und eben nicht in der chinesischen Schrift gesehen werden muss, weil Hieroglyphen trotz der durch Sprache definierten Unterschiede dennoch für alle gleich ohne mathematische Bildung zu verstehen geben, was sie abbilden. Das Lesen von repräsentierenden Bildern in den Hieroglyphen deutet damit schon auf den Anspruch des gesuchten universalen, über alle Sprachen gehenden gereinigten Lesens und nicht auf das vom Bild abstrahierende Schriftverständnis in China. Daher gilt es aber auch gegenüber der in die richtige Richtung verweisenden, aber zu weit gehenden Logik der Abstraktion der Schrift von einem zeitgebundenen Sprechen in China eine Wissenschaftssprache zu erlangen, indem Grammatik und eindeutige einzelne Bildrepräsentation der die Dinge repräsentierenden stummen Hieroglyphen als Vorbild zu einer stummen Schrift zu verstehen sind und niemals Allegorien der Jesuiten wie die rein figurative, aber nicht mehr repräsentierende Bilderschrift in China und Japan. Damit grenzen sich die philosophischen Aufklärer im Konsens der Suche nach der vollkommenen Sprache mit den Jesuiten zugleich von der jesuitischen Allegorese ab: Die bildlichen Repräsentationen der Hieroglyphen sind für die Aufklärer eben nicht mehr (wie noch beim spätantiken Plotin) nur für ägyptische Priester der Antike ebenso wenig wie für moderne christliche Priester (wie bei dem Jesuiten Kircher) als ein priesterliches Geheimwissen der Allegorien zu bewerten. Der so genannte *real character*, von dem die Jesuiten als Überbleibsel der adamitischen Ursprache in Asien zu berichten glauben, gibt daher für Francis Bacon das Beispiel dafür ab, dass eine rein humane Aufklärung zur aphonischen Schrift über den Unterschied der national klingenden Sprachen hinweg ohne priesterliche Eingebung als Beweis für die naturgegebene Stummheit einer gesuchten Schrift zwar gelten kann. Die gegenüber den Hieroglyphen lediglich vereinzelt von Jesuiten in Asien gefundenen *real characters* entsprechen jedoch laut Bacon in ihrer Abstraktion vom Bild nur einer bloß partikulären ästhetischen Konvention Asiens,³ die von den Hieroglyphen wegführt, so

3 Francis Bacon, Of Dignity and Advancement of Learning, VI, in: *Philosophical Works of Francis Bacon*, Bd. I, hg.v. James Spedding, London 1861, S. 440f.

dass nur die Europäer eben mittels universal verständlicher Idee der mathematischen Schriftgrammatik einen gültigen universalen Geschmack jenseits der unterschiedlichen phonetischen Sprachentwicklungen das Ideal der universalen wissenschaftlichen Sprache zu bilden wissen: Die als bildliche Repräsentation verstandenen Hieroglyphen deuten für die erste Renaissance wie die späteren philosophischen Aufklärer klarer und besser das alle Verwirrung durch verschiedene sinnvolle Sprachkommunikation überwindende Ideal ab als die chinesische, nur figurative Bildschrift. Bacon versteht die Ästhetik als Fortsetzung eines Ideals, das ehemals von den Hieroglyphen ausging. Benjamin hat in seiner Habilitation die Allegorie als Entstehung moderner Ästhetik zu fassen versucht, was Eco mit seiner These von der Postmoderne als barocke Moderne fortgesetzt hat, weil Benjamin nicht wie Adorno ein Apokalyptiker der Untergangsprophetie in der Massenkommunikation sei. Beides lässt gerade den damaligen Konsens in der Ästhetik der Reinheit zum Dissens zwischen Wissen und Kunst übersehen.

Philosophische Aufklärung wie Jesuiten bewahren jedenfalls in ihrem Dissens den für beide konsensualen Anspruch auf eine endgültige Überwindung der Sprachverwirrung durch ein universales ästhetisches Ideal. Die vom Aufklärer Bacon den Jesuiten eingeräumte Feststellung eines *real character* in Asien stellt für ihn zwar kein Beleg für ein utopisches Ziel der biblischen Offenbarung dar, weil die Konstitution von Bedeutungen allein durch Menschen repräsentiert und erklärt werden kann, aber stets geht es um die Aufklärung von Europa aus, das die verschiedenen Sprachen mit einem von Menschen selbst zu hebenden Hinderungsgrund für humanistische Aufklärung zum Ideal einer universalen Wissenschaftssprache für die ganz Welt herzustellen hat. Die chinesische dem phonetischen Sprechen nicht konforme Schrift, die für die mathematisch orientierten Aufklärer zwar auf das stumme Ideal verweist, weicht dafür aber als eine partikuläre Fortführung in ihren angeblichen stummen Figurationen von der hieroglyphisch eindeutigen für alle verstehbaren ikonischen Repräsentation ab. Die Autonomie der chinesischen Schrift von der Stimme – eigentlich die Autonomie der Schule der Schriftgelehrten gegenüber dem illiteraten Volk durch die damals unbekannte historische Eroberung des asiatischen Raums durch China – kann bei all dieser Weiterentwicklung der Abstraktion für die philosophischen Aufklärer nicht als eindeutige, jenseits aller gesprochenen Sprachen universal verständliche Ästhetik des repräsentierenden Bildes verstanden werden. Der Wille zum Wissen der Aufklärer hat sich zwar gegen die Jesuiten gewendet, um aber wie diese an Reinheit als ein allein in Europa formulierten Glauben einer Norm der universalen Wahrnehmung für alle festzuhalten.

Bekanntlich hat Francis Bacon das Monster nicht mehr als Strafe Gottes angesehen, sondern sogar seine sorgfältige Sammlung gefordert.⁴ Monster stellen für ihn eine noch nicht verstandene Doublette von unsichtbarer Idee der Natur und sichtbarer Empirie in der vereinzelt sichtbaren Einheit eines einzelnen individuellen Ideals der Doublette dar: Sie verwirklichen in ihrem individuellen Fall des jeweils sichtbaren und beobachtbaren Ideals die unsichtbare Idee der Natur. Das Monster offenbart wie ehemals die verkleinerte Form der gesetzgebenden Schöpfung durch den *alter deus* als Schrift der Natur

4 Katherine Park u. Lorraine Daston: Unnatural Conceptions: The Study of Monsters in Sixteenth- and Seventeenth-Century France and England, in: *Past and Present* 92 (1981), S. 20 – 54.

selbst ohne den menschlichen Künstlerkoch, der zur Nachahmung einer solchen Reinheit gar nicht fähig ist, so dass für wissenschaftliche Decodierung sorgfältig die Monster gesammelt werden müssen, um sich von der unreinen Nachahmung der erfinderischen Kunstköche für Essen zu distanzieren: ein erster Tod des Autors in der Anreizung des sehenden Lesers, der historisch zwar von der ästhetischen Wahrnehmung des Kunstideals abgeleitet ist, aber sich gegen Kunstproduktion und dessen Autorschaft zur Rechtfertigung des logisch reineren wissenschaftlichen Lesers der Naturdinge richtet. Panofskys Nachweis einer wissenschaftlich geklärten Theorie des Ideals als Vereinigung der zwei Welten trifft also nicht nur für einen Maler wie Velasquez als genialer Seher der unsichtbaren Idee in der Doublette eines künstlerischen Ideals zu, sondern wird bei Bacon sogar gegen das Verständnis durch Kunstproduktion als Legitimation der ästhetisch höherstehenden Reinheit entwickelt. Laut Kantorowicz war Francis Bacon derjenige, der die doublette Einheit der Zweikörperlehre zwischen Empirie und Idee als erster für die politische Repräsentation erfolgreich in der angelsächsischen Öffentlichkeit umsetzte, indem er für die Vereinigung der zwei verschiedenen Doubletten Englands und Schottlands das zur Idee näher stehenden umfassendere Ideal *Great Britain* erfand, womit Bacon sich gegen die verhasste massenhafte Allegorese der Jesuiten mit demselben Phänomen einer Doublette des Ideals zur Wehr setzen konnte. Wissen ist in der Tat für Bacon ein Wille zur Macht, aber weil dieses Wissen eine höhere Legitimität der Reinheit in der ästhetischen Repräsentation des Lesers beansprucht. Von einem Fehlen des sich selbst repräsentierenden Subjekts im 17. Jahrhundert, wie Foucault es darstellt, kann keine Rede sein. Die Anonymisierung des Wissenschaftlers ist nicht die Voraussetzung einer modernen Ästhetik in der modernen Literatur, wie Foucault es in seinem Autorschaftsessay unter Missachtung der Renaissance beschreibt, sondern die wissenschaftliche Verleugnung der Autorschaft ist vielmehr ein historisches Ergebnis der Radikalisierung einer Strategie ästhetischer Offenbarung schon des *quattrocento*. Die Disktinktion des Autors zu seinen Lesern wird durch Verleugnung der Disktinktion durch werklose Rezeption offenbart, damit sie für Wissenschaftler wie Leser gleich gilt. Die Ästhetik des Ideals wird bei Bacon nun gegen den Produzenten des künstlerischen Werks noch gewendet.

Schon in der Rechtfertigung einer stummen Schrift Francis Bacons geht es nicht mehr um den Autor als kleinen Schöpfer der schönen Kunst, sondern um den wissenschaftlichen Leser und Entdecker einer Schrift der Schöpfung im Kleinen kaum schöner, aber dennoch idealer Erscheinungen an Monster, die in keine bisherige Ordnung der Menschen passen, aber beim mentalen Sehen der Idee als einzelnes Ideal folglich die Kenntnis der Natur für die pragmatische Verwertung in der Industrie deutlich erweitern. Wissen ist für ihn Macht und folglich gehört die Produktion schöner Kunst nicht dazu. Die klare und eindeutig offenbarende Lesung der Idee in der Schöpfung der Natur durch den Wissenschaftler der *langue philosophique* kann weder durch den phonetisch lesenden Priester der Jesuiten noch durch den Autor der schönen Kunst (der von Jesuiten dominierten massenhaften Emblembücher) vollzogen werden. Das ist in der Tat zwar nicht mehr der Humanismus der Renaissance, weil es nicht mehr um eine Einheit von Kunst und Wissenschaft geht, aber dennoch um eine Legitimation durch reineres Lesen der Doublette zwischen Empirie und Idee im Ideal der zwei Welten lange vor Kant.

Mit dem Vorbild Francis Bacons für John Wilkins und den Tableaus der Repräsentation an der *Royal Academy* am Ende des 17. Jahrhunderts, die heute noch zu besichtigen

sind, taucht ein neuer Kolonialismus des Sammelns und Berechnens auf, der mit dem Besitz der Wahrnehmungsreinheit durch das Ideal einer der mathematischen Idee kompatiblen Wissenschaftsschrift in kartographischen Listen auch den Standort des aufklärenden Sammelns von außergewöhnlichen Dingen durch den europäischen Leser und damit des zentralen Standorts der Humanität im europäischen Archiv aller weltweit produzierten sonderbaren Dinge auszustellen hat. Wenn das *British Museum* unter Hans Sloane als Mitglied der *Royal Society* den Grundstock zum naturgeschichtlichen Museum im 18. Jahrhundert legte, indem er die mit phonetischer Schrift übersäten Dinge wie Medaillen und Urkunden sorgfältig von Dingen ohne diese Schrift trennt, dann geht diese Ausstellungsart auf Francis Bacon und der inzwischen internationalen Wirkung von Leibniz zurück, wonach die phonetische Schrift anders gelesen werden muss als die ohne phonetische Schrift wahrnehmbaren Dinge im Namen einer stummen Schrift der Natur, die folglich nicht mit Medaillen und Urkunden zu verwechseln ist.⁵ Sloane konnte angeblich überdimensionierte menschliche Monsterzähne vielmehr als normale Zähne von Elefanten identifizieren, weil es um die Einordnung der Wahrnehmung jenseits der phonetischen Narrationen ging.⁶ Auch die Narrationen von Monstern in der Kartographie verschwinden zunehmend. Foucault hat nur die Trennung von Schrift und Dingen im Museum gesehen, aber nicht, dass diese Trennung von einer Reinheit des Lesers historisch nicht von der Wissenschaft für die Kunst, sondern von der Kunst für den Wissenschaftler ausgeht.

Das decodierende Sehen, Lesen und die aufdeckende Entdeckung des Wissenschaftlers der reinen Natur gehen immer dem die Natur nachahmenden Produzieren eines menschlichen Künstlers als Grund zur Reinheit voraus, wie es das für den Künstler noch zu hässliche Monster zeigt. Eine auf die lesende anonyme Existenz selbst bezogene Ästhetik beginnt sich hier also als Reinigung von Werk lange vor Kant zu entwickeln, so dass es sich kaum nur um einen Willen zum Wissen im Gegensatz zur Ästhetik handelt, sondern um eine Ästhetik des reinen Lesens, die gegen den Produzenten von Kunst gewendet wird. Daher taucht die wissenschaftliche Liebe für außergewöhnliche Hässlichkeit als das spätere Ziel dieser gegen hohe Kunst gelösten Anreizung des Auges zum existenziell reinen Lesen in der Rechtfertigung von englischen Karikaturen durch den philosophischen Leser auf, die im 19. Jahrhundert bei dem Hegelianer Karl Rosenkranz in einer Ästhetik der Hässlichkeit gegen das Schöne angeführt werden. Ästhetik differenziert sich also nicht nur als eigene Disziplin der Reinheit gegenüber Wissenschaft, sondern auch innerhalb der Ästhetik weiterhin durch das Begehren nach Reinheit gegen und über die Schönheit hinaus als reines Lesen, das aber dann schon im 19. Jahrhundert den Glauben installiert, den Foucault bedient: Die reinigende Anonymisierung kommt vom Wissen in der Kunstproduktion, die sich in Karikaturen gegen die Schönheit offenbart. So kann sich der Wissenschaftler im Reinigen der Schöpfung als besserer Leser der Realität zeigen, der über dem Kunstautor steht, was es so erscheinen lässt, als gäbe es im

5 Patricia Fara, *Sex, Botany and Empire. The Story of Carl Linnaeus and Joseph Banks*, Cambridge 2003, S. 39f.

6 Jan Bondenson, *A Cabinet of Medical Curiosities*, Ithaca/New York 1997, S. 86.

Repräsentationszeitalter noch kein sich selbst repräsentierendes Subjekt, was angeblich laut der *Ordnung der Dinge* nach Foucault erst mit Kant entstanden sein soll.⁷

Die Doublette von Empirie und ganzheitlicher Vernunft ist definitiv keine Erfindung Kants als Beginn der Humanwissenschaften. Kant hat die aus dem englischen Tudorsystem kommende Lehre einer für den Rechtsgelehrten vom König abgeleiteten Doublette durch moralische Verallgemeinerung des Lesens noch reiner, spricht auf eine größere Form der Synchronisierung zwischen Individuum und Öffentlichkeit zu verpflichten versucht, die Kantorowicz als das Schlagwort des englischen Tudorsystems durch Recht beschreibt: *We fight the King to defend the King*.⁸ Die Rechtstheoretiker in England gehen zwar immer von der Legitimation des Königs für sich aus, aber zugleich haben sie diese nur im Zusammenhang mit dem Feld der Juristen. Der König wird daher in Kants Selbstrechtfertigung eines Streits der Fakultäten in der gleichnamigen Schrift nicht mehr wie im englischen Tudorsystem durch die Rechtsfakultät kritisiert und bestätigt, sondern durch die nach der damaligen Fakultätsordnung unterste Fakultät der rein intelligiblen Moralphilosophie, die allen vernünftigen Menschen ohne Titel als (essende) Mehrheit an Lesern nähersteht als alle anderen (Köche) der Fakultäten. Kant weitet die Synchronisierung noch viel weiter aus als in England, so dass es zur Synchronie zwischen absolut reiner Existenz und moralisch gereinigter Öffentlichkeit zu gehen hat. Nur die Philosophie ist dem reinen Lesen am nächsten. Denn Kant nennt in seinem berühmten Aufsatz zur Aufklärung die aufklärende Kritik der Vernunft einen Privatgebrauch der Vernunft, um die vom König öffentlich legitimierten Titel der Autoritäten in den Fakultäten zur öffentlichen Vernunft zu erklären, womit er die private Reinigung aller Leser durch Moral mit Reinigung der öffentlichen Autoritäten durch die Autorität des Moralphilosophen synchronisiert. Kant bricht zwar mit dem Tudorsystem, aber er indem er es auf die Moral und seine Philosophie hin radikalisiert und keineswegs erst neu erfindet, weil der philosophische ‚Koch‘ sich am meisten nach den lesenden Essern richtet. Die öffentlich am geringsten legitimierte Autorität kommt der absolut nicht repräsentierbaren Vernunft aller Menschen am nächsten.

Francis Bacon wird jedenfalls als das Vorbild von Wilkins Reform an der *Royal Academy* im 17. Jahrhundert gesehen, deren vermessene Vorstellung einer kartographischen Repräsentation aller Dinge in der Welt von Jorge Luis Borges im 20. Jahrhundert literarisch als unmöglicher Kolonialismus im Feiern der Sprache ironisiert und von Foucault in *Ordnung der Dinge* als lachende Motivation zu seiner Kritik an jeder universalen Denkformen zitiert wird, während Derridas *Grammatologie* ebenso von dieser Reform zwar redet, aber dann sogar Francis Bacon in der *Grammatologie* nirgendwo zur Kenntnis nimmt. Mangels empirischer Studien der positionalen Motivation zu Diskursen im Feiern der Leser identifiziert jedenfalls Derrida Jesuiten und humanistische Aufklärer in der Ähnlichkeit ihrer Diskurse, um Europa dann einen kolonialen Phonozentrismus zu unterstellen. Aber weder ist China das Vorbild der *langue philosophique*, wie Derrida es in der *Grammatologie* als »chinesisches Vorurteil«⁹ beschreibt und damit die philosophische

7 Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1974, S. 384ff.

8 Zit n. Kantorowicz, ebd. S. 42.

9 Jacques Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt a.M. 1983, S. 134.

Tradition mit einer der Jesuiten verwechselt, noch versteht sich das europäische Subjekt nicht jenseits der humanistischen Sprachreformen des 17. Jahrhunderts, wie es Foucault in *Ordnung der Dinge* behauptet und daher an Velasquez in narzisstischer Nicht-Wahrnehmung eines Philosophen an der kunsthistorischen Forschung Panofskys zum Ideal vorbeizieht. Kant wird dann vom frühen Foucault fälschlich zum Erfinder der Doublette erklärt, die vielmehr laut Kantorowicz und Panofsky Jahrhunderte lang vorher schon lange vor der kastrierenden Techniken des Strafens auf den Weg gebracht wurde.

Francis Bacon und das Zeitalter der *Enzyklopädie* trennen in der Tat Wörter und Dinge, wie Foucault zwar berechtigterweise darstellt. Aber weil Bacon wie die meisten philosophischen Aufklärer (mit Ausnahme Diderots) trotz aller Gegnerschaft zu den Jesuiten von der langen Tradition babylonischer Verwirrung durch phonetische Sprachen historisch überzeugt sind, setzen sie dafür den Vorrang einer stummen Schrift vor den Dingen als filternder Ordnungssinn für alle Wahrnehmungen voraus. Nicht die Sprache ist eine apriorische vorausgesetzte Sache, sondern die menschliche Wahrnehmung als reine Schrift, die von der Verschiedenheit der zu hörenden phonetischen Sprachen zur stummen sichtbaren Schrift für jedes Bewusstsein zum höchsten Ideal der wissenschaftlichen Sprache gereinigt werden muss, so wie die angeblich ikonisch bildliche Repräsentation durch Hieroglyphen von Dingen in jeder unterschiedlichen Benennung durch verschiedene Sprachen in gleichem Sinne erkannt und gelesen werden kann. Beide, Jesuiten wie die Reformer der *Royal Academy* und auch Leibniz gehen gemeinsam von Hieroglyphen aus, weil es Wert ist, über deren historische Bewertung gemäß ihrer jeweiligen Stellung in der Frage der öffentlichen Repräsentation als normatives Vorbild zu streiten. Während die Jesuiten China in ihrer Konzeption als Fortschritt und Überwindung von Hieroglyphen werten, sehen die philosophischen Aufklärer in der chinesischen Schrift zwar eine ästhetische Abart der Hieroglyphen, die aber in eine falsche zu partikuläre Richtung läuft, die nur in Asien gilt. Ebenso hat der Linguist Umberto Eco übersehen, dass die Forderung einer idealen Sprache keineswegs die Akzeptanz der verschiedenen gesprochenen Sprachen bedeutet, weil er die philosophische Aufklärung in einer teleologischen Fortschrittsgeschichte als Vorbild zu moderner Sprachwissenschaft glaubt werten zu müssen, deren Ziel er als Linguist selbst vertritt.¹⁰ Und Blumenberg hat zwar erkannt, dass nicht die Diskretion der phonetischen Schrift für Galileo entscheidend ist, projiziert dennoch seine eigene intellektuelle Praxis des Buchlesens in diesen Streit. Und Foucaults Autorschaftsessay leitet die Anonymisierung der Wissenschaft aus einem Willen zum diskursiven Wissen ab, der vielmehr ein Effekt der Monopolisierung des ästhetischen Ideals auf Sprache ist. In allen diesen Theorien wird die Feier der diskursiven Sprache in ihrer Verstrickung mit einer Hegemonie der Aufklärung nicht hermeneutisch reflektiert.

Die Suche nach einer universalen Schrift wird bei Rousseau als erstem unter den Philosophen zwar gegen Leibniz und seine Vorgänger als Rechtfertigung des französischen Kolonialismus kritisiert, aber zugleich nach wie vor in Funktion eines Betrugs an der

10 Umberto Eco, *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, München ³2002 (DTV), S. 99 zitiert zwar, dass Leibniz keine Ursprache in der Geschichte mehr sucht, übergeht aber vollkommen dessen Suche nach einem stummen Alphabet des Denkens, das sehr wohl noch von einer alle Sprachen gemeinsamen Logik ausgehen soll.

Reinheit des empfindenden Herzens. Rousseau jedenfalls warnt vor dem drohenden Zusammensturz eines Turmbaus im Kolonialismus, den auch die Aufklärer glauben, mit einer Universalsprache verhindern zu können, was immer wieder fälschlich als Rousseaus Prophezeiung der Französischen Revolution gewertet wurde. Jean François Lyotards Verabschiedung der marxistischen Geschichtserzählung in der Postmoderne des 20. Jahrhunderts von der utopisch noch zu erwartenden Revolution ist im Grunde die Verabschiedung der christologischen Erzählung vom krisenhaften Zusammensturz des babylonischen Turmbaus, womit die Weltrevolution des Marxismus den prophetischen Totemismus eines protestantischen Rousseau fortsetzt.

In der Tat muss man dann mit dem Begriff des aufklärenden Humanismus gleichwohl vorsichtig sein, wie Foucault sie als Pastormacht bezeichnet hat. Der Humanismus im kolonialen Europa gibt sich in seiner Naivität als dienendes Vorbild zu verstehen, oder wie dann der späte Foucault etwas klarer mit dem Narrativ des guten, seine Herde anführenden Hirten als neue Form der Macht ableitet: der besser Dienende als legitimere Form der Macht, was hier im Grunde der ebenso aufgeklärte wie reine wissenschaftliche Leser der Natur gegenüber dem menschlichen Autor der Kunst ist. Aber das ist eigentlich kein Wille zum Wissen, sondern ein Wille zur ästhetischen Reinigung im sich differenzierenden Wissen zu einem über alle Differenzen stehenden Gesetz als langer Schatten der Reinheit und weniger eines Monotheismus. Die Verwechslung eines Willens zur Reinheit mit dem Willen zum Wissen findet man bei dem von Nietzsche so arg kritisierten blutleeren pedantischen Akademismus Kants: So wie für Kant die Theorie des Geschmacks nur eine Propädeutik zur Reinheit der Vernunft ist, so kehrt sich die Ästhetik bei Nietzsche im sich ausbildenden Existenzialismus gegen den abgehobenen Elitismus der theoretisierenden und verkopften Vernunft als Reinigung der Existenz durch Ästhetik um. Nicht der Wille zum Wissen, sondern der Wille zur Reinheit treibt diesen Kolonialismus ebenso wie seine ihn scheinbar überwindende existenzialistisch-ästhetische Kritik an.

Francis Bacon oder später Leibniz sind selbstverständlich keine Rassisten, womit der Intersektionalismus schlecht verstanden würde. Vielmehr hat hingegen der Wille zur Reinheit den Grundstein für den Rassismus im Willen zur seriösen Disziplinierung des Wissens gelegt, was sich zur Reinheit der Rassen weiterentwickelt hat, so dass sich selbst Nietzsche als Befürworter von Eugenik am Ende des 19. Jahrhunderts für fortschrittliches Denken der leiblichen Existenz begeistern konnte.¹¹ Die Suche nach den reinen Rassen ist »nur« die schlimmste Form einer narzisstischen Hermeneutik für koloniale Reinheit inmitten einer anfänglichen Differenzierung des Wissens, das nicht mit dem Begehren nach Reinheit vorausgeht. Es stellt daher auch in der Jetztzeit eine fatale Fehlentwicklung des Westens dar, soziale Eliten eines thematisch lesbaren Dispositivs der Exzellenz statt individueller Avantgarden des Wissens zu fördern, womit das Feld der Macht die sich horizontal differenzierenden kritischen Avantgarden der Autonomisierung mit einer vertikalen Differenz zu synchronisieren versucht, weil abweichende Positionen nicht mehr als einheitliche Leser einer reinen Diskursformation behandelt werden können.

11 Peter Weingart, Jürgen Kroll, Kurt Bayertz, *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*, Frankfurt a.M. 1988.

Antiödipus oder der antinomische Wille zur Reinheit

Laut des linguistischen Strukturalismus' Roman Jakobsons ist die individuelle Freiheit auf der Ebene eines Systems der Signifikanten gleich null, da jedem Individuum der Klang einer Sprache und damit Kombination der Signifikanten durch das existierende Sprachsystem vorgegeben ist. Niemand kann im Deutschen ›Tund‹ statt Hund sagen, wenn er/sie kommunizieren will, sehr wohl aber Köter, Wauwau oder Thöle statt Hund. (Spiel auf der Ebene der Zeichen (Wörter), auf der wir freier sind). Das ist einer der Gründe, warum der Signifikant nach Lacan Grundlage jeglichen, dem Individuum vorgelagerten Systems des Sprachphallus ist, bzw. das Unbewusste nach Lacan wie *langage* angesehen werden muss, damit das Unbewusste wie in der Linguistik als jeder individuellen Subjektivität vorausgehendes Gesetz in den Bewegungen der symbolischen Welt gelten kann, die aber im Rahmen dieser Kastration zugleich auch eine Ermöglichung auf der Ebene der sinnvollen Sprache der Zeichen und damit des Symbolischen darstellt. Lacan leitet daraus eine neue Dynamik des Begehrens ab, das nicht wie in der klassischen Psychoanalyse des Ödipus sich durch Unterdrückung auszeichnet: Die Sprache und jede Form der sinnvollen Zeichengebung im Symbolischen wird zum Ersatzphallus für das durch das System der Signifikation immer gleich kastrierte Subjekt, so dass das Gesetz der Signifikantenordnung nicht nur als Negation, sondern zugleich als Bedingung der Produktion zu verstehen ist. Die symbolischen Bewegungen der Sprache und aller semiotischen Zeichensysteme sind dann immer Ausdruck eines gespaltenen Subjekts, das seine Spaltung in der symbolischen Welt durch den Ersatzphallus der diskursiven Sinnsetzung permanent erkennt und damit seine Ohnmacht gerade mit existenzieller Kreativität verdrängt. Freuds Konzentration auf männliche Sexualität im Ödipus kann mit der neuen strukturalen Analyse die inkonsequente Forderung einer monopolisierten Befreiung des männlich verstandenen Subjekts im Ödipus vorgeworfen werden, weil er noch keine Linguistik kannte, deren Gesetz der Aneignung von Sprache doch für jedes Geschlecht gilt, das daher nicht als männliche Kastration, sondern als Trieb zur Produktivität jeden Geschlechts zu verstehen ist.

Aber im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* radikalisiert Foucault Nietzsches Reinheitswillen mit seiner Phase der Genealogie, indem er auch die Psychoanalyse Lacans der Vereinfachung zeiht. Die Psychoanalyse Lacans laufe dennoch auf die gleiche

Annahme des einen immer wiederkehrenden ödipalen Gesetzes für alle Machtformen wie in der klassischen Analyse Freuds hinaus:

»Die von der Repression der Triebe ausgehende Analyse unterscheidet sich von der Analyse, die vom Gesetz des Begehrens ausgeht, gewiß in der Art und Weise, wie die Natur und die Dynamik der Triebe verstanden werden – aber nicht hinsichtlich des Verständnisses der Macht. Beide berufen sich auf eine gemeinsame Repräsentation der Macht, die je nach dem Gebrauch, den man vor ihr macht, [...], zu zwei entgegengesetzten Forderungen führt: entweder zum Versprechen einer ›Befreiung‹ [...] oder [...] zur affirmativen Behauptung [...].«¹

Nirgendwo sonst wie hier in einer Kritik der Repression kommt Foucault dem Problem eines Willens zur Reinheit nahe und erkennt ihn dennoch: Determinismus und Freiheit sind im Ödipus Antinomien der Macht geworden, weil sie von der Reinheit des einen monistischen Gesetzes jeweils ausgehen, die er mit einem Perspektivismus Nietzsches als Schatten des Monotheismus kritisiert, weil es das eine Gesetz an die Stelle des einen Gottes rückt. Mit der Austauschbarkeit der absolut gegenteiligen Pole der Freiheit und Repression wird nicht nur der Determinismus Freuds, sondern auch unbewusst die durch Derrida fortgesetzte nietzscheanische Reform Lacans zur Rechtfertigung des Gesetzes kritisiert, an dem die Produktivität des Begehrens nach Lacan nichts ändert (der Nietzsche nie gelesen hat). Es ist die einfache Umkehrung von negierendem Determinismus zur produktiven Freiheit: An die Stelle der *reinen* Nivellierung durch Determination des Gesetzes tritt das *reine Nivellieren* im Strömen eines Nicht-Gesetzes.

Die Neufassung von Begehren im Zuge des linguistischen Determinismus Lacans hin zur Umkehr einer Freiheitsforderung durch das monotheistische Gesetz zeigt sich in der Tat auch deutlich in Judith Butler Orientierung an Lacan. Die diskursive Zeichenkette ohne jedes Subjekt, die für alle Begehren gilt, eröffnet nach Butler die Wahrnehmung dafür, dass alle gleich vor dem nivellierenden Gesetz des Begehrens sind, so dass erst mit der Erkenntnis des Gesetzes jegliche individuell verschieden realisierte Vielheit der sexuellen Begehrensformen als gleich gerechtfertigt werden kann.

»Wenn man behauptet, daß das Gesetz im gesellschaftlichen Leben universell präsent ist, so heißt dies nicht, daß es in jedem Aspekt des fraglichen gesellschaftlichen Lebens vorhanden ist, sondern im minimalen Sinne bloß, daß das Gesetz existiert und sich irgendetwie in jeder gesellschaftlichen Form auswirkt.«²

Erscheint das Gesetz bei Freud als ödipale Determination männlicher Sexualität, so bei Butler nach Reinigung des ödipalen motivierten Gesetzes vom Phallus genau umgekehrt als gesetzliche Bedingung zu jeglicher Individualität, weil sie wie Lacan von Sprache der Linguistik als das eine Gesetz ausgeht:

1 Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité, La volonté de savoir*, Paris 1976, S. 151. In der deutschen Ausgabe: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt a.M. 1983, S. 84.

2 Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a.M. 1991, S. 119.

»Das Formieren [...] und Signifikation jenes sexuierten Körpers wird nicht in einer Reihe von Handlungen bestehen, die in Befolgung des Gesetzes ausgeführt werden, sondern es sind Handlungen, die *von* dem Gesetz mobilisiert werden [...].«³

Sozial hergestellte Unterschiede werden dann immer noch durch Kastration begründet, weil es, wie Foucault andeutet, das Kastrationsgesetz nur der lange Schatten Gottes im Begehren des einen allen gleich nivellierenden Gesetzes ist, indem an die Stelle des Phallus das linguistische, für jedes Geschlecht gleich geltende Gesetz des Begehrens gerückt wird. In dieser Kehre weg vom dem einen männlichen Gesetz wird wieder die Kastration durch das Gesetz jedoch wieder zu dem einen Gesetz des anonymen Begehrens. Die Psyche der Macht ist das eine Gesetz, das jeder sozialen Legitimation als das eine rein nivellierende Gesetz allen unterschiedlichen Begehren in der Gesellschaft vorausliegen soll. Die durchaus vom Feminismus berechnete Kritik an der monopolisierenden männlichen Sexualität durch den Ödipus bei Freud setzt in der linguistischen Reinigung vom Phallus aber dann eine durch Kritik versteckte Form eines als rein verstandenen Gesetzes des Begehrens fort, so dass das Geschlecht zu einer Frage der Sprache wird. Sprache wird wieder gefeiert als reines Gesetz jeder Kultur. Butler versucht, die Ökonomie des Begehrens vollkommen unabhängig von sozialer Legitimation zu sehen, indem sie dieselbe Drehung um die eigene Achse im Feiern der Sprache vollzieht wie die Linguistik: Sprache als Teil aller Zeichenpraxis wird zum Monopol des Verstehens aller Zeichen des Begehrens.

Allerdings ist Foucault nicht ganz unschuldig für diese Drehung um die eigene Achse im Feiern der Sprache, weil er in seiner Kritik an Lacan durch Nietzsche nicht weit genug geht. Um sich selbst nämlich vom ödipalen Verständnis der Macht im Sinne des Perspektivismus Nietzsches unterscheiden zu können, kommt die Macht seit *Sexualität und Wahrheit 1* nun in nietzscheanisch unbestimmbarer Abgrenzung eines rauschenden Diskurses der Zeichenketten gegen jede bestimmte Richtung eines monotheistischen Gesetzes, so dass er die Reinheit wieder in Form eines jede Position definierenden ebenso ungreifbar wie rein nivellierenden Strömens der Macht restituiert:

»Nicht, weil sie alles umfaßt, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall. Und ›die Macht‹ mit ihrer Beständigkeit, Wiederholung, Trägheit und Selbsterzeugung ist nur der Gesamteffekt all dieser Beweglichkeiten, die Verkettung, die sich auf die Beweglichkeiten stützt [...].«⁴

Strukturen der Macht stützen sich auf Beweglichkeit, um dem Strömen der Diskurse zu entgehen: Aus dieser Angst vor dem ungreifbaren *rein* diskontinuierlichen Diskursereignis im Strömen der Diskurse entsteht der sich dagegenstimmende Wille zur Strukturierung der Macht. Foucaults berechnete Kritik am Ödipus ist selbst von einer Reinheit wie Nietzsche affiziert, weil er jeden Ökonomismus zwar wie Bourdieu verwirft. Aber wie in Foucaults berühmten Nominalismus der Macht aus *Sexualität und Wahrheit 1*,

3 Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a.M. 1997, S. 36.

4 Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt a.M. 1983, S. 94.

dass Macht ja nur ein Name für ganz verschiedene Strategien der Strukturbildung sei,⁵ muss sie dann als jeweilige Konstellation gegen das ungreifbare Strömen erfasst werden, dessen Realität eines ungreifbaren Diskurses die angeblich in den unverfügbaren Tod verliebte moderne Literatur allein erkennt, weil sie die Magie der namentlichen Autorschaft aufgibt. Das ist die romantische Opposition Nietzsches mit Kunst versus Wissen, die Kunst ebenso rein sieht wie das Feiern der Sprache in der Literatur, die im Tod des Autors angeblich auf keine autorhafte Wissensakkumulation zur Verfügung der Welt abzielt. Aber die Repräsentation von Autorität in der Wissenschaft versucht sich in der Kritik am Zentrum der souverän repräsentierenden Königsmacht, weder als unsichtbare anonyme Macht zu geben noch von unten zu kommen.

So haben die Strafrechtsreformen seit dem 18. Jahrhundert zwar in der Tat die von Foucault zu Recht beschriebenen Effekte der geheim verdeckten Ausführung und Zurückdrängung der peinlichen, direkt auf den Körper zielenden Strafen im Diskurs zur Folge, die heutigen Debatten der moralischen Kritik gleichen. Aber diese Ähnlichkeit täuscht wie die Feier der Sprache in Wittgensteins Kritik mit seinem Beispiel der gleich aussehenden Hebel eines Cockpits, dass die gleich erscheinenden Diskurse doch nicht demselben Kontext entsprechen. Die neue Moral des Strafens gilt der Position der allein in England von Kantorowicz empirisch nachgewiesen,⁶ sich von Theologie lösenden Kultur des Wissens durch repräsentative Rechtstheoretiker in der Tradition des Tudorsystems, denen die Moral als neue politische Berechnung ihrer legitimen Macht gegenüber nur dem Souverän erlaubten Ausübung des auf den Körper direkt treffenden Strafens in der Öffentlichkeit gilt: Sie haben nicht die gleiche Souveränität und damit reinen Rechte des öffentlichen Zugriffs auf Körper, beanspruchen aber dennoch die legitime Vertretung dieser Macht durch ein profanes Rechtskollegium in der vom König legitimierten Öffentlichkeit: ›We fight the King to defend the King‹ zitiert Kantorowicz diese vom Tudosystem zugewiesene Rolle des Königs als herausgehobene aber dennoch in ein Kollegium eingelassene Position im Feld des repräsentativen Parlaments.⁷ Die ersten Strafrechtsreformen nehmen also keine moralische Rücksicht auf die Strafgefangenen und ihren Besitz der modernen Seele im Körper von unten, wie Foucault es in *Überwachen und Strafen* fasst, sondern stellen eine neue Berechnung des Strafens dar, die allererst auf die positionale Inkorporation der Legitimation eines Rechts zur Strafe Rücksicht auf die Strafenden nimmt. Von daher die von Foucault selbst beschriebene Doppelung von Recht und Besitz im Strafen, die jedoch nichts mit der moralischen Rücksicht auf einen Besitz der Seele im delinquenten Körper von unten zu tun hat: Von der königlichen Doublette aus gesehen ist der Körper des Gefangenen im Ganzen ein Vollbesitz des Souveräns, der aufgrund der Rücksicht der Strafenden gegenüber dem König dann auch für sie selbst wie ein jeweils zu berechnendes, nur relatives Recht und als Tabu zu behandeln

5 Foucault, *Der Wille zum Wissen.*, ebd., S. 94.: »Zweifelloos muß man Nominalist sein: die Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.« Damit ist die vom Sinn innerhalb eines Diskurses unabhängige Ordnungsstruktur Grund der Machtanalyse.

6 Zum spezifischen Sinn des Königs als König im Parlament des Tudorsystems: Ernst Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München 1990, S. 44ff.

7 Zit n. Kantorowicz, ebd. S. 42.

ist. Die Rücknahme der Strafe hat also nichts mit der Seele des Delinquenten zu tun, sondern mit der geforderten Relativierung im dann tabuierten Zugriff für den Strafenden. Die so Legitimierten werden wichtiger als der ihn legitimierende Repräsentant des Königs im Feld der sich durchaus öffentlich repräsentierenden Macht, so dass das souveräne Subjekt des Königs in der Tat immer weniger entscheidend für die ganz und gar nicht unsichtbare Repräsentation der Macht ist: Das den souveränen Besitz des Königs durch Recht hemmende Feld der Macht wird dann zur eigentlichen legitimen Machtpaxis eines repräsentativ öffentlichen Rechtssystems, das sich im Konsens mit dem König öffentlich zwar zurücknimmt, um aber das Strafen direkter und mit größtmöglicher gegenseitiger öffentlicher Überwachung der Legitimität die Erziehung in der die Öffentlichkeit störenden Individuen vornehmen zu können: Eine Macht weder von oben oder unten noch unsichtbar, aber sehr wohl in ihrer Autorschaft sichtbar repräsentiert und nicht von überall herkommend. Es handelt sich zwar um eine Verbergung im Zugang zur Macht durch Bildung der Rechtsgelehrten, der aber umso mehr der effektiveren Repräsentation dienen soll, so dass es um die Synchronisierung von Unsichtbarkeit mit Sichtbarkeit geht, die dem König in geringerem Maße zukommt: Je unsichtbarer der Zugang zur Macht, umso sichtbarer ist ihre Repräsentation in Opposition zum König.

Dieses Verständnis ist ebenso eine Kritik an der ungeteilten souveränen Handlungsmacht und Subjektivität, hat aber aufgrund ihrer anderen Positionierung im Feld der Macht andere Konsequenzen als bei Foucault, weil es nicht von einem Streit um die Seele und von einer Individualisierung des Gefangenen ausgeht, sondern von der Produktion an Macht durch stellvertretende Idealität der Autorschaft des Königs zweier Welten. Die Reformen sind in ihrer Rücknahme gegenüber dem Körper des Delinquenten vielmehr als ein zunehmendes Begehren nach strafendem Zugriff der Autorschaft auf den Gefangenen jenseits des Souveräns zu verstehen, die den Besitz des Souveräns zu berücksichtigen hat, der allein das Vollrecht eines Besitzes und damit das direkte und ungehemmte Antasten der Körper bis zur Vernichtung seines Eigentums besitzt, so dass die Strafen legitimer durch seine Stellvertretung sind, weil das stellvertretende Strafen hinter Mauern in nüchterner Berechnung des Rechts für den Strafenden auszuführen ist. Laut Foucault selbst setzt die Reform um 1760 an – und zwar nach seinen eigenen Angaben von England aus mitsamt eben des von ihm ebenso angegebenen Zuwachs an Strafen durch diese Reform.⁸ Moral tritt dann aber nicht einfach als neues Diskursergebnis als Scham vor der moralischen Seele des Delinquenten wie nach Nietzsches im 19. Jahrhundert verfassten philosophisch motivierten Genealogie durch Kritik an Kant auf, sondern sie dient vielmehr einer neuen moralischen Berechnung der Erzieher im Strafen gegenüber dem Ideal der zwei Welten des königlichen Souveräns. Erziehung tritt ins Problem des Strafens nicht wegen Rücksicht auf den Delinquenten, sondern aufgrund einer Rücksicht für Legitimation eines Rechts zum Strafen. Die Technik der Synchronisation von Hemmung mit betonter Ausführung als Strategie der Legitimation überwindet in der Tat die zentrale Souveränität, so dass die autoritativen Stellvertreter wichtiger für die Repräsentation in der Öffentlichkeit werden als der öffentlich sie repräsentierende Souverän. Hemmung in der Öffentlichkeit ist daher, wie Foucault es in *Überwachen*

8 Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M. 1977, S. 22. Foucault erwähnt Romilly, Mackintosh und Fowell-Buxton.

und Strafen für normalisierendes Wissen wieder zu vereinfacht beschreibt, nicht als zunehmender Rückzug von öffentlicher Repräsentation durch die Macht des wissenschaftlichen Autors zu sehen, sondern im Gegenteil als verstärktes Vorrücken von Autorschaft. Der verstärkte Rückzug vor dem Sehen wird mit einer Forcierung des Sehens synchronisiert, was Foucault mit dem maskierten Philosophen selbst missversteht: Seine öffentliche Verleugnung der Sichtbarkeit als maskierter Philosoph produziert umso mehr das Ansehen seiner öffentlichen Position als Mann von Welt in seiner Stellung des legitimen Professors am Collège.

Eine gewisse Scham gilt also in der Tat dem Strafen, aber nicht, um dem Delinquenten von unten eine Seele zukommen zu lassen. Damit will Foucault zeigen, dass die Leib-Seele Unterscheidung nicht erst in der Achse des späteren Wissens bei Merleau-Ponty aufgehoben worden ist, sondern dass schon durch die Technik des Überwachens und Strafens dies implizit gemacht wurde, was erst später im Wissen explizit erscheint. Aber diese symbolische Praxis eines in der Technik impliziten Wissens von der Seele im Körper lässt sich mit Bourdieus von Erving Goffmans Beschreibung übernommenen strategischen Berechnungen einer prädiskursiven Praxeologie der handelnden Habitusformen im Feld der Macht besser als implizites, aber nicht offen bewusstes Wissen für Positionierung der Strafenden fassen: *«a sense for one man's place»*, also ein Sinn für die Position in der Praxis, wie jemand sich in seiner gespaltenen Position zwischen oben und unten, zwischen Hemmung und zugleich als Behauptung von Macht zu synchronisieren hat.⁹ Teilung der Macht und Konsens durch Relationalisierung wird wichtiger als die einzige, ungeteilte souveräne Subjektivität.

Die Reinigung durch Moral wird dann auch keineswegs im 19. Jahrhundert als Humanwissenschaft bei Kant weitergeführt. Nach dem politischen Ableben des königlichen Souveräns wird die produktive Reinigung der Humanwissenschaften damit fortgesetzt, dass sie sich nun auch von berechnender Moral im Namen einer reinen Naturerkenntnis der wissenschaftlichen Autorität abzulösen hat. Normalisierung durch wissenschaftliche Tests hat es nicht mit Moral und Scham, sondern mit Reinigung der Profession zu tun, die sich nun auch von der Moral im Namen reiner Naturerkenntnis reinigt, um invasive Techniken in den Körper als von menschlicher Scham gereinigtes öffentliches Eingreifen zu rechtfertigen.

9 Pierre Bourdieu, *espace sociale et pouvoir symbolique*, in: ders., *Choses Dites*, Paris 1987, S. 153.

Reinheit und ästhetische Disziplin

Neben Lacans strukturaler Psychoanalyse und Nietzsche existierte eine andere Kritik der Subjektivität innerhalb des Neukantianismus, die weniger den sprachlichen Signifikanten als den praktisch handelnden Körper anstelle von verbalem Diskurs thematisierte. Sie geht anders als bei Sartre zwar auf Claude Lévi-Strauss' linguistisch motivierten Strukturalismus positiv reagierenden Maurice Merleau-Ponty zurück. Sie sieht sich aber weder als Sprachtheorie noch als Nietzscheanismus, sondern als neukantianische Phänomenologie des Bewusstseins. Vor Foucault war jedenfalls Merleau-Ponty neben Sartre der führende Wissenschaftler im philosophischen Feld Frankreichs. Merleau-Ponty wird nun nicht einfach von Foucault übergangen. Seine Geschichte einer modernen Seele in *Überwachen und Strafen* geht nach wie vor von seinen Achsen des Diskurses aus: Sprache, Arbeit, Wissen, insofern das Wissen von der Seele im Körper bei Merleau-Ponty nur ein durch Wissen verspätete Einsicht ist, die schon durch Strafen und Überwachen zu einer modernen Technik der Einkörperung der Seele in den Körper vor allem Wissen der Neuzeit führte – allem voran soll es im Gefängnis als Panoptikum sich zeigen, wo die Beobachteten durch Architektur dazu gezwungen sind, schon das Beobachtetwerden an sich vorwegnehmen müssen, also eine reflexive Art des Selbstbeobachtung als Seele zu inkorporieren. Aber diese Art der Kritik an Merleau-Ponty durch Ausweis einer Seele im Leib mit einer langen vor dem Wissen entstandenen Produktion dieser Vorstellung durch Beobachtungstechniken radikalisiert nur die ästhetische Abstraktion des neukantianischen Existenzialismus unter dem Siegel Nietzsches.

Merleau-Ponty führt schon früh das Beispiel des Fußballspielers an, der ohne nachzudenken, die Grenzen des Raums erkennt, weil sein geübter Habitus, d.h. der erlernte dauerhafte angeeignete Besitz eines Wissens im Körper seine geschickten Strategien ohne bewusste sprachliche Reflexion im Raum führt, so dass von einer Seele-Leibtrennung nicht die Rede sein kann. In der genuin französischen Beschreibung von Merleau-Ponty haben Spielerkörper und Feldraum denselben ineinander verklammerten Körper gemäß eines unsprachlichen Chiasmus im Spiel des Handelns.¹ Der Spieler hat einen im Leibraum disponierten praktischen Sinn seines erworbenen Habitus für verschiedene

1 Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris 1942, S. 160: »Le terrain du football ne lui est pas donné, mais présent comme le terme immanent des intentions pratiques: Le joueur fait

Positionen im geographisch bespielbaren Feldraum, so dass diese praktische Verklammerung der im Leib angeeigneten Karte mit dem territorialen Feldraum ebenso praktisch wie sprachlich intransparent ist und als Seele erscheint, aber eine chiasmatische Verklammerung von handelndem Subjekt und Objekt ist. Daher nennt er es auch nicht wie Martin Heidegger ein In-der-Welt-Sein, das noch zu sehr vom reflexiven Denken eines Unterschieds von Innen und Außen geprägt erscheinen mag, sondern ein genuin praktisches *être-au-monde*, ein im Handeln prozessual ausgerichtetes *Zur-Welt-Sein*, das seine Position im Feldraum mit seinen Bewegungen des Leibs prädiskursiv und ohne nachzudenken im Handeln erst ausführt: mit der dritten ästhetischen Kritik Kants gesprochen eine *Zweckmäßigkeit ohne Zweck*, das nicht mit dem Feiern der bewussten Sprache identifiziert werden kann. Merleau-Ponty zitiert eindeutig die ästhetisch und anthropologisch gewendete *Kritik der Urteilskraft* Kants als neuen ästhetischen Referenzpunkt seiner Reformation der theoretisierenden Phänomenologie Husserls.² Merleau-Ponty versucht die Phänomenologie Husserls nämlich anders als Heidegger zu kritisieren, da er es damit nicht wie letzterer als Kritik an Kant, sondern aus Kants Ästhetik selbst und auch von Friedrich Schillers Kantianismus wesentlich praktischere fortsetzende Spieltheorie in der *Ästhetischen Erziehung des Menschen*³ als konsequentere Opposition des Handelns für eine existentialistische Opposition zum abgehobenen Theoretisieren Kants versteht. An die Stelle des cartesianischen ›Ich denke, also bin ich‹, tritt im existenziell leiblichen Sein-zur-Welt: ›Ich handele, also bin ich‹, noch bevor es diskursiv und theoretisch reflexiv wie im aktiv handelnden Spielen repräsentiert ist, das dann in reflexiv diskursiver Nachbetrachtung des Handelns aber auch durch verkopfte Reflexion und Diskurs verkannt wird. Dagegen will Foucault zeigen, dass die Kritik an der Leib-Seele Unterscheidung sich als Höhe der Zeit historisch verkennt, weil es sich schon vorher in der Geschichte aber nicht als Diskurs des Wissens etabliert hat. Seine Geschichte der Gegenwart ist wie bei Nietzsche eine Kritik am Glauben der Aufklärung durch Wissen, das seine Verstrickung in Machtproduktion damit nicht mehr sieht.

Aber trotz oder gerade wegen dieser existenziellen Orientierung reformiert es eine ästhetische Sicht als Reinheit wie Nietzsche: Ist die Zweckmäßigkeit ohne einen aktuellen Zweck für Kant noch der sprachlich reflektierte Akt eines zweckmäßigen Spielens mit verschiedenen Möglichkeiten im Spiel der diskursiven Kontemplation, ohne zu einem konkreten Ende zu gelangen, so dass er es auch ein Urteil ohne Begriff nennt, dann besteht aber das praktische Sein-zur-Welt eben nicht wie in einer *ästhetischen* Erfahrung im unendlichen Spielen der Abstraktion von jedem möglichen Zweck, der nie einen Zweckbegriff findet. Zweckmäßige Handlungen sind für Merleau-Ponty in dem Beispiel des Fußballspielers prädiskursiv *irreflexive* (aber nicht irrationale) handelnde *Ausführungen als Auswahl aus der Zweckmäßigkeit des Habitus* zu einem der *Situation gemäß erfundenen*

corps avec lui.« Chiasmus ist nach dem griechischen Buchstaben Chi benannt: χ = gegenseitige Überkreuzung.

- 2 Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, hg.v. C.F. Graumann u. J. Linschoten, Berlin 1966, S. 14.
- 3 Zum Spiel von Begriff und Anschauung in der ästhetischen Anschauung bei Kant: siehe § 9 der *Kritik der Urteilskraft*. In Schillers *Ästhetischer Erziehung des Menschen* dazu vor allem der 15. Brief mit dem berühmten auch für moderne Ästhetik dann wichtigen Satz, dass der Mensch nur da ganz Mensch sei, wo er spielt.

Zweck. Es geht also nie um das gleiche Spiel wie in der kontemplativen Abstraktion von jeglichem Zweck, wenn eine Abstraktion von anderen möglichen Zwecken mittels einer *ausgeführten Wahl* zur Zweckausführung im praktischen Sein-zur-Welt vorliegt. Der Versuch Husserls, in der Phänomenologie von einem sich selbst Zwecke setzenden selbstbewusst sich vergegenwärtigenden Subjekt in der Zeit auszugehen, kann Merleau-Ponty daher als theorie- und diskurslastige Verkennung leiblicher Existenz zwar kritisieren, bleibt aber mit Berufung auf Kants Ästhetik deswegen ambivalent, weil er prädiskursive Irreflexivität einer existenziellen Wahl zur zweckmäßigen *Ausführung* eines Zwecks mit *kontemplativer ästhetischen Abstraktion* von jeglichem Zweck als Ästhetik gleichsetzt. Merleau-Ponty teilt mit Foucaults romantisierenden Nietzscheanismus unbewusst die französische Tradition der durch unpedantische Ästhetik definierten *philosophes* literarischer Salons (wie etwa der von Foucault stets geschätzte Diderot) im 18. Jahrhundert als existenzialistische Opposition des Alltags gegen akademisch sich elitär absetzenden Rationalismus in den Akademien, die dann in der Kritik des Gesetzes durch Ästhetik wieder zum Gesetz wird. Nietzsches Kritik am Willen zum Wissen erscheint lediglich stärker befreit von akademischer Philosophie als die Philosophie Kants, so dass Foucault mit Nietzsches Kantkritik beansprucht, Merleau-Pontys Existenzialismus von einem Rest akademisch theoretisierenden Wissens im Namen einer Ästhetik der reinen Existenz weiterzutreiben, weil er das reine Diskursereignis so ernst wie ästhetische Kunst nimmt.

Diese ästhetisch-existenzielle Haltung stellt ein Problem der Beobachtung dar, welche jede Feldforschung bestimmt und von jedem beobachtenden Historiker leicht übersehen werden kann: Merleau-Ponty beachtet zwar die praktische und leibliche Aneignung des Fußballspielers, unterzieht aber deswegen Beobachter:in und Beobachtete der gleichen ästhetischen Betrachtung nach dem einen gleichsam monotheistischen Gesetz;⁴ aber auf dem Spielfeld gilt dagegen die philosophische Beobachter:in ebenso wenig als legitime Praxis wie umgekehrt die Fußballspieler:in im wissenschaftlichen Kontext der philosophischen Beobachter:innen, weil hier verschiedene Regeln und Logiken, sprich Zweckmäßigkeiten der ›Spielfelder‹ vorliegen. Teilen sie aber unter einer ästhetisch kontemplativen Abstraktion für spielerische Zweckmäßigkeit ohne Zweck die Abstraktion einer ästhetisch motivierten Disziplin für beide Praktiken, so wird dieser soziale machtdurchgezogene Unterschied von Beobachter:in und Beobachteten zwar vom theoretisierendem Logozentrismus einer körperlosen Seele existenzialistisch befreit, nicht aber von der Abstraktion der durch unterschiedliche Spielfelder den Körpern schon vorgegebene soziale Differenz an Feldern, so dass der von Sprache gelöste Körper das Sprachspiel aller Sprachspiele ersetzt. Merleau-Pontys Ästhetik ist ebenso eine Abstraktion vom sozialen Kontext wie das vom ihm kritisierte Feiern der Sprache, weil sein existenziell auf den Körper konzentrierter Blick der Beobachtung sich in Konkurrenz intern zur körpervergessenen philosophischen Schule seines Feldes zwar sieht, nicht

4 Die gegenderte Form von Autor:in z.B. wird nicht vollkommen durchgehalten, weil es keine Richter:in oder Ärztin anfangs des 19. Jahrhundert gibt, wohl aber schon literarische Autorinnen spätestens seit Sappho in der westlichen Antike, aber vor allem in der Neuzeit vermehrt seit den literarischen Salons des 17. Jahrhunderts. Es wäre dann aber sogar eine Verfälschung, von Richterinnen oder Ärztinnen etc. im beginnenden 19. Jahrhundert zu reden. Geht es aber um methodische Reflexion, wird die gegenderte Form möglichst beibehalten.

aber sein Feld als sozialer Unterschied zum beobachteten Feld. Auch er erkennt, dass er mit der existenzialistischen Kritik der Philosophie als an Sprache verfallenen Theorie, die Monopolisierung des lesenden Beobachters durch das eine Gesetz fortsetzt. So wenig wie es laut Wittgenstein das Sprachspiel aller Sprachspiele gibt, so wenig kann es den Horizont für alle Horizonte in einer ästhetischen Wahrnehmung eines leiblich Handelnden *être-au-monde* geben. Ohne unterschiedliche Positionierung des Gebrauchs durch Lebensformen auf den Spielfeldern gerät auch der gegen theoretisierende Abstraktion gerichtete ästhetische Begriff eines praktischen Existenzialismus im Körper selbst wieder zur abstrakten Nivellierung.

Robert Musil hat in seinem *Mann ohne Eigenschaften* die doppelte Verkennung des beobachtenden Standpunktes zur Kritik an der Reinheit gemacht: Selbst die reine Eigenschaftslosigkeit in der Beobachtung der Eigenschaften anderer beobachteten Autoren oder Autorinnen in ihren Berufen als Eigenschaften verschiedener Lebensformen ist keineswegs vollkommen freie Eigenschaftslosigkeit des Beobachters, sondern immer noch gegenüber den Beobachteten eben die Eigenschaft der Eigenschaftslosigkeit. Sie ist selbst in der Negation jeglichen Vorurteils immer noch dann das Vorurteil der Reinheit, das Musil auch an dem Begriff der literarischen Autorschaft als Problem des Schreibens und Beobachtens sieht. Daher lehnt Bourdieu die Theorie des teilnehmenden Beobachters aus der Ethnologie zwar nicht ab, kritisiert sie aber als verkürzt: Es geht um eine Objektivation der teilnehmenden Beobachtung, welchem bei allem Versuch, die Beobachteten nicht einfach als Objekt zu sehen, den Unterschied des Feldes der Beobachter:in als hermeneutisches Vorbild nicht vergessen, sondern als unterschiedene Position im Verhältnis zur beobachteten Position auch an sich selbst zu objektivieren hat.⁵ Es scheint, dass dem ehemaligen Philosophieassistenten Musil im Positionswechsel zum Feld der Literaten besser als dem im Philosophiefeld verbleibenden, literarisierenden Foucault das Problem des Beobachtens bewusst wurde.

5 Pierre Bourdieu, Die Praxis der reflexiven Anthropologie. Einleitung zum Seminar an der École des hautes études en sciences sociales, Paris, Oktober 1987, in: ders. u. Loïc J.D. Wacquant, *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1996, S. 267.

Wider die konservative Revolution: Hermeneutik plus Strukturalismus

Es scheint mir vollkommen unsinnig zu sein, Foucault oder Derrida als Vordenker von konservativen Revolutionen zu sehen, dessen sie Jürgen Habermas zu Beginn der 1980er Jahre in seiner Adornopreisrede als nietzscheanische Jungkonservative bezichtigte.¹ Habermas hat dabei die deutsche Komödie einer Wacht am Nein des Vaters aufgeführt, indem er die in der französischen Philosophie gefeierte deutsche Moralphilosophie mit Nietzsche attackiert sieht, weil es ihm keineswegs um eine kritische Theorie, sondern um das väterliche Vorbild eines unberührbaren Totems deutscher Philosophie ging. Unter dem Deckmantel einer Kritik Nietzsches als philosophischer Vorreiter des deutschen Nationalsozialismus ging es ihm eher darum, die postmoderne Neubegründung gerade deutscher Philosophen wie Kant, Hegel, Husserls und Heidegger im Namen eines weniger moralinsauren Denkens aus Frankreich zu verhindern. Er verschonte zur selben Zeit den Kantianer Lyotard von seinem Vorwurf des Nietzscheanismus, während es doch Lyotard war, der den Glauben an ein utopisches Ziel durch den Begriff der Postmoderne als veraltete Geschichtserzählung verabschiedete. Lyotard ist neben Bourdieu derjenige, der Wittgenstein sehr ernst nahm, weil es für ihn wie für Wittgenstein kein letztbegründendes Sprachspiel aller Sprachspiele geben kann, dessen Habermas sich aber verdächtig macht, wenn er seine Norm eines herrschaftsfreien Diskurses sogar als anthropologische Grundbedingung menschlicher Kommunikation glaubt verteidigen zu müssen.

Darin liegt auch Bourdieus kritische Erweiterung von Weber, die mit Douglas Erkenntnis konform geht. So ist die Kritik der *Frankfurter Schule* namentlich von Adorno im Positivismusstreit der 1960er Jahre an Webers Begriff reiner Wertsphären wie der Wissenschaft ebenso politisch berechtigt, wie als wissenschaftliche Reflexion zu wenig durchdacht. Vollkommen berechtigt ist Adornos Kritik an Weber, dass eine Abstraktion von Interessen im Namen von Weber eingeklagten reinen Wertsphären der Wissenschaft mit dem Pochen auf Reinheit des eigenen Feldes von fremden Interessen stillschweigend Interessen legitimieren kann. Foucault kritisiert daher zwar, dass die *Frankfurter Schule*

1 Jürgen Habermas, *Die Moderne – Ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze*, Leipzig 1990, S. 52.

Webers Bezug zur Vernunft falsch verstanden habe, so dass man Adornos Ruf der Polizei nach Besetzung seines Instituts als mangelnde Reflexion kritisieren könne, wie Foucault in seinen Vorlesungen behauptet.² Da verteidige Adorno doch gerade repressiv, was er als repressive Form an den Wissenschaften kritisiert: die Reinheit einer Wertsphäre. Bourdieu dagegen verweist darauf, dass man den Begriff Autonomie in der Tat niemals als rein, sondern als ein gedoppeltes Verhältnis im Sinne eines Kräftefeldes von Interessen verstehen muss. Foucaults Wissen-Macht-Spirale ist eigentlich eine Abstraktion von einer zweifach gepolten Wissen-Legitimationsspirale, die nicht nur die Differenz von Wissen und Macht im Feld, sondern damit auch der differenten Positionen der Felder untereinander zu berücksichtigen hat. Sowohl die einfache Macht-Wissen-Spirale als auch der Begriff der einfachen Reinheit sind beide Simplifizierungen.

Mit dem Willen zum Wissen als Wille zur Macht kritisiert und verkennt Nietzsche zugleich Macht, weil er Ästhetik auf der Seite des von aller Machtberechnung befreiten Handelns sieht, um jedoch wieder seine eigene angeblich unberechenbare Reinheit der Ästhetik gegen leibliche Träger von Wissen durch Juden und Frauen als von Ressentiment befreites neues gereinigtes Ressentiment austragen zu können. Die Diskriminierung der mit Wissensarbeit aufstrebenden Juden und Frauen als ›fleißige Pedanten‹ der Macht wird dann zur erneuten Reinheitsforderung eines ästhetischen Verhaltens, indem Nietzsche eine Demonstration von Wissen als ebenso intelligenter Machterwerb beneidet, wie er es damit als unästhetisch pedantische schulische Repräsentation diskriminiert, um scheinbar frei von dem von ihm kritisierten Neid des kleinbürgerlichen Ressentiments ein Mann von Welt zu sein. Kreativität ist kein Apell der Kunst, sondern der lange Schatten der Schule im Feld der Macht als Perspektive auf das angeblich der Schule fremde Feld der Kunst. Nietzsches Kritik an der Opferhaltung als Grundlage von Ressentiments ist deswegen nicht gänzlich obsolet, aber nicht, weil es um eine Kritik des Willens zum Wissensdiskurs geht. Eine Geschichte der Gegenwart muss angesichts neuer Bewegungen anders als mit Nietzsche geschrieben werden: Bei allem Unterschied in den nationalen Populismen zeigen diese doch alle einen politischen Konsens der Antidemokratie, indem sie Gewaltenteilung im Namen einer Reinigung elektoraler Demokratie aufheben wollen, weil Demokratie für sie mit zu vielen verunreinigenden Differenzen überschwemmt ist. Die durch dezentralisierende gegenüber Schrift verschnellerte Distribution durch technische Medien in der so genannten Postmoderne, wonach die Leser sich von namentlicher Autorschaft befreit sehen, kann also auch gegen Postmoderne als Wiedergewinnung des reinen Zentrums gewendet werden, das in einer konservativen Revolution angeblich politisch demokratischer und ökonomiekritischer als jedes Feld der kulturellen Produktion verfährt, aber in Wirklichkeit sich damit extrem gegen jede Teilung der Gewalten der sich differenzierenden Autor:innen des Wissens als ebenso klares wie reines Zentrum feiert. Das ist die Produktivität der theoretisch langweiligen, aber politisch anziehenden Repressionstheorie, die Macht immer als ökonomische Unterdrückung versteht und damit auch jede durch Gewaltenteilung legitimierte zeitraubende Differenzierung des Körperwissens in Autorschaften ablehnt und das schnellere und massenhaftere Lesen als scheinbar höhere Demokratie in der Postmoderne sieht.

2 Michel Foucault, *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesungen am Collège de France 1978–1979*, hg.v. Michel Sennelart, S. 153f. (Fünfte Vorlesung von 7. Februar 1979).

Ressentiments sind also keineswegs mehr nur von moralischer oder ökonomischer Natur geprägt.

Bourdieu hat 1968 noch keineswegs Merleau-Ponty als Referenz seines Habitusbegriffs angegeben, sondern vielmehr einen anderen Neukantianer, nämlich Erwin Panofsky. Aber auffällig ist, dass er dabei wie Panofsky den durch Schrift in scholastischen Schreibstuben habitualisierten Lebensstil als Grund zur Erfindung der Grundgrammatik eines Kreuzgratgewölbes in der beginnenden gotischen Bauweise fasst, weil er wohl nicht nur auf Panofsky, sondern auch auf Derridas ein Jahr zuvor veröffentlichte Schriftthematik reagiert. Bourdieu hat diese Analyse des Zusammenhangs von Schrift und Habitus nicht mehr weiterverfolgt, zumal er im *Homo academicus* beklagt, dass Derrida den Weg in die Soziologie verpasst habe.³ Aber auf der anderen Seite bezieht sich Douglas wie Bourdieu auf Basil Bernsteins Untersuchung der Sprachstile, um Schrift in der Frage eines Aufstiegs des Kolonialismus anders als Weber mit Weber zu thematisieren. Douglas sieht als Ethnologin jedoch in der Sprache wie Bourdieu allenfalls ein Beispiel für Bildung von Regeln zu Lebensstilen, weil sie nicht vom Feiern der Sprache ausgeht. Aber sie verfügt noch nicht über den Habitusbegriff Bourdieus, weil dieser zu ihrer Zeit des Schreibens noch nicht oder wenig international anerkannt war. Mangelt es bei Bourdieu in seiner Soziologie trotz seines Hinweises manchmal an historischer, so bei der historisch arbeitenden Ethnologin manchmal an sozialer Analytik. Sie hat mit Schrift einen Schlüssel des Verstehens von Reinheit in der Hand, der gerade über Weber hinausgeht, was sie jedoch selbst noch nicht gesehen hat, wenn sie wie Weber die protestantische Reformation als Aufstieg kolonialer Macht Europas aber gegen Weber als Problem der Ritualisierung sieht. Offensichtlich haben die Disziplinengrenzen zwischen Soziologie, Ethnologie, Psychoanalyse und Philosophie dazu beigetragen, was nicht minder eine Frage des Begehrens nach seriöser Reinheit der Disziplinen ist. Eine historische und soziale Analytik der legitimierend legitimierten Macht schließt nicht historische Hermeneutik von einer struktursoziologischen Analyse aus: Die Orientierung dieser hier vorliegenden Arbeit geht vor allem von empirisch orientierten, sozial wie historisch arbeitenden Kulturwissenschaften aus, wie etwa der von Bourdieu, Douglas, Kantorowicz und nicht vom enthistorisierenden Sprach- und Systemdeterminismus Lacans, ohne den hermeneutischen Wert der Psychoanalyse für die Reflexion von interpretierenden Kulturwissenschaften zu übergehen.

3 Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Frankfurt a.M. 1988, S. 26.

I. Zur Kritik der ästhetischen Romantik Foucaults

Das Begehren des Diskurses

Dass Michel Foucault den in den ›Studentenunruhen‹ der 1960er Jahren ansetzenden und den 1970er Jahre beherrschenden intellektuellen Diskurs des Freudomarxismus kritisch anvisiert, wird gegen Ende von *Sexualität und Wahrheit 1* (1976) an dem Schlagwort der »désublimation sur-répressive« kenntlich.¹ Selbstredend dürfte Foucault bekannt sein, dass ein Kapitel des 1964 zuerst erschienenen Buches *Der eindimensionale Mensch* von Herbert Marcuse mit diesem Begriff (im Deutschen: »repressive Enstüblung«) überschrieben ist. Aber Foucault gibt nicht Marcuse als Urheber an, da er vielmehr diesen Begriff in seiner Funktion als allgemeinen Kontext für eine Anreizung der Diskurse zum Sex der 1970er Jahre zitiert: »une désublimation sur-répressive, comme on dit«.² In dieser Phase kritisiert er genau das, was Butler mit dem Gesetz von Lacan in Bezug zu Sozialwissenschaft bis hinauf zur *Psyche der Macht* meint: Dass alle sozialen Unterschiede angeblich nur Sublimierungen der einen immer gleichen Ökonomie des Begehrens durch eine hegemoniale soziale Ökonomie sind.

Auch Marcuse sieht die angebliche Entfesselung des Sexes so wenig wie Foucault als eine soziale Befreiung an. Marcuse war in der Tat zu diesem Zeitpunkt eine Art intellektueller Star der Diskurse, der in Pop-Magazinen für Musik und Comics ausführlich mit Interviews zur Sprache kam.³ Vielmehr liest er in der Repräsentation von Sexualität das Symptom einer verbesserten Repression im Spätkapitalismus ab. Zwar ist für Foucault der Diskurs zur sexuellen Befreiung ebenso mit Macht und Kontrolle durchzogen. Aber im Unterschied zu Marcuse kann diese soziale Macht nicht als repressiv und negierend gegenüber dem Begehren verstanden werden. Das klingt nach Jacques Lacan, der anders als Freud davon ausgeht, dass die ödipale Struktur nicht negierend, sondern triebproduktiv ist wie später nach Butlers Lacanianismus. Gleichwohl kritisiert Foucault in seiner Phase der Genealogie der Macht mit seinem ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* 1976 eindeutig Lacan, der genauso negativ vorgehe, weil er das Begehren zum Gesetz

1 Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris 1976, S. 151. In der deutschen Ausgabe: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt a.M. 1983, S. 113 mit repressiver Enstüblung übersetzt.

2 Ebd.

3 So z.B. in der Zeitschrift *Rock & Folk*. Siehe dazu: Thierry Groensteen, *Un objet culturel non identifié*, Paris 2006, S. 93f.

der Gesellschaft mache. Oder um es mit dem von Foucault so geschätzten Nietzsche zu sagen, dass die Vorstellung von dem einen Gesetz nur der lange Schatten des Monotheismus in der Theorie ist: Kein Gesetz neben mir.

Mit dem ständigen Verdacht der Repression wie Kastration macht sich laut Foucault eine Vorstellung von Macht annehmbar, welche die eigene nicht-repressive Produktivität an Macht mittels popkultureller Verbreitung des Diskurses zum Sex in Diskursgesellschaften übersehen lässt. Der Diskurs der Sexualität ist »nur« ein Beispiel in der Popkultur dafür, wie der Diskurs über das Begehren nach dem Gesetz zum fortgesetzten Instrument für das Begehren nach dem langen Schatten Gottes ist – dem monotheistischen Begehren nach dem einen Gesetz.⁴ Der Diskurs selbst wird zum Begehren:

»Das Wesentliche aber ist die Vermehrung der Diskurse über den Sex, die im Wirkungsbereich der Macht selbst stattfindet: instrumenteller Anreiz über den Sex zu sprechen, und zwar immer mehr darüber zu sprechen; von ihm sprechen zu hören und ihn zum Sprechen zu bringen in ausführlicher Erörterung und endloser Detailanhäufung.«⁵

Je mehr das Begehren nach dem von Repression zu befreienden Sex in machtkritischen Diskursen gefordert wird, desto mehr wird das vielmehr unstillbare Begehren nach legitimer Anerkennung dieses kritischen Diskurses als zunehmende Machtproduktion verschleiert.

Es ist nicht schwer, hier die von Roman Jakobson zunächst inspirierte Funktion eines phatischen Diskurses zu hören, also eines Diskurses, der nicht nur dazu da ist, etwas zu sagen, sondern, dass etwas gesagt wird, um dem Begehren nach sozialem Kontakt schnellstens nachzugeben: Vom Sex reden und von ihm reden zu hören und auch weiterzutragen, aber dennoch mit einem Unterschied zu Jakobson. Es geht um den bestimmten Inhalt des Wissens, der erst das Begehren nach Diskurs zu einem Begehren nach legitimer Subjektivität werden lässt. Das Erreichen dieses Begehrens fordert eine inhaltliche Bestimmung durch Legitimität, für das laut der Einleitung der lediglich deutschen Ausgabe von *Sexualität Wahrheit 1* der Sex nur ein Beispiel ist – und zwar für das, was der nietzscheanische Untertitel des ersten Bandes im Französischen, aber als Ober- und Titel in der deutschen Übersetzung noch deutlicher ausspricht: für das Begehren nach dem Gesetz im Willen zum Wissen.

Andernfalls besteht die Gefahr, dass der Diskurs zur banalen Kommunikation um der Kommunikation willen das wird, was das Frage-Antwort-Spiel nach schönem Wetter laut den linguistischen Analysen Roland Barthes als singende *parole* einer unbestimmten Diskursgesellschaft in Anspielung auf Jakobsons phatische Funktion der Sprache

4 Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a.M. 1991. S. 11.: »Denn der Diskurs – die Psychoanalyse hat es uns gezeigt – ist nicht einfach das, was das Begehren offenbart (oder verbirgt); er ist auch Gegenstand des Begehrens [...].« Deutlich verweist dieses linguistische Begehren damit hier auch auf Lacan.

5 Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen, Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt a.M. 1983, S. 24, Ebenso, S. 29, 36, 38, 39 »polymorpher Anreiz zum Diskurs«. Ebenso S. 40, 50. Zum gegenseitigen Anreiz von Lust und Macht in den Diskursen: S. 52. S. 59: »Anreizungs-Maschinerie« bei Charcot. Gegenseitiger Anreiz von Diskursen und Lust: S. 75, In Bezug auf Dispositive: S. 105.)

darstellt. Für Barthes steht diese Frage einer Diskursgesellschaft nach dem Wetter im Gegensatz zum Bauer, der in seinen Handlungen durchaus vom legitimen Wissen um das Wetter abhängig ist, so dass für dessen Praxis allein dieselbe Frage nicht vom allmorgendlichen diskursiven Singsang der Kontaktaufnahme durch Diskurs, sondern von einem die praktische Performativität bestimmenden Inhalt des Wissens abhängig ist. Dann aber geht es gerade nicht um den Mythos der scheinbar frei gewählten Diskursanreizung, sondern tatsächlich um das Wissen über die vom Wetter abhängige Konsequenz seiner Handlung.⁶ Der Diskurs bedarf dann nicht des Mythos vom frei gewählten Sprechen des morgendlichen Singsangs, dem es nicht um Inhalt, sondern nur um die Form des Redens um des Redens willen geht, das frei zu sein glaubt, aber in Wirklichkeit ein Gesetz reproduziert. Nach Barthes ist das Begehren des Diskurses also streng genommen der Mythos von einem Begehren nach einem einzigen Gesetz in Sprache und Kontext, so dass im Mythos Kontext und Sprache identifiziert wird, während beim Bauer offen die Differenz vom Gesetz der *parole* und Handlung des Kontextes erscheint: *Le mythe est une parole* ist die daher die Definition des Mythos von Barthes lange vor Foucaults Theorie des Diskurses, weil die *parole* wie die Linguistik ja zeigt, dass sie nur die Reproduktion eines Systems der *langue* ist. Barthes projiziert die linguistische Unterscheidung wie die Linguisten mit ihrer Semiotik auf alle anderen Handlungen mit Zeichen.

Das Begehren nach freiem Diskurs ist immer durch systematisierenden Kontext geprägt, der nach dem Nietzscheaner Foucault im Falle des Freudomarxismus aber nicht nur der Lust am Diskurs überhaupt entspringt, sondern der Legitimität des Wissens, welche auch die Psychoanalyse als Wissenschaft vom Begehren für ihre Rechtfertigung benutzt. Es handelt sich daher nicht um eine beliebige Anerkennung einer *parole* wie bei Barthes, sondern um das als legitim anerkannte Wissen zum Reden. Wenn das Begehren des Diskurses vom Gesetz Freuds oder der Ökonomie Marxens bestimmt sein soll, so ist der Mythos nicht nur eine *parole*, sondern der lange Schatten des Monotheismus im Willen zum Wissen, der sich auch in der popkulturellen Liebe zum Freudomarxismus zeigt.

Auch für Marcuse ist die diskursive Verallgemeinerung der Sexualität zwar eine Stütze der modernen Macht schlechthin, in der Sex Anreiz zur produktiven Diskursivierung gesehen wird, aber er glaubt, dass die wissenschaftliche Legitimität nichts mit der Anreizung der Diskurse, sondern mit einem unterdrückten Wissen zu tun habe. Laut Marcuse stellt nämlich der individualistische Künstler mit seinen Themen der subversiven *outsiders* wie »Prostituierte, Ehebrecherin, Verbrecher, Geächteter, rebellischer Dichter, Schelm etc.«⁷ eine zwar gegenüber normalem Lebensunterhalt häretisches Wissen dar. Aber in seiner Diagnose des fortgeschrittenen Spätkapitalismus sind all diese subversiven Elemente schon keine Entsublimierung mehr, wie sie die Analyse beschreibt, sondern unterstützen den so genannten »Spätkapitalismus«:

»Künstlerische Entfremdung ist Sublimierung. Sie bringt die Bilder von Zuständen hervor, die mit dem bestehenden Realitätsprinzip unvereinbar sind, die aber als Bilder der

6 Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, Berlin 2012, S. 310.

7 Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied u. Berlin 1967, S. 78.

Kultur erträglich, ja erhebend und nützlich werden. Jetzt wird diese Bilderwelt außer Kraft gesetzt. Ihre Einverleibung in die Küche, das Büro und den Laden, ihre kommerzielle Freigabe an Geschäft und Vergnügen ist in gewissem Sinne eine Entsublimierung – vermittelter Genuß wird durch unmittelbaren ersetzt.«⁸

Diese Kritik des ›Spätkapitalismus‹ von 1964 klingt eigentlich schon als Vorwegnahme der Kritik des Neoliberalismus in den 1990er Jahre der Soziologie, den Foucault wörtlich schon am Ende der 1970er Jahre in seinen Vorlesungen am *Collège de France* anspricht und erneut in einer Geschichte der Sexualität seit der Antike mit seinem zweiten Band dieser Geschichte 1984 thematisiert. Allerdings geht es bei genauem Lesen von Marcuse nicht um eine soziale Nivellierung der Entsublimierung, sondern um die *Représentation* einer privilegierten Entsublimierung als allgemeines Vorbild im modernen Roman oder Bildmedien, nach denen eine Entsublimierung gar nicht mehr nötig zu sein scheint, um in modernen Medien die neueste Mode eines *radical chic* der Freiheit demonstrieren zu können. Dann ist es auch nicht schwer, dies als Vorspiel zur etwas kurz danach späteren Erscheinung der Radikalisierung von Repression in Guy Debords *Gesellschaft des Spektakels* von 1967 der Kunstbewegung einer *Sozialistischen Internationale* zu lesen, in welcher der Kapitalismus grundlegend für alle zur bloßen Repräsentation der Erfüllung geraten ist und im französischen Generalstreik 1968 ein gewisse Rolle spielte: Die moderne Welt ermöglicht laut Debord nicht die Befriedigung durch reale Erfahrung, sondern ersetzt sie durch die Distribution der Bilder von dieser Erfahrung, also durch reine Repräsentationen von unmittelbar entsublimierter Befriedigung.⁹ Der moderne Spätkapitalismus besteht nur noch aus phatischen Diskursen, die aber in der Mediengesellschaft zum reinem Bild des Begehrens um des Bildes willens geworden sind.

Der Nietzscheaner Foucault kritisiert jedoch anders als Marcuse, dass die Verbindung von Psychoanalyse und Marxismus in der *Frankfurter Schule* als reine und unschuldige Opposition des Wissens gegen Macht gesehen wird und daher nicht selbst sich als Begehren nach Macht reflektiert. Dann geht es aber nicht eigentlich um das Begehren des Diskurses, sondern um das Begehren nach der Legitimität des Diskurses als langer Schatten Gottes. Foucault kritisiert zwar grundlegend die Psychoanalyse, die mit durch Wissen legitimierte Theorie der Kastration die beliebte Vorstellung von Repression der Gesellschaft als Gesetz der Macht aussagt, um ihr Begehren nach Macht durch das Bedienen dieses beliebten Glaubens selbst nicht zu reflektieren, so dass er den Freudomarxismus der Studierenden als Begehren nach dem einen Gesetz kritisiert, das sich nicht reflektiert. Aber er unterscheidet nicht Legitimität im Diskurs als Anreizung zum Diskurs wie anders in der englischen Sprachpragmatik des Sprechaktes seit Wittgenstein, die zwischen Sprachlogik und Kontext der praktischen Anwendung unterscheidet. Auffällig ist nämlich in der Tat, dass sich Debords wie Marcuses Analyse der Herrschaft auf den repressiven Verdinglichungsbegriff von Georg Lukács' marxistischer Interpretation beziehen, in welcher sich der produktive Wille zum Wissen in einem wissenschaftliche Legitimation beanspruchenden Marxismus und Freuds stets nur als reine Kritik sieht,

8 Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, ebd. S. 91.

9 Guy Debord, *La Société du Spectacle*, Gallimard 1992, S. 4, These 4. »Le spectacle n'est pas un ensemble d'images, mais un rapport social entre les personnes, médiatisé par des images.«

die selbst nicht von Machtproduktion betroffen sein soll.¹⁰ Oder wie Foucault es in einem späteren Interview in Deutsch sagen wird, das nicht in den von ihm legitimierten *Dits et écrits* auftaucht, dass niemand außerhalb der Macht steht.¹¹ So sehr Foucault einerseits 1976 im ersten Band seiner Geschichte der Sexualität von Lacan abrückt, so sehr entspricht er ihm andererseits im Widerspruch dazu mit der These, dass der Diskurs selbst begehrt werde. Er hintergeht damit seine eigene nietzscheanische Kritik mittels eines Feierns der Sprache bei aller Distanz zu Barthes' modernistischem Begriff eines Mythos. Foucault ist nicht, wie Habermas ihn in seiner Adornopreisrede als Nietzscheaner kritisiert, zu weit, sondern nicht weit genug gegangen – oder genauer: Erst mit dem zweiten Band einer veränderten Geschichte der Sexualität hat er versucht, Nietzsche gegen Nietzsche weiterzudenken.

Didier Eribon hat zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass Foucault wahrscheinlich deswegen zu einer gegenüber den 1968ern heterodoxen und damit innovativen Machttheorie motiviert war, weil er als Homosexueller sich vom wissenschaftlich motivierten Freudomarxismus überzeugten popkulturellen Intellektuellen ausgeschlossen fühlen musste.¹² In der kommunistischen Partei, in der viele damalige kritische Intellektuelle waren oder mit der sie zumindest sympathisierten, galt der/die Homosexuelle als krank, flankiert von der damaligen Doktrin der Psychoanalyse. Wie konnte sich Foucault daher nicht durch jene ausgeschlossen fühlen, die glaubten, die Orthodoxie der Macht mittels marxistischer Ideologiekritik und Psychoanalyse zu enttarnen, während dieselben mit der Hegemonie ihres freudomarxistischen Diskurses der neuen Wissenschaftlichkeit über den zu befreienden Sex eine sich formierende Diskursorthodoxie des legitimen Ausschlusses durch Wissen ausübten? Anders als bei Marcuse wird daher die Psychoanalyse Freuds nicht mehr als Referenz einer Verbesserung der Wissenschaftlichkeit gewählt, sondern seit dem ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* auch die Psychoanalyse Lacans als Begehren nach dem Gesetz infrage gestellt. Dieser Punkt wird deswegen leicht übersehen (insbesondere in der linguistischen Dominanz der Machtpraktiken bei Judith Butler), weil Lacans Kritik an Freuds Therapieverständnis die unproduktive Repression des Triebes kritisiert, so dass die von Foucault im literarischen Stil formulierte Kritik an Lacans Theorie der Kastration in *Sexualität und Wahrheit* 1 gar von einer Literaturwissenschaftlerin überlesen werden konnte. Auch die Produktivität des Triebes wird bei Lacan von negierender Kastration abgeleitet, die zwar nicht mehr bei sich an Lacan anlehnenen Feminismus wie bei Freud allein vom männlichen Ödipus abgeleitet wird, weil das Erlernen von Sprache ja für alle Geschlechter zutrifft. Aber dies ist laut Foucault dann immer noch vom Willen zur Legitimierung geleitet, weil die Kastration nur von der männlichen Formation im Feiern der Sprache gereinigt wird, wenn die vom Geschlecht unabhängig Aneignung der Sprache zur Grundlage

10 Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Luchterhand 1968, S. 194, insbesondere auf Medien bezogen: »Die ›Gesinnungslosigkeit‹ der Journalisten, die Prostitution ihrer Erlebnisse und Überzeugungen ist nur als Gipfelpunkt der kapitalistischen Verdinglichung begreifbar.«

11 Michel Foucault, *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, S. 210: »Mir scheint, es ist wahr, daß die Macht ›immer schon da ist‹; [...]. Daß man sich niemals ›außerhalb der Macht‹ aufhalten kann, heißt nicht, daß man unter allen Umständen in der Falle sitzt [...].«

12 Didier Eribon, *Rückkehr nach Reims*, Berlin 2016.

von Macht erklärt wird. Der Glaube an eine durch monopole Herrschaft ebenso monopolisierte Kritik des Gesetzes durch Sprachaneignung wird durch die Ergänzung der wissenschaftlich sich legitimierenden Psychoanalyse mit ihrer Theorie der linguistisch interpretierten Kastration fortgesetzt. Während Foucault erkannte, dass die Popkultur in ihrer Kritik an Macht sich um die eigene Achse dreht, verkannte er, dass das Begehren nach Häresie in der Sexualität sich zu einer Orthodoxie der Reinheit verwandelte, die auch er mit Nietzsche nur fortsetzte.

Diese Drehung von Heterodoxie in Orthodoxie hat Pierre Bourdieu Allodoxie genannt.¹³ Eine kritische Haltung, die sich in ihrer kritischen Selbstberechtigung der eigenen Macht verkennt, weil sie sich von Macht durch wissenschaftlichen Epistemozentrismus gereinigt sieht, wovor auch Foucault in allerdings anderen Worten seiner mittleren Phase seit den 1970er Jahren warnte. Dennoch folgt aus der anderen Formulierung Bourdieus, dass avantgardistische Heterodoxie und konforme Orthodoxie von innen her nicht durch den Willen zum Wissen, sondern durch den Willen zur Reinheit der Legitimität verwechselt werden können: Zurück »zur ursprünglichen Reinheit«.¹⁴ Diese Allodoxie stammt damit nicht von einem Willen zum Wissen oder einem Begehren nach Diskurs, sondern vom Willen zur Reinheit als Grundlage von Legitimation, der sich in Verteidigung von seriösen und damit reinen Disziplinen des Wissens fortsetzt: Keine Disziplin neben mir als Ausdruck der Seriosität einer Disziplin, die das Fremde ausschließt. Der religiöse Fundamentalismus ist »nur« der Extrempunkt dieser Allodoxie, die ihre Orthodoxie als reine göttliche Avantgarde sieht, d.i. als Berechtigung für die Infiltrierung der gesamten Gesellschaft durch ihre *reine*, von bestehender menschlicher Hand gelösten Norm gegen die obsoletere, unsaubere menschliche Gesetzgebung; denn ein Ausschluss etwa aus einer Partei ist ein ebenso, wenn auch nicht so drastischer Reinigungsversuch einer sozialen Gruppe wie die Kontrolle der Reinheit durch eine religiöse Avantgarde, die sich zur Orthodoxie der reinen Macht gewandelt hat. Das ist nicht der lange Schatten Gottes allein, weil vielmehr der Schatten selbst schon ein Schatten des Begehrens nach Reinheit ist, dem die historische Ethnologin Mary Douglas mit ihrer Thematisierung der Reinheit auf der Spur war.

Bourdieu konnte aus der Religionssoziologie Max Webers in nicht bewusster Übereinstimmung mit Douglas ablesen, dass ästhetische Avantgarden der Moderne und religiöse Heterodoxie stets Eines gemein haben: Den Ruf einer kathartischen Rückkehr zum Kollektiv-Reinen der Gemeinschaft, was in einer Differenzierung durch die Utopien der Kunst nach Thematik als Rückkehr zum reinen Bild oder dem reinen Medium, dem reinen Klang etc. in differenzierter Form weitergeführt wird. Auch Webers Theorie der reinen Wertsphären ist davon betroffen, die Bourdieu trotz Bezugs zu Weber nicht übernimmt. Stets soll die Reinigung der durch soziale von Menschenhand befreiten Ma-

13 Pierre Bourdieu, Kennen und Anerkennen, in: ders.: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a.M. 1982, S. 503 – 513.

14 Pierre Bourdieu, Für eine Wissenschaft von den kulturellen Werken, in: ders., *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a.M. 1998, S. 64. Und: ders., Die Metamorphose des Geschmacks, in: ders., *Soziologische Fragen*, Frankfurt a.M. 1993, S. 159

terie letztlich der reinen und damit legitimeren Kommunikation aller dienen.¹⁵ Bezeichnenderweise verstanden sich daher auch viele erste künstlerische Avantgarden der europäischen Moderne im 20. Jahrhundert noch als reinigende Heilsbringer der gesamten Gesellschaft, von der russischen Avantgarde oder dem Dadaismus zu Anfang des Jahrhunderts bis hin zum Wiener Aktionismus und der *Situationistischen Internationale* innerhalb des Generalstreiks in der Mitte des 20. Jahrhunderts, was erst Lyotards Begriff der Postmoderne als vergangenes Narrativ einer absoluten Befreiung des Marxismus verabschiedete. Nicht die Differenzierung durch Wissen ist damit das Problem, sondern die Fortsetzung eines Glaubens an eine Reinheit in der Legitimierung durch Wissen, die sich zwar von einer allgemeinen Reinheit des Gesetzes wie in der beliebigen Erzählung für das Heil der gesamten Gesellschaft im Ausruf der Postmoderne bei Lyotard löst. Aber damit wird die Fortsetzung eines Reinheitswillens in der Disziplinierung von Wissenschaften verkannt, die in ihren Differenzierungen nicht aufgehoben ist. Diese von Foucault später bezeichnete Verknappung des Diskurses ist keineswegs »nur« eine Verknappung des Diskurses wie beim modernen Mythos von Barthes, sondern eine Verknappung im Zugang zum Diskurs, die auch den Bauern mit seiner Frage nach Wetter die Legitimität durch Meteorologie betrifft. So sehr Wissenschaften als zweifache Unterwerfung unter Autorschaft und Diskurs erscheinen mögen, wie es Foucault in der *Ordnung des Diskurses* bezeichnet,¹⁶ zeigt doch gerade der von Linguistik kommende Barthes mit seiner Anmerkung des Bauern, dass Legitimität einer Autorschaft keine Sache der bloßen Unterwerfung ist.

Der späte Ludwig Wittgenstein bemerkte an Sprachspielen das von ihm so genannte Feiern der Sprache, das eben nicht den Kontext der Spiele und damit den realen Gebrauch bedenkt, sondern in der Ähnlichkeit der Worte (in phonetischem Klang oder schriftlich graphematischem Aussehen) dieselbe Bedeutung feiern zu dürfen, womit er seine eigene frühere Picture-Theorie der Sprache kritisierte:¹⁷ Fünf gleich aussehende Hebel haben nach Wittgenstein keineswegs in der praktischen Welt eines Zugführers auch dieselbe praktische Funktion. Die wahrnehmbare Ähnlichkeit der Worte ist das Hilfsmittel für eine Magie der anonym abstrakten Materialität und des damit angeblich rein Sozialen einer Sprache, die unterschiedliche Handlungsdifferenzen zugunsten der Gleichheit der Zeichen außer Kraft setzt. Aber dieses Feiern der Sprache ist eigentlich die Feier des Lesens, das im Cockpit fünf gleiche Hebel liest und auf dieselbe Funktion schließt. Die Feier der Sprache ist eigentlich die Feier des Lesers, der sein Gesetz des diskursiven Lesens zum Gesetz der performativen Handlung erklärt.

Das ist durchaus mit dem von Barthes analysierten modernen Mythos im Feiern der Fotografie zu sehen, wenn man es als Feier des Lesens versteht. Wenn Barthes daher nicht nur phonetische Diskurse des sprechenden Kontakts (*parole*), sondern insbesondere Bilder der Fotografie für den Mythos der modernen differenten Entdifferenzierung

15 Pierre Bourdieu, Mit Weber gegen Weber. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Franz Schultheis u. Andreas Pfeufer, in: *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, hg.v. Stehpan Egger, Andreas Pfeufer u. Franz Schultheis, S. 114ff.

16 Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a.M. 1991, S. 29.

17 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 1971, S. 20f. (§§ 10 bis 12).

anführt, wie etwa die Analyse des vor einer französischen Flagge grüßenden schwarzafrikanischen Soldaten auf dem Titelbild einer massenhaft verbreiteten Ausgabe des *Paris Match*, so gilt ihm die unleugbare Referenzialität des fotografischen Bildes als Strategie zum einem von sozialen Konflikten unbehelligten Nationalgefühl des Lesens massenhaft verbreiteter ›Schrift‹, das die beruhigende kulturelle Harmonie der Gesellschaft mit schnell zirkulierenden, unmittelbar lesbaren Bildern feiert, die sich wie die *parole* nicht nur extrem schnell wie ein allgemein gewordenes Lesens verbreiten können, sondern damit auch die Determination von Handlungen durch kapitalistische Ökonomie in phatischen Diskursen übersehen lassen. Das Bild erscheint zufällig und individuell aufgenommen, verbirgt jedoch faktisch eine vom System bedingte Aussage in der scheinbaren freien Zufälligkeit des fotografischen Handelns wie das Sprechen um des Sprechens willen in einer *parole*. Der Literaturwissenschaftler versuchte mit der Fotografie die Achse einer Differenz zwischen schriftlosen Ethnien und modernen dynamischen Industriegesellschaften zu beachten, deren Vereinheitlichung einzelner angeblich freier Handlungen wie die rasche Bildwahl durch den im Kapitalismus produzierten mechanischen Fotoapparat für jedermann analog zum Sprechen wie in der Linguistik zu sehen ist, wonach das scheinbar freie Sprechen der *parole* durch eine Funktion der legitimen *langue* bedingt ist.¹⁸ Daher ist die durch Kapitalismus hergestellte Schnelligkeit an Kommunikation ein unbemerkter Mythos der Freiheit in der Fotografie wie eine frei gewählte *parole* im Reden durch determinierende Sprachstruktur. Und so können sprachliche Diskurse der Modezeitschriften nach Barthes permanent soziale Unterscheidungen unterlaufen, indem sie die ökonomischen Unterschiede im Alltag durch diskursive Beschreibungen aufheben, wenn sie die Ähnlichkeit in der Mode entgegen der bestehenden Klassenunterschiede besingen.¹⁹ Weil der Mythos eine *parole* ist, beschreibt Barthes in seiner Sprache der Mode nicht die performativen Unterschiede in der Mode, sondern den sprachlichen Diskurs zur Mode, der die sozialen Unterschied zu verleugnen vermag.

Erst deswegen hat der frühe Derrida in seiner *Grammatologie* Barthes die Vervollkommenung des europäischen Phonozentrismus vorgeworfen,²⁰ weil Barthes entgegen seiner Einsicht in den Unterschied von Bild und Sprache seiner Fototheorie dennoch wie Saussure am monopolen Vorbild der phonetischen Sprache für alle Zeichensysteme festhält. Und in der Tat hatte der Literaturprofessor Barthes öffentlich die Linguistik wie Saussure zum Vorbild aller semiotischen Zeichentheorien erklärt.²¹ Gleichwohl ist weniger die durch Linguistik motivierte Semiotik das Problem, die nur ein Beispiel dafür ist,

18 Roland Barthes, *Mythologies*, Paris 1957, S. 193: »le mythe est une parole«.

19 Roland Barthes, *Le Système de la Mode*, in: ders., *Le grain de la voix. Entretiens 1962–1980*, Paris 1981, S. 65: »[...] le vêtement décrit par les journaux de mode, qui, par rapport au vêtement de la rue, vous paraît peut-être moins réel, moins intéressant, acquiert de nouvelles dimensions, en tant que projection de l'imaginaire collectif. Il véhicule des images, des stéréotypes, une très grande richesse d'éléments, non réels, il est vrai, mais de type utopique. En cela, il rejoint le cinéma, les bandes dessinées ou encore le roman populaire. Finalement, c'est une image stéréotype de la féminité qui se cache sous la phraséologie du journal de mode.«

20 Derrida, *Grammatologie*, S. 88f.

21 Interview mit Raymond Bellour in: *Lettres françaises*, Nr. 1172, 2. März 1967; Nachdruck in Deutsch: »Über die Semiotik der Mode und der Literatur«, in: Adelbert Reif (Hg.), *Antworten der Strukturalisten*, Hamburg 1973. S. 12.

was nach Foucault als versteckter Monotheismus zu kritisieren ist, als gäbe es das eine Gesetz für Macht. Derrida hat zu dieser Zeit (1967) seiner Kritik an Barthes in der *Grammatologie* mit der Theorie einer Urschrift als Schrift in jeder symbolischen Produktion selbst nichts anderes als das eine Gesetz der Phänomenologie behauptet. Zu Recht kritisiert Derrida mit der Phänomenologie Merleau-Pontys also an der Linguistik zwar, dass Sprache keineswegs die Welt allein organisierendes System des Verstehens ist, aber zugleich versteckt er selbst seinen eigenen hermeneutischen Narzissmus nach dem einen Gesetz mit dem Begriff der aphonon Urschrift, die er allein durch die Wahrnehmungslehre der Phänomenologie Merleau-Pontys verstehen will. Und eben dies kritisiert Bourdieu, wenn er die Kritik am Kapitalismus als eine zwar berechtigte politische Kritik an der Hegemonie der Finanzökonomie versteht. Aber sie ist dann von einem finanzökonomistischen Denken der Repression derart eingenommen ist, dass sie auch im Erklären hegemonial verfährt.²²

Die Feier des *reinen* Lesens als Mittel der Machtproduktion durch Vergessen der eigenen Position macht Jakobson unbewusst am Beispiel eines Werbespruchs aus dem Wahlkampf von Ike Eisenhower deutlich, die er eine poetische Funktion in der Sprache nennt: ›I like Ike.‹ Die durch Reime und Alliterationen erreichte Aufmerksamkeit für die klangliche Materialität der Sprache ist jedoch keineswegs eine reine Abstraktion vom allgemeinverständlich legitimen Inhalt, welche dieser Funktion den Namen des Poetischen gab, gleichwohl sie als Funktion laut Jakobson nicht auf legitime Poesie beschränkt ist: Die Verschiebung einer Aufmerksamkeit für den unmittelbar verstehbaren Sinn dieses Wahlspruchs auf das mediale Trägerkapital des Klangs lässt eine implizite sozialisierende und adiskursive Botschaft mitlaufen, die in der semiotischen Konzentration des Wissenschaftlers auf den phonetischen Klang übersehen wird. In diesem Fall der vom Interpreten Jakobson bezeichneten poetischen Funktion werden ausschließlich alle *native speaker* einer bestimmten legitimen Sprachgemeinschaft unterschiedslos angesprochen, weil sie neben der vom Sinn abstrahierenden Ausrichtung des Lesens auf die besondere Klangmaterialität der Aussage einen allgemein verstehbaren signifikanten Sinn immer noch *zugleich und unmittelbar* mithören: den vom Klang abstrahierten Sinn und den Sinn zugleich, der erst durch Abstraktion vom Sinn eben als gereinigter Sinn noch forciert wird: Alle legitimen *native speaker* des Amerikanischen lieben danach ohne jede an mangelnde Harmonie erinnernde Differenzierung nicht nur Eisenhower, sondern sind vor allem die ›richtigen und reinen Amerikaner‹, weil sie vom Inhalt für den Sprachklang nicht nur abstrahieren können, sondern *dennoch zugleich* unmittelbar den Sinn verstehen, der ihre perfekte Harmonie des Amerikanischen von anderen Nationen trennt. Einer des Englischen fremden Person ist zwar die Form des Klangbeispiels des Signifikanten offensichtlich, so dass sie von einem Sprachwissenschaftler als Beispiel international angeführt werden kann, nicht aber zugleich für das selbstverständliche Verständnis des auf einen Markt der Muttersprachler hin zu entdifferenzierenden spontan verständlichen Inhalts, womit erst das Begehren nach Entdifferenzierung zugleich wieder

22 Pierre Bourdieu, *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a.M. 1998, S. 149 »Damit trennen einen Welten vom Ökonomismus, der darin besteht, den für das ökonomische Feld kennzeichnenden *nomos* auf alle Universen anzuwenden. Worüber in Vergessenheit gerät, daß dieses Feld selber in einem Differenzierungsprozess konstruiert wurde [...]«.

differenziert wird für ein bestimmtes, sehr wohl verstehendes rein amerikanisches Publikum im Wahlkampf Nordamerikas, das die praktische Erziehung und habitualisierte performative Aufwachen in die Sprache der USA voraussetzt. Jakobson abstrahiert ein wenig leichtfertig in seinem Beispiel der poetischen Funktion vom sozialen Gebrauch des Inhalts, so dass bei ihm nicht mehr die Differenz zwischen Sprache als Botschaft eines Begehrens nach entdifferenzierender Harmonie (Ähnlichkeit) und differenzierenden, abgrenzendes Verstehen zugleich erscheint, was Barthes als die Verleugnung einer Struktur sozialer Differenz mittels diskursiver Differenzierungen des modernen Mythos zu benennen versucht. In diesem Fall besteht die Magie dieser Feier der Sprache darin, dass die politische Öffentlichkeit von keinem sozialen Klassenverhältnis oder störenden sozialen Unterschieden verschmutzt in einer spezifischen Gesellschaft des rein Amerikanischen sein soll, um erstrecht eine begehrte Differenz der reinen Abgrenzung Nordamerikas gegen andere Nationen zu behaupten.

Sieht man Wittgensteins Feiern der Sprache mit der Behauptung Walter Benjamins zusammen, dass aufgrund der technischen und damit auch inzwischen zunehmend exakten (nicht nur sichtbaren) medialen Reproduzierbarkeit in der Moderne der »Sinn für das Gleichartige«²³ der ästhetischen Wahrnehmung wachse, welche die Aura der Einmaligkeit zugunsten des Ausstellungswertes zerstöre, eignet sich die poetische Funktion der Sprache als Beispiel für einen mittels technisch schnellen Medien über den Diskurs hinausgehenden praktischen Sinn des modernen Mythos für Gleichheit. In der Tat kann es dann nicht nur um das Vorbild der Linguistik für jeglichen Gebrauch an Zeichen unterschiedlichster Materialität in einer Semiotik gehen, wie Derrida zu Recht an Barthes kritisiert. Aber eine unendliche bewegte Verkettung von Zeichen der Zeichen bedeutet nicht automatisch Freiheit. Damit wird ebenso deutlich, warum Bourdieu den ethno-professionellen Hang in der Soziologie zu Rezeptionstheorien und Medienanalysen von Kulturproduktionen kritisiert, weil man glaubt, die Bildung von verschiedenen legitimen Märkten der Kultur allein mit quantitativen Statistiken und Marktanalysen der Rezeption der massenhaften Ähnlichkeit als das Soziale beschreiben zu können.²⁴ So verweist Bourdieu in seiner von Soziologen kaum gelesenen *Regeln der Kunst* darauf, dass von der Statistik nicht erfassbare Autoren wie Baudelaire oder Flaubert die Produktion einer legitimen Struktur bzw. eines symbolischen Marktes der Sprache revolutionieren konnten, so dass später erst ein eigener freilich statistisch ermittelbarer Markt an universitären Lesern entsteht. Die Rolle einer Produktion bei Baudelaire und Flaubert ist nur mit

23 Walter Benjamin, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Zweite Fassung), in: *Walter Benjamin, Gesammelte Schriften I,2*, hg.v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1974, S. 480.

24 Pierre Bourdieu, Aber wer hat denn die »Schöpfer« geschaffen?, in: ders., *Soziologische Fragen*, Frankfurt a. Main 1993, S. 197: »Erster Gemeinplatz: Die Soziologie kann von der kulturellen Konsumtion, nicht aber von der Produktion Aufschluß geben. Die meisten allgemeinen Darlegungen der Soziologie der kulturellen Werke übernehmen diese Unterscheidung, die doch rein sozialer Natur ist: In der Tat behalten sie dem Kunstwerk und dem ungeschaffenen »Schöpfer« tendenziell einen abgetrennten, sakralen Raum und eine Sonderbehandlung vor, während sie der Soziologie die Konsumenten überlassen, das heißt den untergeordneten, wenn nicht (zumal in seiner ökonomischen Dimension) verdrängten Aspekt des intellektuellen und künstlerischen Lebens.«

qualitativer Empirie der relational differenten Autorschaften zu erfassen, was weder etwas mit reinem Diskurs noch mit Biographismus zu tun hat. Auf der Ebene der Zeichen, des Diskurses oder durch Medien massenhaft und zunehmend eintrainierten Sinns für Ähnlichkeit durch Lesen kann aber der spezifische soziale Kampf der Autor:innen für die Entstehung unterschiedlicher Positionierung in der Masse der ähnlichen Rezeption verschwinden und dann als das Soziale gewertet werden. Keineswegs ist deswegen mathematische Statistik zu verwerfen, sondern vielmehr der daran versteckte Glaube an das gänzlich anonyme Gesetz eines von keinem Menschen produzierten Ursprungs, so dass der abweichende aktive praktische Sinn im handelnden Gebrauch von relationalen Strukturen in der Autorschaft nicht mehr als soziale Kraft in den Kämpfen der Kultur zu verstehen ist.²⁵ Gehen Ökonomen davon aus, dass ein Markt Autoren hervorbringt, so wird dies als Ökonomismus im Kulturverständnis übernommen, während in einer Kultursoziologie genau umgekehrt zum Massenmarkt erst der Kampf unter Autor:innen den Markt für differente Märkte bzw. Strukturen ausbildet. Die Theorie der Autorschaft ist weder kulturalistischer Biographismus noch soziologischer Funktionalismus, weder kulturalistischer Individualismus noch Ideologiekritik.

-
- 25 Das beste Beispiel für diesen soziologisch sinnigen Ethnoprofessionalismus ist Nina Zahners Versuch, Bourdieu damit angeblich zu widerlegen, dass Warhol nicht im Kunstfeld, sondern durch das Feld der Presse legitimiert worden sei: Nina Zahner, *Die Kunst der Inszenierung. Die Transformation des Kunstfeldes der 1960er Jahre als Herausforderung für die Kunstfeldkonzeption Pierre Bourdieus*, in: Markus Joch, York-Gothart Mix u. Norbert Christian Wolf (Hg.), *Mediale Erregungen? Autonomie und Aufmerksamkeit im Literatur- und Kulturbetrieb der Gegenwart*, Tübingen 2009, S. 297ff. Das widerspricht vollkommen den empirischen Fakten im produzierenden Kunstfeld: Warhol wurde als letzter in der Pop-Art zu einer Zeit bekannt, als die ersten Pop-Art Künstler eben längst nicht mehr durch Galerien des Kunstfeldes legitimiert wurden und daher schon durch die Presse bekannt geworden waren. Warhols Brillo Boxen werden zur selben Zeit wahrgenommen, als die verspäteten Europäer sie in der Biennale ausstellten, weil die Legitimation im Feld längst über den Pol der Produzenten im Feld hinaus gegangen ist, Die Rezeption der Presse folgt erst der Legitimation im Kunstfeld, erscheint aber bei Zahner in der Konzentration auf die späte Selbstinszenierung Warhols dann als Presselegitimation.

Von der Restitution einer Feier der Sprache durch Kritik

Laut Roman Jakobson ist der Signifikant (Buchstaben im Sinne von Phonemen oder Graphemen) bedeutungskonstitutiv, aber nur das Zeichen (*signe*, Wort) bedeutungstragend. Aber ebenso gilt nach Jakobson, dass auf der Ebene der Materialität, also auf der Ebene des Systems klingender Signifikanten des verbalen Sprechens unsere individuelle Freiheit gleich null ist, weil der Code und damit das System des Sprachklangs jedem einzelnen Individuum es determinierend vorausliegt und von Kind auf erlernt werden muss, worauf Barthes Definition des Mythos als in einer systemischen *langue* befangenen phonetischen *parole* beruht. Von diesem Phonozentrismus her mag es zunächst verständlich erscheinen, dass der sinnlose Signifikant (als reiner Stellvertreter für das negative System aller differenter Signifikanten) von Lacan als das Individuum kastrierende Gesetz der Differenz der Signifikanten bezeichnet wird, das erst mit verstehendem, sinnvoll phonetischem Sprechen den Ersatzphallus des sprachlichen Verstehens mit dem Zeichen (*signes*) schlechthin produziert:

»Car le phallus est un signifiant, un signifiant dont la fonction, dans l'économie intra-subjective de l'analyse, soulève peut-être le voile de celle qu'il tenait dans les mystères. Car c'est le signifiant destiné à désigner dans leur ensemble les effets de signifié, en tant que le signifiant les conditionne par sa présence de signifiant.«¹ [Hervorhebung Th. B.]

Die Handlungsmacht in der Signifikantenordnung ist zwar im Erlernen der Sprache immer jedem Individuum vorgegeben, aber daher keinesfalls immer null und nichtig in sozialen Kämpfen wie es der Phonozentrismus der Linguisten nach Lacan meint. Übernimmt man nämlich Wittgensteins Verständnis eines Regelbegriffs, wonach nicht einfach eine Regel angewandt wird, sondern diese sich immer in dem jeweilig strategischen

1 Jacques Lacan, *Écrits II. Nouvelle Edition. Texte intégral*, Paris 1999, S. 168. »Denn der Phallus ist ein Signifikant, ein Signifikant, dessen Ökonomie in der intersubjektiven Analyse vielleicht jene [Analyse] lüftet, deren Geheimnis sie bewahrt. Denn es ist der Signifikant, der dazu bestimmt ist, in seiner Gesamtheit die Effekte des Signifikats insofern zu bezeichnen, als dass der Signifikant sie durch seine Präsenz als Signifikant bedingt.« [Übersetzung, Th.B.] Das entspricht der Einsicht Jakobsons, dass sich der Signifikant vom Zeichen darin unterscheidet, dass er keinen Sinn trägt, aber Sinn konstituiert.

Gebrauch zeigt, kann es weder eine reine Struktur des Codes noch strukturloses Rauschen der Diskurse geben. Denn Sprache ist immer schon, wie Bourdieu und Douglas übereinstimmend annehmen, in einem sich sozial und historisch verändernden Kontext der Erziehung eingelagert, was Wittgenstein eine Lebensform nennt. Wird der Phallus hingegen zum Signifikanten erklärt, so wird dasselbe getan wie in der Sprachwissenschaft: Das für Sprache gefundene Gesetz zum Verstehen in einer Sprachwissenschaft wird zum Verstehen jeglicher Zeichenproduktion der Semiotik erklärt, so dass die Signifikantenordnung zum reinen, vor der jeder Gesellschaft liegenden Gesetz des Realen im Sinne Lacans wird. Daher kritisiert Foucault 1976 eben nicht nur an Freud, sondern genauso an Lacan diese durch Sprachwissenschaft angeblich verbesserte Form der klassischen Analyse, die genauso als Monopolisierung des Verstehens durch eine sinnkas-trierte Ordnung zu verstehen ist.

Gegenüber dem Feiern der verbalen Sprache im Logozentrismus der Linguisten von Jakobson wie gegenüber Lacan erinnere ich hier in der Tat nur an das gleichwohl ambivalente Gegenbeispiel der Schriftreform des Französischen im 17. Jahrhundert, als z. B. die Schreibweise etwa von *fenestre* in die bis heute gültige *fenêtre* umgewandelt wurde: Offensichtlich die bewusste und aktive Änderung eines *graphematischen* Signifikanten, welcher im *phonetischen* Sinne der Signifikation nicht erscheint, weil kein unterschiedlicher Klang daraus folgt und unter anderem eine Bedingung dessen ist, was Foucault das *âge classique* zu Recht in Frankreich nennt. Der geschriebene Unterschied in der Legitimität kennzeichnet eine soziale Differenz ohne phonetisch stimmliche Differenz. Die von Frauen geleiteten Salons setzten die moderne Schreibweise mit Akzenten gegen die eher an die Verwandtschaft des antiken Lateins erinnernde, aber phonetisch gleich klingende Schreibweise der von männlichen Humanisten dominierten Akademie durch. Diese Reform ging aus der sozialen Differenz der *querelle des antiques et des modernes* hervor. Die geschriebene Signifikantenordnung wird einerseits also durchaus differenziert und keineswegs durch Handlungen unveränderlich angesehen, bestätigt aber das als legitim hergestellte Reden der Monarchie im französischen Sprachklang, da beide Schreibweisen phonetisch gleich klingen.

Ist es also jedes Mal die Liebe zum Klang in der sprechenden Kommunikation, wie von Derrida und Lacan in ihrer Kritik an Linguistik formuliert wird, die den Konsens in diesem Kampf anleitet, weil sich darin angeblich das unhintergehbare Begehren nach Präsenz des lebendigen Gegenübers und damit eines ungespaltenen Subjekts wie die versteckte Liebe zur ungespaltenen Präsenz des phallischen Signifikanten spiegeln? Der eindeutige Sieg der *modernes* geht jedoch keineswegs auf Phonozentrismus zurück, sondern auf die Liebe zum Unterschied in der schon bestehenden sozialen Legitimität, die nicht in der Antike, sondern in der eigenen Zeit der französischen Monarchie liegen sollte. Weder wird die Stimme wie nach Derrida noch der Diskurs laut Lacan begehrt, sondern die Autorität der Legitimität, also die Position *zum* Diskurs. Nicht der Diskurs wird begehrt, wie Lacan behauptet, sondern die legitime Autorität im Diskurs, die sich in der scheinbaren gleichen Synchronie der Positionen im phonetischen Gleichklang versteckt – also auch in der autoritativen Legitimität des Psychoanalytikers oder Philosophen mit ihrer Kritik am legitimen Phonozentrismus oder am Begehren des legitimen Diskurses.

Als Anschauung dieses Feierns der Sprache als Verdeckung der Legitimitätsproduktion eröffnet Gérard Genette sein Buch *Mimologiques*² mit einem Beispiel aus der vielsprachigen Schweiz: In einem Streit zweier Frauen aus dem deutschen und französischen Sprachbereich über den Klang ihrer Sprachen, behauptet jede der Frauen beharrlich, dass das Wort für Butter/beurre in ihrer jeweiligen Muttersprache doch hörbar am besten nach Materialität, Geschmack und Geruch der Butter bzw. *beurre* klinge. Sprache wird also nicht geliebt und verteidigt, weil sie besonders schön klingt oder logisch wahr ist, sondern sie gilt als schön oder wahr, weil sie als legitim anerkannt ist, was sich auch in den jüngsten Kämpfen der deutschen Sprachrechtsreform deutlich zeigte, wenn Verteidiger der erneuernden Reform gar des Faschismus angeklagt wurden.

Dass Sprache immer wieder als Vorbild für das Verständnis von Kultur und Semiotik genommen wird, liegt weniger in einem Vitalismus der Präsenz als im Glauben an den Fetisch des habituell eingelebten Legitimen, das mit einer legitimen Sprache zu einer bestimmten Zeit dadurch umso besser funktioniert, wenn dieser Kampf im habitualisierenden Erlernen der Norm durch Habitualisierung von Kind auf als Arbeit vergessen wird, was Douglas als Phänomen der Erziehung thematisiert. Lacan sieht nur den Diskurs und nicht die praxeologische Herstellung, von der die Sprache nur ein Teil des Symbolischen ist und wonach keinesfalls die Kastration von Sinn in der Sprachwissenschaft als Grundlage von Verstehen jeder Ordnung durch Wissenschaft gelten kann. Insofern kritisiert Foucault 1976 nicht nur Lacan, sondern den klassischen Strukturalismus. Die praxeologische Anerkennung des sozial Legitimen durch Lernen wird dann in der alleinigen Konzentration auf sprachliches Verstehen als Schönheit, kulturelle Einheit, Apriori der Kultur oder kurz: als die gesamte Legitimationspraxis gesehen und damit vergessen, dass Legitimität der Sprache keineswegs nur auf Sprache rekurriert, genauso wenig, wie das Geschlecht eine Frage der Sprache sein kann, wie Butlers formalistischer Lacanianismus es wiederholt. Der phonetische Klang selbst konnte für den Sieg der Salons nicht verantwortlich sein, der als Konsens für beide Gegner gleich galt (was man an Gedichten rekonstruieren kann). Die weibliche Strategie war in der *querelle* erfolgreicher, weil ihre Distinktion zum Lateinischen eine genuin spezifisch französisch moderne Legitimität im Feld der Macht verspricht, deren Autorität mehr geliebt wird als eine, die dem weniger legitimen Vorbild der dazu fernen antiken Sprache im nicht hörbaren Graphem entspricht.

Die von Lacan als ersten früh eingesehene allodoxe Identität von Verstehen und Anerkennen ist weder eine rein phonetische noch alleinige Angelegenheit des Sprechens. »Das symbolische Kapital«, so Bourdieu, »ist ein Kapital mit kognitiver Basis, es beruht auf Erkennen und Anerkenntnis.«³ Daher ist Sprache nie nur Sprache, sondern zugleich im Kontext ihrer Anerkennung integriert, die zwar sprachlich zu verstehen ist, aber nicht allein sprachlich funktioniert. Die dekonstruktive Kritik an der linguistischen Sprachwissenschaft, die nichtwissenschaftliche Literatur vernachlässigt, ist zwar eine Kritik an der Monopolisierung des Zeichenverstehens durch den Narzissmus einer Wissenschaft. Aber sie verdeckt damit zugleich ihren Narzissmus in Kritik am Feiern der Sprache, weil

2 Gérard Genette, *Mimologiques. Voyage en Cratylie*, Paris 1976, S. 8.

3 Pierre Bourdieu, *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt a.M. 1998, S. 151.

ihre berechnete Kritik an linguistischer Monopolisierung wieder mit der Liebe zur Literatur begründet wird.

Die von der Dekonstruktion zu Recht inkriminierte Angst vor Schrift verdankt sich nicht der begehrten Lebendigkeit des kommunikativen Hörens, bzw. der Angst vor dem Tod, sondern der Angst vor der Kontrolle durch die Reinheit des legitimen Schreibens, welche das die Laute verschwimmende (Ver-)Hören und das triviale Reden der unreinen Zunge oder des unkonzentrierten Ohrs für ihre niedere Legitimität verantwortlich macht. Es entspricht der Tradition in der nördlichen Renaissance, den Mund eines Untiers als Eingang zur Hölle, der Verfaulung und des Verderbens zu fassen, wie die bekannten Darstellungen eines Hieronymus Bosch im *Garten der Lüste* zeigen.⁴ Damit wird das durch den Mund gehende Reden dem Schreiben untergeordnet, weil das phonetisch tönende Maul den Weg in die niedere unreine Hölle der bloßen Bedürfnisbefriedigung des Leibes darstellbar macht, was die Antike nicht kennt.

Schrift entspringt nicht der peinlich zu kontrollierenden Mundöffnung, der zu leicht und zu schnell im *slip of tongue* schwer zu korrigierende Missverständnisse ent schlüpfen können, so dass eine habituell eingeübte Schriftkompetenz das Sprechen vor Abweichungen in der Zeit kontrolliert. Das ist kein Verlangen nach lebendigem Diskurs, sondern je nach Position Angst vor oder Liebe zur Autorität der Schriftkompetenz. Die Technik der individualisierten Absonderung von sozialen Riten, die zugleich eine Synchronisierung mit sozialen Riten zur Reinheit von öffentlicher Schrift herstellen, ist daher keine einfache Entritualisierung im Sinne einer Rationalisierung und protestantischen Entauralisierung, sondern vielmehr zugleich eine synchrone Erneuerung an Riten, die in allen Religionen und daher auch nicht nur im Protestantismus zu finden ist. Erst dann entsteht die Frage, wie die christliche Religion den Aufstieg des Kapitalismus in Gang gebracht hat, die nicht nur mit der Entzauberung der Kunst in der protestantischen Reformation, sondern mit einem spezifischen Umgang in der Synchronisierung von Entritualisierung und Ritualisierungen des Christentums erklärt werden kann, der sehr wohl auch schon das katholische *quattrocento* betrifft.

Die von Bourdieu erklärte Differenzierung von Feldern gegenüber dem hegemonialen Feld der Macht durch die monopole Ausbildung zweier Märkte bzw. Ökonomien in einerseits einen ökonomischen Pol, der vornehmlich den Geldgewinn als Norm angibt und dem Pol der Innovation eines symbolischen Tausches andererseits, der eine symbolische Revolution bzw. symbolischen Gewinn unter Zurückdrängung eines geldökonomischen Gewinns (mit vielen möglichen Zwischenstufen) annimmt,⁵ ist in ihrer Synchronisierung zu einer für beide geltenden Legitimität weder durch eine symbolische Revolution der antiökonomischen protestantischen Arbeitsethik allein wie bei Max Weber noch durch ein die Ökonomie durchziehendes symbolisches Dispositiv eines subjektiven Selbstverhältnisses der Sexualität oder durch die Technik der Überwachung erklärbar, wohl aber durch eine symbolische Revolution in der synchronen Reinheit von privater

4 Zu den Abbildungen des Mundes als Eingang zur Hölle: Expeditionen in den Weltinnenraum, in: *In aller Munde*, hg.v. Ute Ruhkamp (Museums katalog des Museums Wolfsburg, Ausstellung vom 31.10. 2020 – 5.4.2021), Berlin 2020, S. 39ff.

5 Pierre Bourdieu im Interview mit Loïc J.D. Wacquant: Die Logik der Felder, in: dies., *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1996, S. 124ff.

mit öffentlicher Ritualisierung, die zur Legitimationshierarchie zur Bindung der beiden Pole wird.

Die Liebe zur Legitimität geht nicht von der Technik des Zitierens aus, sondern diese Technik ist historisch erst als Einschränkung einer Vorbildlichkeit der synchronen Praktik zwischen Privatheit und Öffentlichkeit auf die elitäre Situation des Schriftgelehrten im richtigen, weil reinen Zitieren der Texte in der katholischen Renaissance entstanden: Zitate sind eine bestimmte im intellektuellen Feld (seit der italienischen Renaissance des *quattrocento*) erlernte Technik der legitim anerkannten Wiederholung einer Autorschaft, die gegen die individualisierte Aneignung der imitierenden Mimesis bewusst macht, dass gehobene Individualität immer auf absolut reine und damit legitime Wiederholung gegenüber allen anderen unreinen Wiederholungen ruht. Daher sollte man die imitierende Mimesis der alltäglichen Praxis keine zitatformige Macht wie Butler nennen, sondern umgekehrt Zitate im Sinne der Ethologie Douglas' eine durch Schrift disziplinierte Reinigung des Imitierens. Wenn Butler nämlich hervorhebt, dass hinter jeder Individualisierung das Gesetz der Wiederholung steht, die in Betonung von Individualität verdrängt werde, verkennt sie damit ihre spezifische intellektuelle Position im sozialen Raum der symbolischen Welt als schreibende Literaturprofessorin. So verweist Bourdieu auf die Möglichkeit des Gegenteils zu Butler mit dem Beispiel des französischen Bauers, der nach seiner Wahl behauptet, er könne sie nicht annehmen, weil er nicht sprechen könne.⁶ Dann wird in diesem Beispiel nicht die Wiederholung der auf Individualismus gepolten Legitimität der kreativen Intellektuellen verdrängt, sondern das Gegenteil eines Mangels an Distinktion durch kulturelles Kapital: Die eigene kreative Individualität wird vor der legitimen Sprache als von Legitimität abweichende Wiederholung im Selbstausschluss verworfen. Je nach Position des Habitus kann entweder die Wiederholung mehr oder eher die Individualität im symbolischen Raum verkannt werden – mit vielen Zwischenstufen: Wiederholung und Individualität sind Relationen in habituellen Praktiken der Synchronisierung, weil es nie nur das eine Gesetz durch Kastration oder Sprache im *sozialen* Raum der Produktionen geben kann. Hat Bourdieu mit der Phänomenologie eines Merleau-Ponty erkannt, dass eine habitualisierte Lebensform nie einfach Reproduktion, sondern immer Erfindung ist, dann muss man über Merleau-Ponty hinausgehen, indem man zeigt, dass die Position dieses habitualisierten Erfindungsgeistes darüber entscheidet, ob es – grob und vereinfacht gesagt – sich um eine erfindungsreiche Reproduktion des Systems oder um eine Neuerfindung des Systems zu seiner Veränderung handelt. Der Habitus ist wie bei Merleau-Ponty eine *structure structurée structurante*, aber über diesen hinausgehend nur als Relation dieser Habitusformen in einer historischen und sozialen Positionierung zu verstehen.

Der noch am Kantianismus Merleau-Pontys orientierte frühe Derrida der *Grammatologie* hat zunächst selbst die Liebe zur Sprache als Hang zum hegemonialen Verstehen kritisiert: »Zuerst muss also das Spiel der Welt gedacht werden, und dann erst kann man versuchen, alle Spielformen in der Welt zu begreifen,«⁷ so Derrida in der *Grammatologie*. Dieser Satz ist keineswegs als Rückfall hinter Wittgenstein zu verstehen, weil er im Sinne Merleau-Pontys Kritik an durch Diskursivität verstandenem Bewusstsein die Feier

6 Pierre Bourdieu, Der sprachliche Markt, in: ders., *Soziologische Fragen*, Frankfurt a.M. 1993, S. 121.

7 Derrida, *Grammatologie*, S. 88.

der Sprache kritisiert, die Sprache als Instrument für die Monopolisierung in der Wahrnehmung verantwortlich macht: So wie der Fisch im Wasser seinen Kontext für selbstverständlich wahrnimmt, so auch jeder Habitus seinen Kontext, aus dem er den Kontext aller Kontexte zu machen versucht wie im Beispiel von Genette der zwei Frauen in ihrem Streit um bessere Sprache. Damit wird beim frühen Derrida also nicht gegen Wittgenstein gesagt, dass nur ein einziges Sprachspiel der Sprachspiele durch eine Grammatologie zu begründen sei, sondern vielmehr, dass das Verstehen einer Einheit von Kultur vom selbstverkennden Feiern der Sprache als legitime Ordnung ausgeht. In diesem Sinne ist auch Bourdieus spätere Bemerkung im *Homo academicus* zu verstehen, die nicht nur seinen eigenen Weg aus der Philosophie beschreibt: Wäre Derrida einen Schritt weiter gegangen, hätte er sich selbst zu einem kritischen Soziologen dekonstruiert,⁸ weil es nicht nur um den Ausweis der Kontingenz bzw. Arbitrarität aller Sprachen geht, womit er in Kritik am Feiern der Sprache in dieser verstrickt bleibt. Was in einer gegebenen historischen Situation als Emanzipation gilt, kann in einer anderen sozialen Konstellation das Gegenteil sein: Historisch berufen die sich die als Autorinnen emanzipierenden Frauen im 17. Jahrhundert gerade auf Descartes' Trennung von Seele und Körper und nicht in heutiger Konstellation gegen ihn.⁹ In Molières keineswegs freundlich gesinnter Komödie *Femmes Savantes* (Akt III, 2. Szene) etwa sind diese eindeutig Cartesianerinnen, was heute (wie bei Merleau-Ponty) als Grundsünde einer Verleugnung des Leibes kritisiert wird. Legitimität ist nicht nur jeweils eine Sprache, sondern historisch und sozial verschieden kognitiv anerkannte Positionierung. Der Intersektionalismus ist nicht nur ein soziales Phänomen im Wechsel der Sprache, sondern immer auch ein historisches Phänomen des Wechsels an sozialen Positionen.

Muss man der Literaturwissenschaftlerin Butler noch jene Sätze der Autorin Annie Ernaux vorhalten, die als Schriftstellerin ausgerechnet die gegenüber reiner Sprache etwas andere Version des Zusammenspiels von Intimität und Öffentlichkeit als Formierung der Legitimität im Handeln und Sprechakten aufzeigt, die gerade nicht durch Kastration zu erklären ist: »Das Gesetz übt seine Macht auf sanfte, familiäre Wiese aus, zum Beispiel durch das beifällige Lächeln der *Mademoiselle*, der wir auf der Straße begegnen und die wir respektvoll grüßen.«¹⁰ Die legitime Autorität einer Ärzt:in, die mit ihren Instrumenten nach Butler die Möglichkeit zur Geschlechtsbestimmung des Embryos erbringt, geht nicht allein von der digitalen Sprache aus, sondern vom praxeologischen Kontext einer Legitimation ihrer spezifischen Profession, die mit dem beifälligen weißen Kittel, die mit der einer Sprache beifällige designte Liege, die mit der Sprache beifälligen Instrumente des Ultraschalls, dem Warteraum, die Kästen mit den Medikamenten etc. angezeigt wird. Sie hat die Position der anerkannten Legitimität inne, die mit Sprache ebenso ausgeübt wird.

8 Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Frankfurt a.M. 1988, S. 26.

9 Siehe dazu: Erica Harth, *Cartesian Women*, Ithaca 1992, S. 138. Renate Baader, *Dames de Lettres: Autorinnen des präziösen hocharistokratischen und »modernen« Salons (1649–1698): Mademoiselle Scudéry – Madame de Montpensier – Madame d'Aulnoy*, Stuttgart 1986, S. 63. Der entsprechende Schlachtruf, der die körperliche Differenz verneinte im: »l'esprit n'a point de sexe« ging auf den Cartesianer Poullain de la Barre zurück.

10 Annie Ernaux, *Die Scham*, Berlin 2020, S. 70.

Die postmoderne Reflexion modernistischer Antinomie der Reinheit

Die von Benjamin eingeklagte utopische Aufhebung von Autorschaft und Publikum im Autor als reiner Produzent ist selbst ein sakraler Mythos in der medial bestimmten Postmoderne geworden. Daher hielt Barthes zeitgenössische Kritik in seinen *Mythologies* gegenüber Lévi-Strauss Anthropologie von Mythologien in Stammeskulturen zur Abgrenzung seiner Theorie fest, dass die moderne Kritik des Mythos in den Industriegesellschaften selbst schon Mythos geworden ist.¹ Die postmoderne Kunstproduktion reagiert gerade auf das Zeitalter des zunehmenden Sinns für Ähnlichkeiten als Zeitalter neuer Mythologien, indem sie den Mythos nicht mehr zerstört, sondern indem sie das Verfahren des Mythos durch Inszenierung der Ähnlichkeit aufzeigt und damit parodiert. Keineswegs ist dann einfach Politik das Vorbild dieser Kritik, sondern dieses so angeblich einzige Vorbild für Kunst selbst ein Mythos durch Kritik.

Wenn Elaine Sturtevant das Gemälde einer amerikanischen Flagge von Jasper Johns exakt auch der Technik nach kopiert (und jede Aura einer genialen Eigentlichkeit in der Kunst damit verhöhnt), so wird damit gerade nicht der Tod der Autorin als Dementierung von Autorschaft gefeiert, sondern der Fetischismus der Ähnlichkeit im zu lesenden Werk parodiert. Sturtevant macht damit unmissverständlich klar, dass man den weit verbreiteten Mythos eines Glaubens an die Malerei als Kunst schlechthin nicht mehr offen kritisieren kann, sondern als Funktionieren des Mythos überdeutlich nur parodistisch zeigen kann, weil der gegen religiösen Kultwert gerichtete demokratische Ausstellungswert selbst ein Teil des durch ihn kritisierten Mythos geworden ist. Daher hat man historisch wissentlich zu unterscheiden zwischen der Relation unter Autor:innen und einem Diskurs der DJ-Revolution als Vorbild für Intertextualität, weil angeblich nur noch mit ähnlichen Zitaten und Konserven gehandelt wird. Zumindest trifft dies auf die bestbezahlten DJs auf Ibiza weitgehend zu, nicht aber auf die vielen im ›Underground‹ sich neu bildenden und wesentlich geringer oder gar nicht entlohten regionalen Autorschaft-

1 Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, Berlin 2012, S. 305: »Heute zögert die Bourgeoisie nicht mehr, einige lokale Infektionsherde anzuerkennen: die Avantgarde [...].«

ten, »die nicht von *Coca Cola* bezahlt werden wollen.«² Selbst innerhalb der DJ-Revolution mit ihrer *répétition référentielle* hat man diese Unterscheidung von Klasse in der Masse wahrzunehmen, in der nicht nur Geld und Größe der Anerkennung die soziale Relevanz ausmachen. Diese kritische Haltung ist kein Angriff auf Autorschaft und Vorbild für Literaturproduktion, sondern im Gegenteil das Einklagen von Autorschaft auch für technisch reproduzierte Formen der Kunst von geringer Legitimität, wo die Unterscheidung eines symbolischen Marktes der Produktion gegen den Massenmarkt zwar schwach ausfällt, aber gerade die Verwechslung von Parodie durch Ähnlichkeit umso stärker eine Rolle spielt. Zu Recht kritisiert Barthes daher, dass die Kritik am Mythos inzwischen schon Mythos geworden ist, weil institutionelle legitimierte postmoderne Kunst das Zeitalter der Fetischisierung des Ähnlichen nicht mehr durch Zerstörung, sondern durch Zeigen den Mythos der Ähnlichkeit offenlegt, wie es Wittgenstein mit dem Feiern der Sprache durch Ähnlichkeit benennt. Der Tod des Autors durch technische Rezeption gering legitimierter Produktion wird dann zum Vorbild für institutionell stärker legitimierte Felder, so wie der Pop-Autor Thomas Meinecke die ihm 2012 zuerkannte *Frankfurter Poetik-Vorlesung* damit beginnt, dass er eine Platte auflegt und zu *scratchen* beginnt, um eine Ähnlichkeit von DJ und Schreiben zu demonstrieren. Aber diese Ähnlichkeit bringt nicht nur die Verwechslung der Allodoxie hervor, in welcher eine kritische Häresie mit Orthodoxie verwechselt werden kann. Eben diese Verwechslung wird von der postmodernen Kunst thematisiert, weil es eben keine klare Anleitung zum so genannten richtigen Lesen geben kann, indem in einer Parodie Original und Wiederholung verwechselt werden können.

Auf der Ebene der intellektuellen Diskurse des angeblich reinen Lesers wäre Jacques Rancière für eine zeitgenössische Verkennen dieser Allodoxien zeitgenössischer Kunst zu nennen, indem er Indifferenz in der lesenden Wahrnehmung zum vorbildlichen Politikum des ästhetischen Regimes in der Moderne erhebt, nach dem die Gleichheit der Zeichen auch für die demokratische Gleichheit im Gebrauch durch unterschiedliche Rezipienten stehen soll,³ was im Grunde das Feiern der Sprache nach Wittgenstein als das Feiern des richtigen Lesens durch Ähnlichkeit meint. Die für alle ähnliche Lesehaltung von Rezipienten wird dann zur politischen Aussage einer Gleichheit. Das von Marcel Duchamp hingegen zur Ausstellung bestimmte Urinal, das sich indifferent gegenüber der Grenze zwischen banalem Alltag und Hochkultur zu Beginn des 20. Jahrhunderts zeigte, wurde von einem Gremium abgelehnt, das nach dem damals geltenden Code in den USA nicht von wissenden Fachleuten der Kunst besetzt war. Ausgerechnet also die Unvernommenen, denen nach Rancière das Phänomen der demokratischen Indifferenz des reinen Lesens gelten sollte, lehnten Duchamps Urinal entschieden als illegitime »Unkunst« ab. Sie hatten die allodoxe Anerkennung der Malerei als legitime Kunst, gleichsam als Kunst der Kunst, d.i. die massenhafte Anerkennung von legitimer Kunst schlechthin als Malerei im Kopf, was Duchamp als in Amerika anerkannter Maler mit seiner Aktion

2 So z.B. die Aussage in einer Felduntersuchung zu den im so genannten Underground arbeitenden DJs. Dazu: Thomas Becker, DJs und der Mythos vom autorlosen Sampling. Eine Feldstudie zur Soundproduktion von DJs in Berlin, in: Frédéric Döhl u. Albrecht Riethmüller (Hg.), *Musik aus zweiter Hand*, Laaber Verlag 2017, S. 150f.

3 Jacques Rancière, *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien, 2007, S. 15.

als Fetischismus offenzulegen versuchte, indem die Signierung des Urinals mit einem fremden Namen sich der Ähnlichkeit zur gefeierten Bildkunst bediente. Der am Urinal signierte Name war mit einem aus Comics massenhaft bekannteren Namen für die vom Wissen angeblich Unvernommenen amerikanischer Comicsleser fingiert, die jedoch das nicht legitimierte Urinal und Comics im Namen ihres angeblich demokratisch legitimeren Lesens ablehnten.

Als Roy Lichtenstein in Paris in den 1960er Jahren von einem entstehenden Comiczentrum aus gefragt wurde, ob er die von ihm zitierten Comics als Kunst bezeichnen würde, hat er dies unmissverständlich verneint.⁴ Diejenigen Comics, die eher zur Kunst tendierten, zitierte er gerade nicht. Dieselben Zeichen, die banal sind, werden dann als elitäre Kunst geliebt, wenn sie in einer legitimeren Form präsentiert werden, die daher einander besonders stark ähneln müssen, um die Parodie zum Ausdruck zu bringen.

Comicpanel aus Girl's Romance, Heft 81, Januar 1961 *Roy Lichtenstein, Spannung, Öl und Magenta, 1964*
von Bernard Sachs u. Tony



Abb. aus: Thomas Becker, Wer hat Angst vor der Neunten Kunst? Kurze Archäologie eines Legitimierungsdiskurses, Abb. 1 u. 2, in: *Trièdere# 6. Art moyen & Yuma. Spezifische Potentiale des Comics*, Juni 2012, jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten, 12.05.04.

Abb. aus: Thomas Becker, Wer hat Angst vor der Neunten Kunst? Kurze Archäologie eines Legitimierungsdiskurses, Abb. 1 u. 2, in: *Trièdere# 6. Art moyen & Yuma. Spezifische Potentiale des Comics*, Juni 2012, jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten, 12.05.04.

Daher muss laut Lichtenstein vor allem die größtmögliche Spaltung, also der größtmögliche Abstand zwischen alltäglicher Banalität und legitimer Kunst auf der Ebene der umso ähnlicheren Gleichheit im Ausstellungswert genutzt werden, um im Spiel von

4 Roy Lichtenstein, Interview mit David Pascal, in: *Giff-Wiff, revue bimestrielle publiée par le Centre d'Etude des Littératures d'Expression Graphique*, Nr. 20, Paris 1966, S. 11ff.

high and low die Kritik der Kunst als Wiederauferstehung der Liebe zur Kunst parodieren zu können. Warhol selbst behauptete, dass er seine anfängliche Umsetzung von Comics nicht mehr weiterverfolge, als er Lichtensteins Bilder sah, weil seine Darstellung des amerikanischen Comicstars von *Dick Tracy* weniger direkt mit Ähnlichkeit versehen war, sondern noch in klassischer Attacke auf professionell geglättete Kunst etwa mit verlaufender Farbe und Unfertigkeit aufwartete, während die Zitate Lichtensteins gerade die eindeutige Differenz zwischen Malerei und Comic durch das Imitat exakter Druckpunkte in der Malerei unterdrückte, was Warhol daher als ›cooler‹ bezeichnete. Demgegenüber hat allerdings der an Sprache orientierte Literaturprofessor Barthes die Pop Art als nichtssagende Kunst der amerikanischen Gesellschaft verkannt,⁵ weil er in seinem von Derrida kritisierten Linguismus dem Feiern des Lesens verfallen ist, so dass er die mehr an eine Schrift auf Leinwand erinnernde Kunst Cy Twomblys als die wichtigere Kunst feierte; denn diese ähnelt sehr einem Schreiben auf Leinwand.

Bild einer Ausstellung zu Bildern Cy Twomblys in Paris.



Public domain, https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/ed/Exposici%C3%B3n_de_Cy_Twombly_en_la_Bourse_de_Par%C3%ADs_en_abril_de_2023.jpg, Autor: Emilio Luque, jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten, 10.07.24.

Da versteht Barthes zwar, dass die Kritik am Mythos nicht als rein politische Botschaft decodiert werden kann, erkennt aber wieder, wie er dann die Autorschaft für eine

5 Roland Barthes, Die Kunst, diese alte Sache..., in: ders., *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn. Kritische Essays III*, Frankfurt a.M. 1990, S. 210f.

Schrift gegen phonetische Schrift für die einzige politische Autorschaft hält und damit Kritik wieder monopolisiert und seine eigene Theorie der Parodie hintergeht.

Während in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wo dieser Verfall an Rezeption der Ähnlichkeit im Massenmarkt die Klage von Benjamin zu hören war, dass Museen, Opern, Theater und sogar Parlamente durch massemmediale technisch reproduzierende Medien entvölkert würden, so zeigt sich dies auch durchaus im Aufstieg des heutigen Rechtsradikalismus.⁶ Aber entspricht diese Kritik nicht wiederum einem modernistischen Kulturpessimismus Theodor Adornos? Der Kulturpessimismus Adornos besteht jedoch keineswegs in seiner berechtigten Verteidigung der Autonomie, sondern darin, dass er diese Autonomie vollkommen undifferenziert nur von einem Monopol der institutionell legitimen Kunst her versteht und damit die Bindung einer Autonomisierung am institutionellen Leser zum vorbildlich normativen Geschmack erklärt. Damit wird eine westliche Moderne zum Vorbild für die gesamte Kunstbewegungen in der Welt, was heute überholt sein dürfte. Innerhalb der von Adorno als Kulturindustrie bezeichneten Felder der Popkultur gibt es längst den Unterschied zwischen Avantgarden und anerkanntem Kanon, der Klasse in der Masse, so dass diese Differenz eben keineswegs mehr und auch immer weniger das Monopol der institutionell legitimierten Kunst in demokratischen und auch westlich modernen Gesellschaften darstellt, so schwach auch diese Autonomisierungsbewegungen neuer Autorschaften im Vergleich zur institutionell legitimierten Kunst sein mögen, weil und wenn der Institutionenschutz fehlt. Hätte es sonst im Feld der institutionell gering legitimierten Comicproduktion z.B. so eine herausragende Produktion wie *Maus* von Art Spiegelman gegeben, der zudem an die Adresse Adornos polemisch ausrichtete, wenn nach Auschwitz keine hohe Kunst mehr möglich sei, dann vielleicht noch ein Comic, um auf der Problematik der Legitimationshierarchie zu verweisen, weil eine gegen den Massenmarkt produzierter Comic nicht nur gegen den eigenen Massenmarkt an Comics, sondern auch gegen die Legitimationshierarchie des gehobenen Geschmacks insgesamt opponiert, der ja keineswegs im Faschismus aufgehoben war?⁷

Für die Verwechslung von Wiederholung und ihre Kritik durch Reinheit kann man Steve Reichs *It's gonna rain* als Beispiel einer postmodernen Parodie anführen. Wenn Steve Reichs die permanente Wiederholung des im Central Park mit einem tragbaren Kassettenrekorder aufgenommenen Satz eines religiösen Eiferers auf einer Endlosschleife laufen lässt, bringt er mit der Aussage »It's gonna rain« (der reinigenden Sintflut) nicht nur die Assoziation an rituelle Mantras und Gebetsmühlen zu Bewusstsein. Eingebettet wird damit die naheliegende Assoziation, dass die rituelle Orthodoxierung einer Aussage durch permanent unveränderte Wiederholung der kanonischen Signifikantenkette

6 »Bei der poetischen Botschaft kann die Strukturierung der Zeichen sich darauf richten, nicht nur eine Ordnung von Signifikanten, sondern auch eine Ordnung von Gefühlen oder von reinen Wahrnehmungen zu koordinieren, wie es in den dekorativen Künsten oder – gerade – bei der Musik der Fall ist.« Umberto Eco, *Apokalyptiker und Integrierte. Zur kritischen Kritik der Massenkultur*, Frankfurt a.M. 1986, S. 109 (längere Anmerkung Nr. 21).

7 Art Spiegelman, If there can be no art about the Holocaust, there may be at least be comic strips. Interview, in: *The Progressive*, Nr. 53 (1989) 11, S. 35.

betrieben wird, um sie gegen Sinnveränderung durch sozialen Gebrauch des stets gleichen bleibendes Lesens als ein für alle Mal geltendes gleich klingendes Ritual immun und rein zu halten. Da Reich indes auf dem damals modernen Tonband zwei Bänder derselben Aussage in einer anfänglich nicht hörbaren, leicht echoartigen Verschiebung starten lässt, die sich dann im Lauf der endlos zeitlichen Wiederholungen zu einem so starken asynchronen Verlauf verstärken, dass durch die Überlagerung ein ›dadaistisches‹ Stimmengewirr zum Vorschein kommt, in dem kein einziges Wort mehr identifiziert und verstanden werden kann, dann ist in dieser Phase nur noch die abstrakte, musikalisch reine Klangmaterialität vorhanden (wie in Schwitters Ursonate), bei der es sogar fraglich wird, ob es überhaupt Stimmen sind, die das Material dieser Soundproduktion ausmachen. Es ist dann noch reiner als ein sich wiederholendes Mantra durch ihre moderne, aber scheinbar gegensätzliche Art einer maschinellen Reproduktion, die mit ihrer Forcierung der Reinheit an Wiederholung das Gegenteil eines alle Kontexte des Verstehens sinnlos strömenden und damit reinen Klangs folgen lässt. Das ist das Ziel der klassischen Moderne, die jeden Mythos und Kontext durch Ausstellungswert der materialen Reinheit antihermeneutisch infrage stellt, aber sich in seiner angeblich reinen Opposition verkennt: Der Magie des reinen Ritus im Verstehen steht das reine Strömen der Diskurse in einer Antinomie der neuen Reinheit an Nicht-Verstehen gegenüber. Im Laufe der weiteren Wiederholungen stellt sich nämlich dann jedoch wieder nach und nach für einen Moment lang die Synchronizität der beiden Bänder erneut ein und damit auch wieder die Möglichkeit eines unmittelbaren Verständnisses der sprachlich sinnhaften Reinheit. Da capo sine fine. Die neue Reinheit von Sinn in der Klangmaterialität lässt die alte Reinheit des einzigen Sinns der sinnlosen Signifikanten und die alte mit der neuen Reinheit auferstehen. In ihrer gegenseitigen Negierung ergänzen sie sich zur Reinheit. Fixierung auf Sinn und Strömen der Signifikanten ohne Sinn bilden eine gegenseitige Antinomie der Reinheit wie die doppelte Differenz der Sprache an Zeichen und Signifikanten der Linguistik oder der irriduziblen *différance* gegenüber sinnhaften *différence* bei Derrida. Reich attackiert mit einem Kassettenrekorder nicht einfach den gehobenen Geschmack, sondern legt die Gleichheit in der scheinbaren Differenz von Kult- und Ausstellungswert als ästhetische Lust an der Gleichheit auch für das Hören durch modernes mechanisches Gerät offen, das noch weniger als die Ursonate von Merz nichts mit Mythos und Fetischismus gemein zu haben scheint, so dass der Mythos der Kritik selbst als Mythos in der technischen Moderne im Feiern der Ähnlichkeit parodiert werden muss.

Der lange Schatten der Reinheit im Sein der Sprache

Hubert Rabinow und Paul Dreyfus gehen davon aus, dass Foucault in seiner Phase von *Wahnsinn und Gesellschaft* noch die romantische Vorstellung von Wahnsinn als Ausdruck einer göttlichen Transzendenz besitze.¹ Aber Foucaults tatsächlicher Romantizismus hat schlicht gar nichts mit Transzendenz eines jenseitigen Sinns zu tun, deren Annahme durch die glorifizierende Interpretation vielmehr die eigentliche Romantik des nietzscheanischen Existenzialismus bei Foucault verschleiert. Es scheint mir ein unreflektiertes Vorurteil zu sein, zumal in Foucaults Einleitung zu *Wahnsinn und Gesellschaft* unmissverständlich der Begriff der *unauflösbaren* nietzscheanischen Tragik zwischen Tag und Nacht als Referenz eines systemischen von Gott gelösten statischen und rein profanen Strukturalismus angegeben wird.

»Die folgende Untersuchung ist [...] die erste und wahrscheinlich die einfachste der langen Forschungen, die im Lichte der großen nietzscheanischen Forschungen die Dialektik der Geschichte mit den unbeweglichen Strukturen der Tragik konfrontieren will.«²

Der am frühen Nietzsche orientierte, in der Einleitung zu *Wahnsinn und Gesellschaft* formulierte Anspruch von einer unauflösbaren Tragik her Geschichte zu verstehen, wäre schlichtweg transzendentaler Unsinn, wenn es Foucault um eine Rechtfertigung des Wahnsinns als einzig göttlicher Transzendenz bzw. Ziel ginge, weil es in Verbindung mit Nietzsches Tragödientheorie gerade um eine statische Struktur ohne Ziel geht. Transzendental ist für Foucault vielmehr in dieser Geschichte des Wahnsinns die ziellose Fahrt des Narrenschiffs als eine künstlerische Vorahnung der ziellosen Bewegung in der bildenden Kunst und Literatur der noch gläubigen Renaissance, in der die vernunftlosen Narren auf ein Schiff gesetzt werden, das den von Menschen nicht gemachten Grenzen der Flussläufe der allein göttlichen Schöpfung folgt. Aber gerade das ist nicht die Praxis der Psychiater, die ja als erste in einer Geschichte die von Geschichte eines Ziels befreite Formen der Ordnung wie Schizophrenie für den Menschen aufstellten, also eine

1 Hubert L. Dreyfus u. Paul Rabinow, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 1987, S. 36.

2 Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a.M. 1969, S. 10f.

statische Ordnung im nicht verständlichen Diskurs des Wahnsinns sehen, so dass sie nicht wie in der literarischen und bildlichen Ästhetik des Narrenschiffs lange vor dieser Zeit ein Chaos des Wahnsinns ohne Ordnung annehmen, aber dennoch gleichwohl wie Nietzsche erst von einer von Transzendenz befreiten profanen Ordnung des Menschen reden. Anders als später ist hier weder die Kunst dem Willen zum Wissen überlegen, noch ist der Wille zum Wissen hier der Grund zum normalisierenden Ausschluss des Wahnsinnigen, der vielmehr in der gänzlich diesseitigen Wissenschaft eben nicht mehr als Ausschluss aus dem Menschseins gesehen wird, während die sinnvolle Normalordnung nur auf verständliche Form der Ordnung als Transzendenz des Menschseins besteht und daher den Wahnsinnigen wie im Narrenschiff als das vollkommen Andere des sinnlosen Chaos von Ordnung ausschließt. In der Geschichte des Wahnsinns ist daher nicht die Theorie Grenze von Vernunft und Unvernunft für die Unterscheidung von Ordnung und Unordnung entscheidend, sondern die in der Geschichte mit der Psychiatrie entstandene Sicherstellung, dass der Verrückte ebenso eine Ordnung darstellt. Nicht der Wahnsinn wird also gerechtfertigt, sondern das Aufkommen eines psychiatrischen Wissens in der Geschichte des Wahnsinns. Mit dieser Beschreibung wird auch sichergestellt, dass Foucault vom frühen Nietzsche der Tragödientheorie und nicht vom Pathos des Herrenmenschen ausgeht, der wieder von einem zukünftigen Ziel der Geschichte für den Menschen spricht. Und gleichwohl setzt er damit gerade den Willen zur Reinheit Nietzsches fort, weil er an der Verbindung von strukturelem Denken an Ordnung ohne Sinn in der Geschichte keineswegs das Anderssein des Wahnsinns zur Utopie des Wissens macht, sondern die Reinigung des Wissens von einem reinen Gott oder transzendentalen Sinn gegen jede Religion durch die Psychiater – also damit hier zum ersten Mal in der Geschichte und für Foucault alle seine folgenden Geschichten der Seele und Sexualität zum letzten Mal durch die Rechtfertigung eines Willens zum Wissen. Rabinow und Dreyfus missverstehen Foucault als Rechtfertigung des Andersseins im Wahnsinn, um diesen Bruch zu übersehen. Sie gehen wie eine Art Dekonstruktion der ungreifbaren Verschiebung an Differenzen in der Literatur und damit wieder von einem Feiern der Sprache aus: Radikales Anderssein als Behauptung von Differenz sind in Kunst und Wahnsinn dasselbe, was eine arg kleinbürgerliche Sicht auf Kunstautorschaft des überholten 19. Jahrhunderts ist.

In der Tat geht es wie auch später um das Problem von Aus- und Einschluss einer Normalisierung, indem Foucault 1961 den Widerstand der Psychiater gegen sinnhaft formulierte Grenzen rechtfertigt, während er später in seiner Phase der Genealogie mit einem radikalisierten Nietzsche jede Form des Wissens und damit auch der Psychiater als Ausgrenzung der Normalisierung nicht nur bei Freud, sondern auch bei Lacan zu beschreiben versucht. Mit der Sichtweise, dass Foucault eine angebliche frühere Transzendentalität kritisiere, wird ein Bruch im Denken Foucaults inszeniert, der in Wirklichkeit kein eindeutiger Bruch, sondern vielmehr die Forcierung in einer Kontinuität ist gegenüber früheren Geschichtsbetrachtungen: die Forcierung von Nietzsches Willen zur Reinheit, die zunächst die Reinheit von Sinn auf der Seite der Psychiatrie im Sinne Nietzsches Tod Gottes sieht, aber dann auch die gottlose Psychiatrie erneut und radikaler noch von deren moralischen Orthopädie im Willen zum Wissen zu läutern beansprucht.

Es sind die Körperöffnungen, die laut der Ethologin Douglas ganz besondere Aufmerksamkeit der sozialen Kontrolle im Namen der Reinheit erfahren.³ Wenn die Reinheitsvorstellungen vom Umgang mit dem Körper und der nach Norbert Elias peinlichen Kontrolle seiner Ausscheidungen besonders geprägt sind, dann ist ein göttlicher Körper laut Douglas umso reiner und würdiger, als er solche Ausscheidungen in Bild und Diskurs nicht kennt. Er ist dann unantastbar rein, würdig und schlicht intelligibel, was vor allem im zeitlosen Bild für jeden und jede gezeigt werden kann. Ein reiner Gott darf keine peinlichen Körperöffnungen besitzen und nur dann gilt er als absolut rein und intelligibel, kurz: frei von durch Rhythmen bestimmten Zeit. Ausscheidungen stehen für der Zeit unterworfenen sterblichen Endlichkeit des Leibes wie alle von Julia Kristeva sogenannten Abjekte, die vom lebenden Körper abfallen: Kot, Schweiß, Spucke, Haare, Schuppen, Sperma, Urin etc.⁴ Und Douglas nimmt daher eine Parallelität zwischen dieser Reinheitsvorstellung des Körpers und der Rolle der Schrift im Ritus der monotheistischen Religionen an: Alle monotheistische Religionen, in denen die Gottesvorstellungen mit einer forcierten körperlichen Reinheit der Intelligibilität versehen werden, sind Schriftreligionen.⁵ So wie Nietzsche die Reinheit forciert, indem er die Geschichte von jedem Verdacht der Abjekte durch Tötung der Persönlichkeit Gottes reinigt, so reinigt Foucault nicht nur die sinnhafte Geschichte von Sinn 1961, indem er nicht nur die Psychiatrie rechtfertigt. Es setzt diese Reinigung 1966 damit fort, dass er sich von jedem Willen zum Wissen auch von der Psychiatrie reinigt. Nach *Les mots et les choses* kommt jede Ordnungsvorstellung des Denkens immer in diskontinuierlichen vier Zeitaltern vor, so dass keinerlei Verbindung einer übergeordneten Struktur für alle Zeitalter gedacht werden kann.

Foucault nimmt sich 1966 folglich als aktueller Denker im Strukturalismus wahr, der zwar nicht dessen Anspruch übernimmt, alles zu erklären wie in den vorherigen unterschiedlichen Zeitaltern, die sich nicht als kontingent sehen wollen. Aber dann muss jede sinnhafte Ordnung von Sinn zu einer Antihermeneutik gereinigt werden, weil die Abfolge von Zeitaltern und Ordnungen rein diskontinuierlich arbiträr ohne jeden übergreifenden göttlichen Sinn ist. 1976 reizt dann sein angeblicher Bruch mit der archäologischen Phase in einer Geschichte der Sexualität auch jede von Sinn gereinigte Ordnung der psychiatrischen Wissensform zur Verführung eines Glaubens an Machtbewegungen von überall her. So wie Nietzsche sich vom reinen Gott des Bildes durch die zeithafte ewige Wiederkehr ohne Sinn und Gott löst, wofür bei Foucault 1961 noch die Psychiatrie und ihr rein diesseitiges Menschenbild als Beginn eines struktural statischen Zeitalters steht, setzt er diesen Willen zur Reinheit in einer gegen jeden Begriff an Menschsein als

3 Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*, S. 106ff.

4 Der Begriff Abjekt ist allerdings weniger zutreffend als Reinheit von der Zeit im Abjekt. Tränen gelten z.B. nicht ekelierend und daher rein, weil sie nicht einem von rhythmischer Zeit beherrschten Stoffwechsel unterliegen, wie z.B. im Mythos der weinenden Madonna.

5 Wobei schon Durkheim Probleme hatte, den Buddhismus als Religion zu bezeichnen, weil es hier Ausnahmen gibt. Allerdings dürfte die Aufteilung in Hinyana (des klösterlichen Lebens) und Mahayana (allgemeinen Verehrung Buddhas, ohne seinen Weg nachzuvollziehen) dem doch entsprechen. Bezüglich der sehr eindeutigen Entwicklung im Islam und dem Christentum kann es sogar durch eine Konkurrenz in der Frage der Reinheit des Islam mit dem Christentum angetrieben worden sein, zumal in mittelalterlichen Quellen auch der Vorwurf an das Christentum auftaucht, seine Vorstellung von einer Dreifaltigkeit Gottes sei kein reiner Monotheismus.

Antihermeneutik von 1966 fort, die sich in seiner Geschichte der Sexualität von 1976 in der Kritik an Freud wie Lacan wiederfindet. Er setzt nun nicht nur die Psychiatrie an die Stelle der Linguistik als Fortsetzung des linguistischen durch einen anthropologischen Strukturalismus, so dass er die Episteme des Menschen als jüngst vergangenes Zeitalter in seiner Archäologie der Zeitalter fasst. In seiner Geschichte der Sexualität wird zudem nun jede Vorstellung von Strukturordnung als Verdrängung einer reinen Diskontinuität der Diskurse gesehen, indem Macht nur noch ein Name für die jeweilige Verdrängung durch Struktur ist.

Schon 1966 inszeniert Foucault selbst als Bruch, was eigentlich eine Kontinuität der Reinigung zu seinem Nietzscheanismus von 1961 ist. »Der Bruch kam,« so Foucault in einem Interview zu *Ordnung der Dinge*,

»als Lévi-Strauss für die Gesellschaft und Lacan für das Unbewusste zeigten, dass Sinn wahrscheinlich nur eine Oberflächenerscheinung, eine Spiegelung, eine Schaumkrone darstellt, während das eigentliche Tiefenphänomen, von dem wir geprägt sind, das vor uns da ist und uns in Zeit und Raum trägt, das *System* ist.«⁶

Was wie die Radikalisierung von Nietzsches Kritik im Willen zum Wissen später mit seiner Geschichte der Sexualität erscheint, ist dann mit seiner Kritik an Lacan und Freud nur noch deutlicher mit Nietzsches Genealogie der Macht die Fortsetzung einer Reinigung, die er auch für eine Kritik an den Psychiatern nun bereithält. Die Aussage von einer Rechtfertigung des Wahnsinns als transzendente Idee bei Rabinow und Dreyfus konstruiert einen Bruch aufgrund mangelnder Distanz zu Foucault, um die Radikalisierung seiner Kontinuität zu verdrängen. Die Konzentration auf Brüche bei Foucault ist auch Inszenierung, um die Kontinuität zu übersehen, mit Nietzsche eine Geschichte ins Reine der Zweckfreiheit zu formulieren: Geschichte der Zeitalter, Geschichte der modernen Seele, Geschichte der Sexualität und gegen Ende Geschichte einer Ästhetik der Existenz, die allesamt von einer Kontinuität der romantischen Opposition Ästhetik vs. Wissen seit 1966 ausgehen, nach der Kunst stets eine höhere Form des Verstehens darstellt, die durch Anerkennung der Diskontinuität der Diskurse sich als Verliebtheit in die permanente Zerstörung der Subjektivität und von jeglicher Akkumulation an Wissen reinigt. Die Verstärkung einer Kontinuität von einem Willen zu Reinheit ist von der Übernahme einer Gegenüberstellung von Kunst vs. Wissen bei Nietzsche geprägt, die er permanent zu radikalisieren versucht: Moderne Literatur ist durch die Liebe zum Tod einer permanent kontinuierlichen Zerstörung an Kontinuität gekennzeichnet, die damit als einzige die Reinigung von jeder Vorstellung eines Sinns durch ein Subjekt vollzieht: »[...] es geht um die Öffnung eines Raumes, in dem das schreibende Subjekt unablässig verschwindet.«⁷ Kunst hat also keine eigene Sprache, sondern ist nur im Verhältnis zum Wissen als Funktion der forcierten Reinigung von Subjektivierung des Wissens als Autorschaft entstanden. Bei aller berechtigten Kritik an Wissenschaft durch Literatur,

6 Michel Foucault, Gespräch mit Madelaine Chapsal (1966), in: *Michel Foucault, Dits et Écrits. Schriften*, Bd. I, 1954–1969, hg.v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt a.M. 2001, S. 665.

7 Michel Foucault, Was ist ein Autor, in: *Michel Foucault, Dits et Écrits. Schriften*, Bd. 1: 1954–1968, hg.v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt a.M. 2001, S. 1008.

hat damit Literatur keine eigene Sprache, weil sie angeblich auf ein eigenes Wissen verzichtet, so dass sie als einzige keine Angst vor dem Verschwinden im ebenso diskontinuierlichen wie im permanent unplanbaren Strömen hat. Die moderne Autorschaft in der Literatur ist dann die gegenüber den Wissensdiskursen permanente Nicht-Autorschaft und Literatur das Kennzeichen einer unfassbaren Diskontinuität. Im Unterschied zur archäologischen Phase wird dies als Kritik an Kontinuität bei seinem Antritt der Professur am *Collège de France* im Programm deutlich, die von der zweifachen Unterwerfung in der Moderne im Wissensdiskurs redet: Zum einen die Unterwerfung unter die anonyme Diskursformation und zum anderen unter die einer Anerkennung des Autors, der sich in der Wissenschaft aus Angst vor dem unbeherrschbaren diskontinuierlichen Strömen der Diskurse mit der Wert der Anonymität tarnt.⁸ Wie in Barthes Theorie des modernen Mythos, der selbst durch Kritik mythisch ist, entspricht dies seiner Theorie der zwei grundlegenden Diskursgesellschaften: Einerseits der mythisch-rituellen Diskursgesellschaft, die durch ritualisierte Wiederholung des Lernens⁹ stets denselben Diskurs durch Verknappung des Redens auf meisterhafte Autorschaft reduziert, wofür Foucault wahrscheinlich den Rhapsoden Homer im Kopf hat. Andererseits steht dieser Verknappung des gesamten Diskurses auf eine monopole Geheimgesellschaft der Produktion die moderne Kritik einer Diskursgesellschaft entgegen, die er eine Gesellschaft der Doktrinen, also der wissenschaftlichen Disziplinen nennt, die aber den Diskurs nicht den Autoren einer einzigen Geheimgesellschaft überlassen. Aber diese wissenschaftliche Differenzierung ist zwar dann eine Erweiterung des öffentlichen Diskurses durch Autoren, aber zugleich eine Differenzierung der somit verdeckten Verknappung in verschiedenen Autorschaften. Beides verhindert das im Diskurs nicht vorgesehene diskontinuierliche Diskursergebnis, während in der modernen Gesellschaft in der sich glorifizierenden Differenzierung an wissenschaftlichen Diskursen gegenüber dem Mythos die Verknappung übersehen wird. Nur die Literatur vollzieht die Aufhebung jeder Autorschaft im Tod des Autors und nicht damit eine Verknappung des Diskurses durch anonyme Wissensdiskurse, hinter denen sich Autoren verstecken. Foucault bemerkt nicht, dass er damit ein Ende der Geschichte in der Kunst formuliert, der seiner existenzialistischen Antihermeneutik entnommen ist: Die moderne Literatur negiert immer wieder und permanent erneut jeden Sinn und Fortschritt des Wissens, weil sie darüber hinaus angeblich kein eigenes Wissen durch Autoren akkumuliert, sondern damit den Punkt der höchsten, nicht mehr zu überwindenden Reinheit von jeder Verfügung durch Wissen erreicht hat.

Die Konsequenz dieser antinomischen Fassung der Diskursgesellschaft ist, dass Foucault dann keine Autonomie der Literatur annehmen kann, weil diese immer nur in Relation zur bestehenden Ordnung des Wissens als Kritik zu verstehen ist, indem sie historisch zwar ebenso aus der wissenschaftlichen Kritik an Geheimgesellschaft hervorgegangen ist, aber dann konsequenter als diese keine neue Autorschaft des Wissens ausprägt. Sie geht von der Anonymisierung der Wissenschaft aus, um sich aber dann in der Moderne gegen die Tarnung des Subjekts durch Anonymität des Wissens zu wenden: »Zum Chiasmus kam es im 17. oder 18. Jahrhundert; man begann, wissenschaftliche Texte als solche zu akzeptieren, in der Anonymität der etablierten oder immer wieder neu

8 Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a.M. 1991, S. 29.

9 Foucault, ebd. S. 10ff.

beweisbaren Wahrheit.«¹⁰ Mit Chiasmus meint Foucault hier wie Nietzsche die Kritik an Wissenschaft als Ersatzreligion des Monotheismus die Überkreuzung von irdischem mit einem transzendentalen Leben durch den Tod, indem das Individuum durch seinen diskontinuierlichen Tod der sterblichen Existenz in das Paradies einer unendlichen permanenten Existenz übernommen werde, so wie der einzelne Autor der Wissenschaft durch seine Anonymisierung von Autorschaft zum anerkannten Autor einer Diskursformation wird. Die Liebe zum Tod kommt danach zwar aus dem Willen zum Wissen der anonymen Objektivität in der Wissenschaft, hinter der sich Autorschaft versteckt. Allein die moderne Literatur vermag aber durch die Liebe in den unplanbar diskontinuierlichen, irdischen Tod mit ihrer Kritik an der Magie des Namens das unverfügbare Rauschen der Diskurse zu akzeptieren. Das ist eine romantische Vorstellung von Kunst als eine symbolische Form unverfügbarer Ereignishaftigkeit des unplanbaren Todes, die in der Nichtverfügbarkeit gegenüber dem Willen zum Wissen der Wissenschaft ein höheres Verstehen des ebenso unverfügbaren wie damit reinen Seins anerkennt, was er in der Archäologie von 1966 noch das unerkennbare System nannte. Literatur entspricht somit der Realität des Diskurses, weil sie das unvordenkliche Ereignis in ihm anerkennt, das eben nie durch irgendeinen Autor oder eine Autorin gedacht werden kann.

Foucault versucht damit nicht nur die Opposition von Wissen und Kunst so zu retten, dass Kunst kein eigenes Wissen hat. Die Integration von Autorschaft durch anonymisierende Unsichtbarkeit der Diskurse wird zugleich zur *Machtfunktion* genuin und allein von Wissenschaftsdiskursen. So will denn Foucault 1980 mit dem Text des maskierten Philosophen in einer öffentlichen Tageszeitung zeigen, wie die öffentliche Anonymisierung in der Wissenschaft nicht mit dem Tod des Autors in der Literatur eines Barthes zu verwechseln ist. Foucault übersieht, dass die Offenlegung seiner Autorschaft sich nicht allein einer Geheimgesellschaft an wissenschaftlichen Autoren verdankt. Ohne die öffentlich legitime Anerkennung seiner eigenen Position des Wissens in der öffentlichen Wahrnehmung seiner institutionellen Stellung hätte es diese Anreizung eines Spiels mit Maskierung und Demaskierung in der Presse gar nicht gegeben. Die Magie des Namens ist ein Effekt in der Position an Legitimität und nicht nur des Wissens: Sie ist umso größer, je höher der Abstand zwischen öffentlich diskursiver Verleugnung zur ebenso öffentlich anerkannten Position ist. Reichs *It's gonna rain* zeigt in der Kunst vielmehr, dass die Magie des Namens durch ihre umkehrende Verleugnung dieser Magie im Abtöten von Sinn auch in der Kunst nicht verschwindet. Es geht also nicht einfach um die Machtdurchzogenheit in einer Wissen-Macht-Spirale als einzige Funktion der wissenschaftlichen Diskurse. Foucault verpflichtet Wissenschaft auf die eine gleichbleibende Funktionalisierung einer Spirale, was selbst in der Kritik am Monotheismus ein Schatten des Glaubens an Reinheit ist. Kurz: Die Opposition von Literatur gegen Wissenschaft baut ebenso auf Autorschaft und sehr wohl auf Akkumulation an Wissen, aber nicht auf dieselbe Art in der Akkumulation des Wissens.

Dass die Negation eines Namensfetischs zwar in der Tat in der Kunstmoderne auftritt, aber immer noch auf die Akkumulation eines eigenen Wissens und damit Autor-

10 Michel Foucault, Was ist ein Autor, in: *Michel Foucault, Dits et Écrits. Schriften*, Bd. 1: 1954–1968, hg.v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt a.M. 2001, S. 1016.

schaft setzt, zeigt sich zumindest schon durch Charles Baudelaire, der bei allem hier noch zu fassenden Unterschied von Walter Benjamins und Pierre Bourdieus Theorie gleichermaßen als Beginn der Moderne in der Literatur gesehen wird. Baudelaire fasst in der Tat in seiner Bestimmung der Kunst in der Moderne von 1860 zumindest den künstlerischen Autor als »ein Ich, das unersättlich nach dem Nicht-Ich verlangt«,¹¹ was vollkommen der Kritik an der Magie des Namens entspricht. Baudelaire nennt in diesem Essay den Zeichner Constantin Guys modern, weil dieser seine Zeichnungen nicht mehr signiert. Und das entspricht in der Tat ebenso der Modernität eines Marcel Duchamp, der ein Urinal mit einem ihn anonymisierenden Namen zu Anfang des 20. Jahrhunderts signiert, um die Fetischisierung des Namens ebenso zu kritisieren wie später Andy Warhol, der behauptet, er produziere wie eine Maschine, Rosemarie Trockels Behauptung »Tiere machen Kunst, oder Musils Mann ohne Eigenschaften etc. Aber diese permanente Selbstdementierung ist eben keineswegs gegen jede Kontinuität an Wissensakkumulation gestellt, wenn man Baudelaires Verneinung des Namens genauer unter die Lupe nimmt und ihn als einer der Begründer von Autonomie der Literatur im 19. Jahrhundert wie in Bourdieus *Regeln der Kunst* bezeichnet.

Baudelaire zeigt in seinem Essay zur Modernität von 1860, dass die eine reine Diskontinuität des unplanbaren Todes in der Religion mit seiner als Gegenreligion verstandenen Literatur vielmehr mit einer Kontinuität des Wissens um die Brüche in der Ästhetik verhindert werden soll, – also gleichsam in einer diametral umgekehrten Theorie der Anonymität des Autors nach Foucault, wiewohl die Kritik an einer Magie des Namens in der Tat eindeutig in der modernen Autorschaft vorliegt, die hingegen nicht vollkommen auf das Wissen der Namen gegen die fetischisierende Glorifizierung des Namens in der Öffentlichkeit jenseits des Feldes verzichten kann. Deutlich wird diese Strategie der Behauptung an Autorschaft durch Kritik in Baudelaires Hinweis auf die Statistik bei Balzac.¹² Statistik wurde in Frankreich vor allem von Marie Jean Antoine Nicolas Condorcet am Ende des 18. Jahrhunderts unter dem Namen der *science sociale* betrieben, die dann für Balzac zum Vorbild erkoren wurde, der sich mit dem damals institutionell noch ungeschützten Begriff des *professeur ès science sociale* kürte. (Auguste Comte nutzte zunehmend den Titel *sociologie* für die Abgrenzung seiner Philosophie, weil der von ihm andere benutzte Titel einer *physique sociale* von Alphonse Quetelet für die empirische Errechnung von sozialem Durchschnitt mittels der Gaußschen Glocke benutzt wurde.) So bezeichnet Balzac in seinem *Chagrinleder* etwa dreißig Jahre vor Baudelaires Aufsatz zur Moderne den Wissenschaftler Georges Cuvier als vorbildlichen Autor des gesamten 19. Jahrhunderts, weil er in seiner Logik der Naturgeschichte nicht mehr Tiere in ihrem Leben beschreibt,¹³ sondern mit einer kalten Zahl versetzt, um durch Vergleich toter Skelette die lebendige Natur in eine logische Einheit zu bringen. Allein die Ordnung der anonymen

11 Charles Baudelaire, Der Maler des modernen Lebens, in: *Sämtliche Werke/Briefe*, Bd. V u. VI, hg.v. Friedhelm Kemp u. Claude Pichois, München u. Wien 1989, S. 223.

12 Charles Baudelaire, Der Maler des modernen Lebens, in: *Sämtliche Werke/Briefe*, Bd. V u. VI, hg.v. Friedhelm Kemp u. Claude Pichois, München u. Wien 1989, S. 213 – 258

13 Honoré de Balzac, Das Chagrinleder, in: ders., *Die Menschliche Komödie. Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, hg. v. Ernst Sander, München 1998, Bd. XI, 30: »Er [Cuvier, Th. B.] ist ein Dichter mit Zahlen; er ist erhaben, wenn er eine Null neben eine Sieben setzt.« Kurz zuvor, S. 29: »Ist Cuvier nicht der größte Dichter unseres Jahrhunderts?«

und reinen toten Zahlen der Naturwissenschaft rechnerisch einmal verändert, so feiert der Royalist Balzac den Naturforscher Cuvier, ergebe auf revolutionäre Weise eine neue, alles umfassende Logik des kontinuierlichen Lebens.

Baudelaire nun greift zu anfangs seines berühmten Essays die statistische Methode wie die Statistik der Tierwelten in Reflexion auf Balzac zwar auf, um damit eine eigene kontinuierliche Geschichte des Wissens an Schönheit zu behaupten:

»Würde ein unparteiischer Mensch alle französischen Moden eine um die andere durchblättern, von den Ursprüngen Frankreichs bis zum heutigen Tag, er würde nichts finden, das ihn schockierte oder auch nur überraschte. Allenthalben fände er, wie in der Tierwelt, eine Fülle der Übergänge und Abstufungen. Keine Lücke, also auch keine Überraschung, [...]. [...], so sähe er, [...] daß selbst in den Jahrhunderten, die von Greueln und Narrheiten zu wimmeln scheinen, das unsterbliche Verlangen nach dem Schönen stets seine Befriedigung gefunden hat.«¹⁴

Wenn er dann zu Beginn seines berühmten Essays zwar das interessefreie *l'art pour l'art* seines Freundes Theophile Gautier fordert, aber zugleich mit Stendhal festhält, dass die Kunst das jeweilige historische Interesse an profanem Glück als berechtigte Forderung bewahren solle, »um sich entschieden vom Irrtum der Akademiker zu distanzieren«,¹⁵ wird offensichtlich, dass dieser Irrtum in der Abstraktion von irdischen rein historischen Interessen bei einem an Hegel orientierten philosophischen Akademiker Victor Cousin liegt, der ebenfalls das *l'art pour l'art* in Frankreich forderte – aber als Camouflage des Weltgeistes von Hegels Gang Gottes durch die Welt. Die Opposition gegen die Religion durch Wissenschaften wird für die Literatur als modernes Feld akzeptiert, weil auch sie ein profanes Wissen der Kontinuität ist, die sich nicht hinter einer unverständlichen von Menschen unplanbaren Diskontinuität versteckt. Die wissenschaftliche Statistik zeigt eine eigene Logik der Kontinuität für Brüche und nicht des einen Bruchs durch den unplanbaren Tod. Das Entstehen moderner Literatur mit ihrer Kritik an der Magie des Namens ist weder von einer religiösen Gegnerschaft gegen irdisches Glück noch durch Ablehnung von Wissen zu verstehen, das vielmehr eine eigene Kontinuität an Wissen und Autorschaft gegenüber der Wissenschaft ausbildet.

Der mit einer Schwarzen eine Liebesbeziehung aufrechterhaltende und von Hotel zu Hotel ziehende, vor seinen Schuldnern fliehende Baudelaire, der nicht wie Flaubert und Gautier auf den Salon der Prinzessin zurückgreifen wollte, um einen Prozess gegen ihn zu vermeiden, versuchte daher auch, die Reinheitsvorstellung dem royalistischen Publikum vorzuhalten, wenn er in seinem Essay zur Moderne darauf hinwies, dass Louis XV die Madame Pompadour nur begehrte, wenn sie ungeschminkt war. Baudelaires Gedicht *Les Bijoux* beschreibt mit dem Klingeln des nicht abgelegten Schmucks im Geschlechtsverkehr eine multisensorische Erfahrung von Existenz in der Tat das Absterben von sprachlichem Verstehen im Schreiben moderner, höchst lebendiger Autorschaft, das damit wohl kaum als religiös zu verstehende Todessehnsucht der Romantiker zu bezeichnen ist. Zu Recht hält Bourdieu fest, dass Baudelaire zu einem der Begründer

14 Baudelaire, *Der Maler des modernen Lebens*, ebd. S. 215f.

15 Baudelaire, *Der Maler des modernen Lebens*, ebd., S. 216.

der Autonomie des modernen literarischen Feldes im 19. Jahrhundert wurde, was früher schon Benjamin zwar ahnte, aber in der Tat noch zu sehr von einem feldunspezifischen Soziologismus der marxischen Ideologiekritik ableitete, indem er die sozialen Kämpfen nicht an den Kämpfen eines eigenen sozialen Wissens unter Autor:innen gebrochen sah, sondern ungebrochen allein mit der Ideologie einer Gesellschaft des *seconde empire* zu decodieren glaubte.¹⁶ Daher war auch für Benjamin im Gegensatz zu Bourdieu, aber analog zu Foucault das *l'art pour l'art* Baudelaires ein zu überwindende Erblast der Wissenschaft. Benjamin hingegen richtet sich eigentlich gegen das nationalistische Missverständnis des *l'art pour l'art* im Dichterkreis um Stefan George, dessen bürgerliches Verständnis dieses Wahlspruchs von Baudelaire für Kunst er marxistisch überwinden wollte. Für George hatten die Franzosen nur belanglose Romanschreiber des Kaffeehauses hervorgebracht, die Deutschen hingegen Dichter der Lyrik, so dass Baudelaires Warnung von 1860 nicht nur ernst zu nehmen ist, sondern auch gegen ihn selbst im Namen von Nationalismus für die Abwertung des in Frankreich mit Stendhal, Balzac und Flaubert entstandenen Gesellschaftsromans mit lyrischer Dichtkunst kolonialistisch instrumentalisiert werden sollte: Deutschland, ein Land der Dichter und Denker. Gleichwohl gibt es jedoch bei Foucaults Haltung gegenüber einer relativen Autonomie der Kunst einen Unterschied zur marxistischen Interpretation Benjamins.

Foucaults Autorschaftsmodell erscheint für die Moderne aus drei Gründen innovativ, so dass seine Romantik der literarischen Autorschaft stets ungeprüft als Ausdruck des postmodernen Autorschaftsverständnisses von Literatur auch von der Dekonstruktion übernommen werden konnte. Erstens, weil er die für Kunstproduktion langweilige marxistische Theorie verabschiedet, dass Autorschaft sich durch das Ziel einer aufzuhebenden Entfremdung auszeichne, während nach Foucault seit seinem Autorschaftsessay diese Entfremdung des schreibenden Autors das Bewusstsein für Normkritik des sozialen Raums erst zu bewahren hat, um die Gesellschaft gegenüber Fixierungen wachzuhalten, die er damit auch für seine Stellung im Strukturalismus akzeptiert. Spaltung im Wahnsinn ist nicht wie in der marxistischen und langweiligen Romantheorie von Georg Lukács Gegenstand einer literarischen Anklage der Abspaltung des ohnmächtigen Individuums gegenüber der Gesellschaft, sondern die Suche nach unreglementierter Existenz und Freiheit des Individuums vor der Normierung durch Gesellschaft, welcher wie der Wahnsinn nicht mit der kontinuierlichen Vorstellung von Vernunftnorm oder einem gesellschaftlichen Sinn und Ziel übereinstimmen will. Daher behaupten Rabinow und Dreyfus, es gehe in Foucaults früherer Geschichte des Wahnsinns um die Rechtfertigung des Wahnsinnigen, während es vielmehr um die Rechtfertigung der in der Geschichte auftauchenden Psychiater geht.

Zweitens kommt bei den historischen Romantikern nicht nur die Todessehnsucht auf, sondern wird das Schreiben der Autoren selbst zum Thema von Autorschaft gemacht. Schon 1961 in *Wahnsinn und Gesellschaft* sind die Romantiker neben Diderot diejenigen, die vorausahnen, dass der Beobachter sich nicht vom Wahnsinn ausnimmt.

16 Thomas Becker, Subjektivität als Camouflage. Die Erfindung einer autonomen Wirkungsästhetik in der Lyrik Baudelaires, in: Markus Joch u. Norbert Ch. Wolf, *Text und Feld. Bourdieu in der literaturwissenschaftlichen Praxis*, Tübingen 2005, S. 159 – 175.

Tod und Abstraktion von Repräsentation werden als permanente Trennung der Subjektivität des Wissens verstanden, was dazu führt, dass dann die Abstraktion von Geschichte der modernen Avantgarden des 20. Jahrhunderts als nicht mehr zu überwindender Standpunkt im permanenten Absterben jeglicher Geschichte in der modernen Kunst verstanden wird. Das führte etwa bei Peter Bürger zur Behauptung, dass die klassischen Avantgarden zu Anfang des Jahrhunderts mit ihrer Zerstörung von Geschichte nicht mehr zu überwinden seien. Eine solche Vorstellung ist nichts anderes als die ästhetische Variante von Hegels Ende der Geschichte durch Literatur, so dass sich dann aktuelle Philosophie des Strukturalismus in der Verneinung jeden Sinns und Zwecks für Strukturen durch Kunst offen zu halten habe.

Während Foucault in *Überwachen und Strafen* den Satz von Clausewitz umkehrt, so dass nach Foucaults Geschichtstheorie jede gesellschaftliche Formation lediglich als Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln zu verstehen ist, also niemals eine Schlacht um Positionen endgültig sein kann, kehrt jedoch diese Strategie eines eindeutigen Verwerfens jeglichen Endes der Geschichte im Diskurs der Wissenschaftler in eindeutigen Widerspruch zu seiner nietzscheanisch motivierten Theorie in einer Opposition der Kunst wieder. Damit wird wissenschaftliche Autorschaft mit versteckter Subjektivität identifiziert, welche allein die Kunst gänzlich abtötet. Es gibt daher kein Wissen akkumulierendes Feld in der Kunst bei Foucault, sondern nur Negation jeder Akkumulation des Wissens, was ein Ende der Geschichte für ästhetische Produktion darstellt, die in ihrer Abstraktion darin nicht mehr weitergehen kann.

Aber es gibt eben daher einen damit verbundenen dritten sehr ernsten Grund, indem Foucault mit dem Begriff der Wahrheitsproduktion den Unterschied von erklärender Naturwissenschaft und verstehenden Interpretationswissenschaften und damit den Begriff der Legitimität übergeht. Die normale Naturwissenschaft versucht in ihren Wiederholungen das Experiment zu kontrollieren und Diskontinuität auszuschließen. Wenn es wiederholbar ist, dann gilt es auch für andere. Das existenzielle Experiment des Lebens jenseits des naturwissenschaftlich konstruierten Wissens, das sich dem Zufall im Leben stellt, ist ein höheres Verstehen der Welt als die Wissenschaft, die unerwartete Innovationen mit Kontrolle zu verhindern weiß. Wissenschaftliche Theorien sind daher Kommentare, die eigentlich normalisierende Kontrolle in ihrer Autonomisierung durch Wissen ausüben, welche das eigentliche Experimentieren im existenziellen Leben zu verhindern versucht. Foucault übergeht mit diesem Existenzialismus, dass nicht dieselbe Art der Kontrolle für das Wissen verstehender Humanwissenschaften wie in den Naturwissenschaften gilt. Laut des Wissenschaftshistorikers Thomas Kuhn stößt ein in der Naturwissenschaft akzeptiertes Paradigma des Wissens alle vorherigen Wissensformen in die radikale Vergessenheit, so dass ein Paradigma in der Tat jede frühere Erinnerung an ein anderes Paradigma auslöscht. Für die symbolischen Revolutionen im Feld der Kunst und verstehenden Humanwissenschaften gilt dies nach Bourdieu gerade nicht. Es ist immer auch ein historisches Wissen für das Bestehen von Normen wichtig, das keineswegs per Innovation einfach abgeschafft wird, wie Baudelaire es schon für sein *l'art pour l'art* als rein irdische Akkumulation der Brüche im historischen Wissen beansprucht. Akkumulation des Wissens durch Kommentar wird in *Ordnung des Diskurses* jedoch von Foucault als eine genuin moderne Kontrolle des Diskurses dargestellt, dessen Autonomie den Einbruch von unplanbaren diskontinuierlichen Diskursereig-

nissen verhindert. In der Vorlesung der *Ordnung des Diskurses* begründet er seine neue Phase der Machtkritik u.a. daher mit einer Kritik an Autonomie des Wissens durch Kontrolle: »Interne Prozeduren, mit denen die Diskurse ihre eigene Kontrolle selbst ausüben«,¹⁷ was wohl recht eindeutig als strukturelle Autonomie verstanden werden darf, die aber dann zur Kritik steht, weil ihre Machtkontrolle auch den Bruch im Diskurs als Diskursformation kontrolliert, aber niemals den totalen Bruch wie den Tod des Autors zulässt.

Foucault zugewandte Historiker verstehen dann die Wendung der Diskursanalyse zur Machtkritik in *Ordnung des Diskurses* auch zu Recht als kritische Haltung gegen Autonomie.¹⁸ Serien und Kontinuität gehören für Foucault zwar zusammen, aber echte Ereignisse kommen nur dem absolut diskontinuierlichen Beginn eines jeweiligen Zeitalters zu,¹⁹ so dass jede neue Episteme in *Ordnung der Dinge* niemals im Aufbau von Vorgängern entstanden sein kann, also vollkommene ohne jede Akkumulation wie ein Paradigmenwechsel laut Kuhn im naturwissenschaftlichen Denken entsteht. Jede Autorschaft einer Episteme entsteht nur im radikalen Tod der alten Epistemeordnung, was allein mit der Liebe zum Tod in der Literatur akzeptiert wird. In *Ordnung der Dinge* gibt es daher keine transformatorischen Übergänge der Denkformen, wie sie verstehenden Sozialwissenschaften annehmen, so dass bei all seiner Kritik an Lévi-Strauss' Logozentrismus, der glaubte, mit dem Strukturalismus die Mathematik der Geisteswissenschaften gefunden zu haben, sich damit auch Foucault in seiner Kritik am Willen zum Wissen zu wenig am Unterschied naturwissenschaftlichen Denkens zu verstehenden hermeneutischen Wissenschaften orientiert; denn die Humanwissenschaften sind inzwischen durchaus nietzscheanisch aufgeklärt, weil sie wissen, dass ihre Objektivitäten immer auch konstruiert sind.

Nun ist jedoch Foucaults Kritik an einer Dominanz des sozialen Kapitals als Kontrolle von Autonomien damit keineswegs abzuweisen, wohl aber ein antihermeneutisches Verständnis von Innovation vor allem in der Literatur, so dass er wie schon in *Wahnsinn und Gesellschaft* dies mit der Todesromantik der historischen Romantiker gleichsetzt. Zu Recht verdächtigt Bourdieu das frühe Konzept der Episteme trotz aller späteren Dynamisierung des Essentialismus,²⁰ oder, um es noch deutlicher zu sagen: der Wiederkehr des Logozentrismus in der Kritik des Logozentrismus. Kommentare können in der Tat zwar Avantgarden verhindern und tun es auch immer wieder. Aber es ist nicht nur fraglich, ob literarische Innovation durch rein diskontinuierliche unkontrollierbare Ereignisse sich von Wissenschaften absetzen.

Darin liegt auch der Grund, warum Foucault es in seinem Autorschaftsessay nie unternommen hat, die Denkformen der Renaissance zu thematisieren und sogleich vom

17 Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, ebd. S. 17.

18 Achim Landwehr, *Historische Diskursanalyse*, Frankfurt/New York 2018, S. 75. Die Darstellung von Bourdieu ab S. 77ff. ist jedoch etwas seltsam.

19 Siehe auch: Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, ebd. S. 36: »Es gilt, die verschiedenen [...] aber nicht autonomen Serien zu erstellen, die den ›Ort‹ des Ereignisses, den Spielraum seiner Zufälligkeit [...] umschreiben lassen.«

20 Pierre Bourdieu, *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a.M. 1998. S. 58.

18. Jahrhundert eines Chiasmus der Wissenschaft auszugehen, aus der erst moderne Literatur als Kritik der autonomen Wissenschaften hervorgeht. Erwähnt Foucault in diesem Essay zwar mittelalterlich scholastische Techniken der Rekonstruktion eines Textes (Hieronymus), so springt er sogleich in die Moderne, ohne im Geringsten das *quattrocento* oder überhaupt die Renaissance zu erwähnen, wo über den kontinuierlichen Kommentar antiker Autoren erst der moderne Sinn für Autorschaft in den textkritischen Wissenschaften der hermeneutischen Philologien bis heute entstanden ist. Einem Philosophen, der an der ENS der Pariser Rue d'Ulm, d.i. an der renommiertesten *Grande École* Frankreichs Philosophie studierte hatte, sollte es wohl kaum entgangen sein, dass Platon und Aristoteles noch heute nach jenen Zahlen zu zitieren sind, die auf die textkritischen Veröffentlichungen der Spätrenaissance, also offensichtlich auf Kommentare zurückgehen. Aber das kann dann als pedantische Schulmeisterei abgelehnt werden, die noch keine experimentell sich offenhaltende Ästhetik der Existenz kennt analog zu der fast dreihundertjährigen Opposition von literarischem Salon gegen wissenschaftlich pedantische Akademie in Frankreichs Klassik. Foucault übergeht die für die französische Klassik entscheidende *querelle des antiques et des modernes* komplett, weil er die Opposition von Salon und Akademie allein von Diderot her ansetzt und damit auch die Entstehung weiblicher Autorinnen im 17. Jahrhundert nicht nur übergeht, sondern auch die im Salon entstandene individuelle Selbstverwirklichung durch Sex sowohl bei einem aristokratischen Mann wie Frau nur sehr verkürzt ein einziges Mal erwähnt. Wenn vom Entstehen eines Dispositivs der individuellen Sexualität geredet werden kann, dann erst in der Geschichte hier, was zumindest Niklas Luhmann mit seiner Arbeit über die Entstehung passionierter Liebe sah, um aber sogleich die Entstehung weiblicher Autorschaft ebenso zu übergehen.²¹ Foucault jedenfalls sieht die sprichwörtliche Brille auf seiner Nase nicht.

Foucault rechtfertigt insofern mit seiner Darstellung einer Differenz von wissenschaftlicher und literarischer Autorschaft seine eigene nietzscheanische Philosophie der experimentell reinen ästhetischen Erfahrung als Opposition gegen pedantische Wissenschaft durch den popkulturellen Künstlerphilosophen. Jede Avantgarde des Verstehens muss sich hingegen laut Bourdieu der Reihen an Neuerungen bewusst sein, auf die sie aufbaut, um in ihrem Angriff auf die Seriosität des Kanons dennoch Autonomie durch Differenzierung des verstehenden Wissens der eigenen Geschichte und der mit Namen verbundenen Revolutionen zu erweitern.²² So sehr damit jede Autorschaft eine Akkumulation an Wissen ist, so wenig kann es daher ein Ende der Geschichte geben. Oder noch anders ausgedrückt: Das zunehmende Wissen an Geschichte ist kein Verfall an die Tradition der Postmoderne, sondern die mit avantgardistischen Neuerungen zunehmende Akkumulation an Wissen der Brüche. Dieses damit genuin hermeneutische Wissen der historischen Brüche durch Kunstavantgarden gilt bei allem Unterschied zwischen Naturwissenschaften und Kunstproduktion auch für Felder der interpretierenden Wissenschaften. Auch wenn man es als Kritik am Anthropomorphismus sehen kann, wenn Verhaltensbiologen bewiesen haben, dass Tiere ohne Sprache und Diskurse Kultur, also

21 Thomas Becker, Liebe. Medium der Kommunikation oder symbolisches Kapital der sozialen Reproduktion, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 57, Dezember 2005, S. 624 – 643.

22 Pierre Bourdieu, *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*, Frankfurt a.M. 2001, S. 471.

differente Bedeutungskonstitutionen produzieren können, so fehlt ihnen laut der Verhaltensbiologen angeblich die menschliche Fähigkeit der Akkumulation dieser kulturproduzierenden Fähigkeit, was Bourdieu ein symbolisches Kapital nennt. Damit wird freilich der Anthropozentrismus im Feiern der Sprache zwar zu Recht (ohne Kapitalbegriff) kritisiert, aber als neue Form eines anthropozentrischen Zentralismus mit wissenschaftlicher Beobachtung des unbeobachteten Beobachters im Experiment wieder gerettet. Die glücklichen Tiere kennen kein Kapital.

Erasmus oder der verpasste Wille zur Reinheit

An seiner Darstellung der Renaissance zeigt sich, wie Foucault die Verleugnung von öffentlicher Repräsentation nicht als Produktion von autoritären Repräsentation verstehen kann. Das wird an seiner Erwähnung von Erasmus von Rotterdam deutlich, weil der Sex eine Vitalität von unten sei, deren Ereignishaftigkeit dann erst später durch Autoren normalisierenden Diskurs öffentlich diszipliniert werde: »Kein Pädagoge des 17. Jahrhunderts hätte mehr öffentlich – wie Erasmus in seinen Dialogen – seinen Schüler in der Wahl einer guten Prostituierten unterwiesen.« Im 17. Jahrhundert soll sich laut Foucault, die Ehe als Normalisierung durchgesetzt haben, was Erasmus noch nicht kennt. Foucault meint nun wohl den Dialog *Adolescentis et Scorti* (dt.: *Der Jüngling und die Prostituierte*). Im besagten Dialog geht es vielmehr darum, dass ein von Erasmus bekehrter junger Mann zukünftig dem Sex mit einer Prostituierten nicht nur entsagt, sondern auch die Prostituierte dazu bekehren trachtet, ihren illegitimen Beruf aufzugeben. Keineswegs geht es um die Unterweisung zur Wahl guten Sexes mit einer Prostituierten in der Öffentlichkeit für den jungen Mann, was Foucault hineinfantasiert: Ein weiterer Hinweis darauf, dass die Renaissance für Foucaults Geschichtskonstruktion ein dunkler Planet war. Von einer Wahl der guten Prostituierten bei Erasmus fehlt jede Spur, wiewohl es am Ende um die Ehe als Ausdruck des legitimen Sex durchaus geht, was zumindest anzeigt, dass Sex zwar sehr wohl Thema einer kontrollierten Reinheitsforderung schon vor dem 17. Jahrhundert ist, aber keinesfalls die Beratung zur guten Wahl einer Prostituierten.

Ihr Körper, so belehrt der junge ›Schüler‹ von Erasmus die Prostituierte, werde wie eine Kloake benutzt und wenn sie nicht achtgebe, habe sie bald die spanischen Pocken. Jene Männer, die sie selbst als ihre schlimmsten Feinde ansähe, würden sich daran erfreuen, dass sie dann ihren Beruf als eine geächtete Kupplerin fortführe. Was aber fordert dieser Diskurs und was belehrt dieser von Erasmus geschriebene Dialog, nach dem der junge Mann im Tornister eine Schrift des als Ketzer bezeichneten Erasmus trägt? Vielmehr wird nicht der Sex des jungen Mannes, sondern ein Begehren der Prostituierten nach Geld abgewendet, das in der Tat zu einem gegenüber Sex höheren, weil reineren Begehren geführt werden soll, das auch für den Sex gilt und den im Tornister des jungen Mannes befindlichen Ketzer Erasmus als bessere, weil reinere Autorität ausweisen soll. Es geht um die Differenz von Häresie und Orthodoxie bzw. der Bildung einer reinen Autorität wie in der Differenz von institutionellem Priester und Prophet bei Weber.

Was das Hineinfantasieren Foucaults betrifft, so dürfte dies auf ein *fast reading* des Lesens zurückzuführen sein, das ihn Erasmus leichter in seiner Theorie einer unsichtbaren Macht von unten einpassen lässt: Der junge Mann fordert nämlich das Geheimnis und das komplette Abdunkeln für den Diskurs mit der Prostituierten, was zunächst nach gutem Sex aussehen mag. Glaubt die Prostituierte in dem Dialog daher, dass es nun dem jungen, inzwischen durch die Lektüre von Erasmus fromm gewordenen Mann peinlich sei, beim Sex mit einer Prostituierten erwischt zu werden, weil er äußerst penetrant darauf besteht, dass auch noch die letzten Ritzen abgedichtet sein sollten, denkt sie ihn schließlich mit seiner eigenen neuen Einstellung ernst zu nehmen, dass Gott doch ohnehin alles sehe, um somit doch noch zu ihrem Geschäft im geheimen Raum zu kommen. Aber nicht deswegen will der junge, den Sex mit einer Prostituierten ablehnende Mann die komplette lückenlose Abdunkelung für seine auf Berührung verzichtende, geheime Beichte: Losgelöst von sozialer Beobachtung und sozialem Zwang zum Geständnis ist man in seiner ganzen Existenz erst Gott so nahe, dass jede Lüge vor der Gesellschaft als Legitimation keinen Sinn mehr macht. Und dies soll als Begehren nach Reinheit auch für eine durch Schrift ungebildete Prostituierte als höheres Begehren durch eine absolut geheime Beichte installiert werden. Der den Ketzer Erasmus im Tornister aufbewahrende junge Mann hat kein Problem damit, zur untersten sozialen Schicht einer Prostituierten zu gehen, weil es ihm nicht um Geld und Sex, sondern eine reine Autorität geht, welche der von den legitimen Autoritäten der katholischen Religion bezeichneten Ketzer Erasmus als Avantgardist der Reinheit gegenüber den traditionellen Priestern zeigen soll.

Die von Erasmus zum Sprechen im Dialog gebrachte Prostituierte gesteht, dass sie den im urbanen Raum angesiedelten Franziskanermönchen immer wieder Geld spende, aber nicht etwa, weil sie eine besonders fromme Christin sein wolle, sondern weil die franziskanischen Bettelmönche ihre besten Kunden seien. Die Franziskaner, ein definitiv urbaner und inzwischen orthodoxer Orden, der nicht die Ferne zur Welt sucht, weil nun mal Betteln auf dem abgeschiedenen Land keinen Sinn macht, nutzt laut Erasmus die Nähe der Stadt für ihr privilegiertes Geheimnis hinter Mauern aus, um die Prostituierte als Geheimnisträgerin für ihr Begehren zu nutzen, das sich in der Öffentlichkeit nicht zeigen darf: Geheimnis der Ordensmauern bringt also in der Öffentlichkeit unreine Autoritäten hervor, die sich nicht zeigen. Der von diesen Klöstern aus gesehene Ketzer Erasmus stellt sich vielmehr als eine wesentlich legitimere Autorität durch Reinheit vor sozialer Anerkennung dar, weil er die Beichte geheim, geschützt vor Öffentlichkeit abhält, aber daher auch die Reinheit in der Öffentlichkeit wahrt, die sich als schweigende Autorität zeigen lassen kann. Es geht also nicht einfach um eine unkontrollierbares diskontinuierliches Unten, das später dann als zu kontrollierende Norm in den Diskurs aufgenommen wird. Die Anerkennung von unten wird durch Autorschaft von oben produziert. Nimmt man es ernst, dass Macht des Autors mit seiner Unsichtbarkeit wie der Öffentlichkeit zugleich produktiv wird, dann kann man Machtproduktion weder als von unten kommend noch als unsichtbar bezeichnen.

Erasmus wählt bewusst einen jungen Mann als seinen Anhänger im Text aus, damit deutlich wird, dass er nicht eine Autorität ist, die wegen eines biologischen Alters den Sex verweigert. In dem Dialog von Erasmus geht es also definitiv nicht vorrangig um besseren Sex für den jungen Mann, sondern um die Etablierung eines neuen Begehrens nach Reinheit einer Autorität, das in seiner Art der Abstraktion von sozialer Anerkennung bes-

ser die Reinheit in der Öffentlichkeit vermittelt. Das Begehren nach einer Beichte und nach Diskurs wird hier vom Begehren nach reiner Autorität angeführt, die sich sogar der untersten Kategorie einer Prostituierten annimmt. Nicht der Sex ist der Anführer aller Begehren, sondern umgekehrt das Begehren nach einer von Statusriten situativ gelösten Autorität wird zur Grundlage eines neuen Begehrens nach dieser Autorität des damit reinen Gesetzes auch im Sex. Insofern spielt nicht nur die Disziplinierung von sexuellem Begehren schon hier ihre Rolle. Diese ist hingegen erstens nur eine Seite des Begehrens und wird zweitens vielmehr von einem anderen Begehren zur Disziplin angeführt. Die Ethnologin Douglas würde in diesem Diskurs wohl eher den Übergang von einer Gesellschaft der sozialen Schande vor Anderen zu einer der selbstständigen Gewissenssubjektivität durch neue subjektivierende Technik der Reinigung annehmen, in der private und öffentliche Reinigung synchronisiert werden. Es gibt also auch keine Psyche der Macht vor aller sozialen Produktion, weil die Abstraktion von sozialer Anerkennung in der Autorität der Beichte selbst mit Anerkennung für diese Autorität synchronisiert wird. Im Vergleich mit vorindustriellen Stammeskulturen, wie es Douglas in ihrem Beispiel der Pygmäen beschreibt, existiert der privatisierende Rückzug aus der Öffentlichkeit nicht erst im protestantischen Christentum, was immer wieder fälschlich als rationale Entauratisierung gegenüber dem Katholizismus beschrieben wird. Sie macht vielmehr die Synchronie von reinigender Entritualisierung zu einer neuen Ritualisierung an Reinheit durch im monotheistischen Christentum mit Schrift namhaft. Freilich verrechnet sie dies selbst noch auf den Protestantismus und seine Entauratisierung von Theater und Riten, während sie vielmehr damit den Schlüssel gegen Weber in der Hand hält, indem damit auch im *quattrocento* schon der koloniale Aufstieg mit Schrift gezeigt werden kann. Aber sie hatte noch nicht die Theorie der Habitualisierung von Bourdieu zu Verfügung zur Zeit, als sie ihre Theorie schrieb. Und Bourdieu hat das Thema der Schrift zwar angegangen, als er mit Panofsky 1968 die Habitualisierung durch Schrift in scholastischen Schreibstuben als Mittel der Übertragung auf die aphone Schrift einer Architektur der Gotik beim Abt Suger zum ersten Mal fasste.¹ Aber dies hat er später nicht mehr weiterverfolgt.

Echte Intimität lässt sich nicht wie der Körper einer Prostituierten kaufen. Das Vorbild dieser neuen individualisierbaren Technik des Begehrens nach Reinheit soll eine allgemeine Kommunikabilität des *sensus communis* werden, was auch schon von den Benimmregeln eines Erasmus so formuliert wird: Niesen oder Spucken in der Öffentlichkeit sind ebenso zu verhindern wie das unмотivierte, zu starke Grinsen eines Clowns in der Kommunikation. Douglas kann diesen Hang zur Reinheit ganz besonders im Monotheismus als Wille zur Reinheit ausmachen, indem in einer monotheistischen Religion Gott keine Abjekte wie Urin oder Kot kennt. Aber das Christentum ist nun nicht einmal die einzige monotheistische Religion, wo doch gerade sogar der Islam im Mittelalter dem Christentum mit Anatomie, Optik und Philosophie deutlich überlegen war.

1 Pierre Bourdieu, Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis, in: ders., *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt a.M. 1970 [1968], S. 125 – 158

Die Synchronisierung der Reinheit in der Schrift

Die Ethnologin Douglas geht in ihren Analysen nicht einfach vom zwanghaft trainierten Abbau der Schandriten im Soldatentum als Grundlage der Reinigung von Riten aus, sondern von einem Abbau der Riten durch den Fetisch des rituellen Kultus der Schrift, der zum reineren Ritus wird: Sünde des Gewissens der intimen Selbstreinigung im privaten Lesen statt bloß schandhaftes Vergehen vor der Gemeinschaft der militärischen Ehrungen in aller Öffentlichkeit.¹ Allerdings behauptet sie, dass diese Ersetzung der Riten auch das Verschwinden der öffentlichen Ästhetik im Protestantismus sei, was wie Weber dann eine radikale Trennung zwischen Protestantismus und katholischen Ländern vornimmt. Aber selbst in der protestantischen Reformation ist die auratische Erfahrung der Reinheit mit dem Fetisch der Schrift alles andere als verschwunden, weil auch zunehmend dann Schrift zur neuformulierten Reinheit einer doubletten Zweikörperlehre wird. ›We fight the writing to defend the writing‹, das noch vor das ›we fight the King to defend the King‹ des späteren Tudorsystems eintritt, so dass es nicht verwundern muss, wenn Schrift im protestantischen Bereich gelobt und zugleich als Mittel der Täuschung im Rahmen der Zweiweltheorie verdächtigt wird.

Die sozial hergestellte Akkumulation einer Differenz im symbolischen Kapital während der Reformation wird als natürliche Disposition von Mann und Frau in Schreiben und Lesen manifestiert und erst später dann zum differenten Sex in einem Monument des Sexualitätsdispositivs gemacht, das nicht deswegen existiert, weil es natürlich ist, sondern von langer Hand durch Kompetenzunterschiede im Begehren nach synchronisierender Legitimität rein sozial eingekörpert wurde und später per psychoanalytischer Beobachtung im Sex als einziges Gesetz der Differenz dann zur Natur der väterlichen Macht monopolisiert wird, wie sie in der intimen Ehe seit dem 19. Jahrhundert als intimisierendes männlich dominiertes Sexualitätsdispositiv bei Freud sich konstituierte. Aufgrund derselben Technik der Intimität in der sexuellen Revolution wurde es in einer Reinigung Lacans vom männlichen Phallus Freuds zwar infrage gestellt, aber dafür das monopolisierte Gesetz der Linguistik für Begehren als Feiern der Sprache beibehalten. Die Trennung von Geschlechtern in und als Schulen kommt erst dann zum Tragen, als

1 Mary Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaften und Stammeskultur*, Frankfurt a.M. ²1974, S. 97.

die soziale Technik zur Herstellung der Differenz zwischen Lesen und Schreiben in der Feier des gemeinsamen Lesens der Schrift zugleich als rein soziale Produktion vergessen wird, um den Unterschied an Kompetenz als natürliche Veranlagung und damit legitimen Unterschied der Geschlechter gelten zu lassen. Nähen, Stricken und Haushalt etc. gehört der Erziehung weiblicher Nachkommen an, was die Ästhetik des Hässlichen später noch Karl Rosenkranz als Einkörperung der femininen Schönheitserziehung in den Mädchenschulen des 19. Jahrhunderts anklagt, die er gemäß der Entwicklung im 19. Jahrhundert mit Verdrängung der Sexualität in Zusammenhang sieht.²

Wenn in der Malerei im Laufe des frühen hingegen nordischen katholischen 15. Jahrhunderts eine permanente Zunahme der Schriftbänderolen in den Engelsdarstellungen festgestellt wurde,³ dann sind dies nicht erste Hinweise auf Sprechblasen, wie eine Comicforschung des 20. Jahrhunderts immer wieder in einem gegen die doppelte Hermeneutik verstoßenden Geschichtsverständnis vermutet, indem sie in der Ähnlichkeit semiotischer Zeichen die gleiche Verwendungsweise sieht.⁴ Damit wird nur die Strategie der Aufwertung des populären Mediums aus dem 20. Jahrhundert mittels historisch schon legitimierter Autorität jenseits der unterschiedlich historischen Bedingungen eines Gebrauchs verfolgt, was damit eine verkennende Anerkennung beider Medien und ihrer Legitimationsgeschichte durch das Feiern von reiner linguistischen Semiotik zur Folge hat. Diese von stummen Engeln getragenen Bänderolen wollen vielmehr genau umgekehrt als sichtbare Schrift und damit reine Sprache Gottes in der Welt verstanden sein, die nicht an das im Flug der Zeit untergehende und an das Vergessen anheimfallende menschliche Sprechen gebunden ist (und daher auch nicht das Vorbild der phonetischen Sprechblase sein kann). Vielmehr geht es um eine die Generationen überdauernde Sichtbarkeit jener Schrift, die auch im Buch der Bücher niedergelegt ist. Zugleich liegt darin eine implizite Rechtfertigung der Malerei, die im Christentum ja stets auch durch das zweite der Zehn Gebote im Pentateuch als problematisch angesehen werden konnte: Die Malerei vermag somit, die von Endlichkeit und öffentlichen Riten gereinigte dauerhafte Schrift geziemend darzustellen, weil sie von dem an Zeit verfallenen Reden gereinigt ist. Die Entritualisierung der protestantischen Reformation, welche das Bild zugunsten der Schrift verwirft, kommt nicht aus dem Nichts hervor, sondern wurde von einer neuen Form der Andacht des katholischen Bürgertums durch entritualisierte Bildlichkeit darauf vorbereitet, die wie die spätere Schrift im protestantischen Bereich in privater Andacht frei von sozialer Beobachtung lesbar sein soll, um die soziale Öffentlichkeit durch private Andacht reiner zu machen. In der Tat hat Foucault von einer Ästhetik der Existenz durch Schrift gegen Ende seines Lebens geredet, die er schon in der Stoa

2 Karl Rosenkranz, *Ästhetik des Häßlichen*, hg.v. Dieter Kliche, Stuttgart 1990, S. 10: »[...] und [man] sagt vom ganzen Generationsapparat und von allen sexuellen Funktionen kein Wort. Gewiß recht dezent. Unsere deutsche Literaturgeschichte ist durch das Zurechtmachen desselben für Mädchenpensionate und höherer Töchterschulen schon ganz kastriert worden, um nur immer das Edle, Reine, Schöne, Erhebende, Erquickende, Gemütliche, Liebliche, Veredelnde [...] für die zarten Jungfrauen- und Frauenseelen herauszustellen.«

3 Miriam U. Chrisman, *Lay Culture, Learned Culture. Books and Social Change in Strasbourg 1480 – 1599*, New Haven u.a. 1982, S. 103ff.

4 Z.B. zu finden bei Stephan Packard, *Anatomie des Comics. Psychosemiotische Medienanalyse*, München 2006.

der Antike sieht, aber er übersieht genau wie Derrida das aphone Schriftverständnis der religiösen Offenbarung, die Schrift anders wahrnimmt, zumal Schrift auch in anderen monotheistischen Religionen existiert – nicht aber die Theorie der zwei Welten lange vor dem angeblichen Erfinder der menschlichen Doublette von Sinnlichkeit und Vernunft bei Kant.

Georges Chastellain, der am burgundischen Hof arbeitende Chronist Phillip des Guten, besingt in seiner zu Anfang des 15. Jahrhunderts verfassten Hymne *Louange à la très glorieuse Vierge* die von Sünden befreite visuelle Welt, womit nicht nur auf die unbefleckte Empfängnis Marias angespielt wird. Unbefleckt heißt aber auch nichts anderes als rein und in ihrer Jungfräulichkeit Mariens unangetasteten Leib, der mit der Doppelfunktion von Licht parallelisiert wird. Insbesondere der in der Berliner Gemäldegalerie befindliche linke Restflügel eines kleinen Diptychons Jan van Eycks mit einer Madonna in der Kirche entspricht dieser Auffassung, zumal Jan van Eyck im Dienst desselben Herzogs stand:

*Jan van Eyck, Madonna in der Kirche, Restflügel in Öl,
ck. 1425, Gemäldegalerie Berlin*



Public domain, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jan_van_Eyck_013.jpg, jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten, 12.05.04.

Die Madonna ist mit Kind überdimensioniert groß in einer Kirche abgebildet, womit Maria als Metapher für die Kirche als Institution und weltlicher Leib Gottes entsprechend der Zweikörperlehre Kantorowicz in Vereinigung von Empirie und Idee des ir-

dischen Leibs die Einheit der reinen Christenheit repräsentiert. In der Tat geht es um die Verbindung von Körper und einem anderen Schriftverständnis, das aber nichts mit einer Ästhetik der Antike zu tun hat. Es geht vor allem um die Geburt Jesu als Deification der zwei Welten zum Ideal einer Welt durch das Jesuskind als menschengewordener Gott: Der Geburtshymnus verweist neben der unbefleckten Empfängnis auf die sichtbare Doublette Jesu, was somit auch das Bild als unbefleckte und damit erlaubte fromme Realisierung der Offenbarung im Diesseits für die Christenheit rechtfertigt wie Maria den *καθολικός* (*katholikos*), d.i. das christliche Ganze im Ideal der Kirche repräsentiert. Die Inschrift auf dem Rahmen ist zwar mit diesem verlorengegangen, konnte aber als ein Geburtshymnus rekonstruiert werden.⁵ In seiner zweiten Strophe ist zu lesen: »Ut vidrum non laeditur/sole penetrante/sicillaesa creditur/virgo post et ante.« Das Sonnenlicht hat also die Kirchenfenster durchdrungen (als Sonnenfleck auf dem Boden sichtbar), ohne sie zu beschädigen, so wie die Unverletztheit der Jungfrau davor und danach (zu ergänzen: der Empfängnis) verbürgt ist. Das durch die Fenster einfallende rein sichtbare immaterielle Licht auf dem Bild steht für die unbefleckte Empfängnis, die das Glas ohne jede Beschädigung zu durchdringen vermag und Reinheit der Institution Kirche repräsentieren soll. Licht und reiner Körper kommen hier in der Marienverehrung zu einem gemeinsamen Punkt mit dem Jesuskind, weil Jungfräulichkeit mit Licht in der christlichen Religion darin konvergieren, dass Licht die erste und damit Gott am nächsten liegende Schöpfung in der ungöttlichen empirischen Welt laut des Alten Testaments war. Dasselbe gilt für die Jungfrau, die körperlich unangetastet so belassen wird, wie der Schöpfer sie in die diesseitige Welt entsandt hat. Maria hat den reinsten, unangetasteten und damit den würdigsten und reinen Leib unter allen empirischen Leibern, so dass sie allein wie die Kirche das empirische Gefäß des reinen Gottes sein kann, für die hier die durch Gottes Licht unverletzte Kirche steht. Aber Maria kommt damit wie dem Licht aufgrund ihrer Reinheit die vorbildliche Rolle der Doublette als Herrschaft über die Zeit in der Zeit zu, die ebenso der Institution Kirche als vorbildliche Repräsentation Gottes zusteht.⁶ Die Zweikörperlehre dient hier zugleich in zweiter Linie auch einer legitimierenden Rechtfertigung der Malerei als einer Art stummen Offenbarung durch eine für jeden lesbare Bildschrift, die auf dieselbe geziemende Art sich repräsentiert wie die Kirche.

Jan van Eyck war zwar Hofmaler bei Phillip dem Guten, zugleich aber auch freigesetzt für einen ökonomischen Markt, so dass er sich schon 1432 ein Steinhaus leisten konnte.⁷ Van Eyck, der in der Geschichte der Malerei seine Gemälde als einer der ersten in Öl verfertigte, hinterließ kein einziges Porträt für den Herzog, wiewohl das Porträt die Form werden sollte, die später das bevorzugte öffentliche Genre der Aristokratie für Jahrhunderte definierte. Die ersten Porträts in Öl von bürgerlichen Zeitgenossen sind zu

5 *Katalog der ausgestellten Gemälde des 13–18 Jahrhunderts*, hg.v. Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Berlin 1975, S. 148.

6 Dabei geht es auch um die Verdrängung des jüdischen Anteils in der christlichen Religion, in der die Beschneidung Jesu als Reinigung galt. Reinheit geht damit ebenso komplett auf Maria wie auf die christliche Kirche über, was dann als Ritus der *Mariae Lichtmess* in den katholischen Kult einging, um die Erinnerung an das jüdische Element der Reinigung durch Beschneidung in einem christlichen Lichtkult zu verdrängen.

7 Graig Harbinson, *Jan van Eyck. The Play of Realism*, Washington 1991. S. 19.

dieser Zeit ein vom Material her zu wenig kostbares Medium, das für einen Adel öffentlichen Prunk zu repräsentieren hatte. Teppiche oder Skulpturen aus edlem Material etc. wurden von der Aristokratie zunächst noch bevorzugt.⁸ Das gänzlich flächige Malen dieser Dinge dagegen erscheint für die Aristokratie und ihre öffentliche Repräsentation von geringem Wert zu sein – aber genau dies führt das Bürgertum zu einem neuen religiös ästhetischen Interesse am Ölbild für die private entritualisierte Andacht, mit der es sich der noblen und vorbildlichen Berührbarkeit der Dinge in einer reinigenden Distanzierung des bloßen Sehens so genauer Bilder eines van Eyck nähern kann. Das Bild selbst wird zu einer vorbildlichen Doublette des christlich gläubigen Menschen, so dass sein Autor das Bilderverbot trotz skulpturaler Artikulation in den Bildern die zeitlose Schrift besser achtet als die von jedem und jeder berührbare Skulptur. Nicht die Ästhetik der asketischen Nonne ist hier entscheidend, sondern die Ästhetik der von Zeit gereinigten Erscheinung als Bild bzw. Schrift für eine rein private bürgerliche Andacht, in der das eindeutig skulptural artikulierte Bild ein tragbares Bild bleibt, das im Privatbereich zur freien von Öffentlichkeit befreiten Kontemplation genutzt werden kann. Die Praxeologie der religiösen Reinheit bringt den ästhetischen Effekt hervor und nicht die Ästhetik die religiöse Kontemplation, wenn man den sozialen Raum als Logik der Möglichkeiten akzeptiert und nicht das 20. in das 15. Jahrhundert aufgrund von Ähnlichkeit projizieren will wie schon die Comicfans.

Der verloren gegangene rechte Flügel zeigte in dem vollständigen Diptychon wahrscheinlich das typische Motiv des Stifters oder Stifterin in dauerhaft festgehaltener Andachtshaltung.⁹ Es handelte sich offensichtlich um ein transportierbares, privates Altärchen (13 x 14 cm Höhe pro Flügel). Das kleine Diptychon ist höchstwahrscheinlich daher ein von einem Bürger oder Bürgerin in Auftrag gegebener aufklappbarer kleiner Altar, der für den Privatgebrauch gedacht war, damit die Andacht in reiner, von jeder öffentlichen Zeremonie und von jeder skulpturalen Dinglichkeit und taktilen Präsenz befreiten Nähe zu Gott nicht nur vollzogen werden kann, sondern auch eine die endliche Existenz dauerhafte Repräsentation im Bild erfährt, über die wiederum privat situativ und in freier Wahl der Zeit verfügt werden kann. Sie ist nicht an die in der Öffentlichkeit festgelegten Zeiten der Riten gebunden, verfügt aber dadurch zugleich über eine vor Gott reinere, nicht durch menschliche Gesellschaft vorgeschriebene und damit sozial verunreinigte Lesbarkeit der Andacht. Reinheit gegenüber Riten bedeutet auch Reinheit gegenüber der von öffentlichen Riten sozial vorgegebenen Zeit. In dieser Privatheit ist die individualisierte *devotio* nicht von der Anerkennung durch andere und in der Zeit öffentlich festgelegten Riten abhängig und damit reiner und näher zu einem, von periodischer durch Riten bestimmten Zeit befreiten unendlich reinen Gott.

Diese praxeologische Technik einer Synchronie von religiöser Selbsterhebung durch selbsterniedrigende gänzlich privatisierte Anbetung existiert damit schon lange als praxeologische Technik der religiösen Kontemplation, bevor der Pietist Karl Philipp Moritz im 18. Jahrhundert die Analogie reiner religiöser Andacht vor dem Kunstwerk mit der

8 Ebd., S. 21.

9 *Katalog der ausgestellten Gemälde des 13–18 Jahrhunderts*, hg.v. Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz, Berlin 1975, S. 148.

Liebe zu Gott um seiner selbst willen in der *Berlinischen Monatszeitschrift* diskursiv artikuliert, was dann bei Kant in die Theorie des interessellosen Wohlgefallens eingegangen ist,¹⁰ um die Synchronizität von Interesse am Wohlgefallen für Gott und Interesselosigkeit in der Welt als Aufklärungsdiskurs des reinen Geschmacks zu übernehmen. Kant kann der Artikel von Moritz nicht entgangen sein, denn er war in der gleichen Ausgabe der Zeitschrift zu lesen, in der Kant seinen berühmten Essay *Was ist Aufklärung* publizierte. Die von Kantorowicz vielmehr seit dem 6. Jahrhundert nachgewiesene Doublette der zwei Körper, den Foucault zum Zeitpunkt der *Ordnung der Dinge* noch nicht gelesen hatte, erfährt bei Kant in Moral und Theorie sogar eine eindeutige Forcierung der reinen Religion durch aufgeklärten reinen Geschmack, der dann nur eine Propädeutik zur höheren Reinheit der wissenschaftlichen oder moralischen Vernunft sein kann, da Vernunft des Subjekts eben nicht repräsentiert werden kann. Das Subjekt ist bei Kant aufgrund seiner Vernunft gerade nicht repräsentierbar und fährt daher nicht die Repräsentierbarkeit des Subjekts gegenüber dem früheren Zeitalter der Repräsentation ein, die dies angeblich noch nicht kennt. Sie reinigt vielmehr die Repräsentation des repräsentierenden Subjekts von einer Repräsentation in der Welt. Foucault macht den Fehler, die Zweikörperlehre bei aller Kritik am Neukantianismus von Merleau-Ponty wie dieser von der Ästhetik Kants abzuleiten, statt historisch umgekehrt, indem Kant eher von einer Synchronisierung der privaten mit der öffentlichen Vernunft lange vor seiner Zeit ausgeht, die er noch reiner als die Vorgänger zu fassen versucht, auf die er sehr wohl aufbaut.

Ein privat nutzbarer, auf reine Sichtbarkeit des Bildes reduzierter Altar, mit dem die in der Zeit frei gewählte, ebenso selbstbestimmte wie von Endlichkeit der Zeit und vom Interesse an Anerkennung durch öffentlichen Riten gereinigte Andacht möglich wird, gibt dem Ölbild das, was Benjamin später als Aura definiert: Ferne, so nah sie in der schon für damalige Zeit gelobten hyperrealistisch gemalten Nähe der Eyckschen Ölbilder für eine rein private, individuell selbstbestimmte Andacht auch sein mag.¹¹ Die von Eyck verwendete Ölfarbe ließ sich wesentlich besser verreiben als Tempera und konnte damit auch kleinste Dinge exakt und detailreich in einer damals auch von den Italienern geachteten, unüberbietbaren Nähe wiedergeben. Die höhere und intensivere Nähe in der privaten *devotio moderna* bleibt von jeder Berührung der materiell, in prägnanter Nähe erscheinenden Gegenstände und heiligen Personen fern und damit ungetrübte rein gegenüber den im Bild skulptural nah repräsentierten Heiligen, sichert aber zugleich die zeitlich frei verfügbare mobile Nähe in der Andacht vor dem Bild besser ab als eine taktile Skulptur: würdevolle Ferne des Bildes, so nah sie auch in der bildgebenden Andacht als greifbare Skulptur erscheinen mag. Auch schon in vorreformatorischen Zeiten des katholischen Nordens im frühen 15. Jahrhundert beauftragt das reiche Bürgertum Künstler mit der Herstellung von kleinen, im privaten Zimmern aufstellbaren Altären im

10 Martha Woodmansee, *The Author, Art, and the Market. Rereading the History of Aesthetics*, New York 1994, S. 18ff. u. Anm. 4, S. 151.

11 Walter Benjamin, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, in: *Gesammelte Schriften*. Bd. I, 2, hg.v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, S. 479 (Zweite Fassung, Abschnitt III). In der Pandemie wurde die Umkehrung durch profanisierende Technik der Abwesenheit durch das Internet deutlich: Nähe, so fern sie auch sein mag.

Namen einer wesentlich reineren religiösen Andacht, was den Sinn für die entritualisierende Reformation vorbereitet, die solche Altärchen allerdings verachtet, weil damit die Synchronisierung von Reinheit im privaten mit dem öffentlich kontrollierten sozialen Bereich auf die gut bezahlbare Fähigkeit von Bildern durch Oligarchen der bürgerlichen Hochfinanz privilegiert wird.

Diderot, kein Diskursereignis

Diderot galt für Foucault stets zu Recht als eine Ausnahme im 18. Jahrhundert, wie es bei ihm nicht nur in *Wahnsinn und Gesellschaft*, sondern auch im späteren ersten Band seiner Geschichte der Sexualität noch als literarisches Vorbild wiederauftaucht: »Worum es in dieser Serie von Untersuchungen [*Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit* 1, Erg. Th. Becker] geht? Die Fabel der *Indiskreten Kleinode* in Historie zu übersetzen.«¹ Wir wissen von dem Historiker Robert Darnton und von der Sozialhistorikerin Elisabeth Badinter² um diese tatsächliche Ausnahme Diderots als Autor der *Bijoux indiscrets*. Aber bei beiden wie bei Foucault fehlt noch indes die Vorgängerschaft der vitalistischen Medizin aus Montpellier, weil Diderot bei aller individuellen Ausnahme, selbst eine soziale Position einnimmt, die auf anderen beruht und nicht etwa jenseits der Strukturen nur als reines Diskursereignis zu sehen ist, der dadurch zum diskontinuierlichen literarischen Autor wird. Gerade im von Diderot spät geschriebenen *Rêve de d'Alembert* wird der Bezug zur Tradition darin deutlich, dass der materialistische Mediziner Theophile de Bordeu aus Montpellier Diderots fiktiven Dialog anführt.³ Der vitalistische Bordeu war schon im pornografischen Erstlingsroman Diderots *Les bijoux indiscrets* (dt.: *Die indiskreten Kleinode*) durch das Pseudonym Bloclocus existent, indem er die cartesische Metapher vom Körper als Maschine (stellvertretend für Diderot) in Zweifel zog.

Nicht nur war Montpellier neben Paris aufgrund der islamischen Wissenschaft am Mittelmeer führend in der Anatomie. Auch der erste Chirurg des Königs zu Anfang des 18. Jahrhunderts stammte aus Montpellier. Die Ärzte aus Montpellier produzierten mehrere Artikel der Enzyklopädie⁴ und sind ein Grund dafür, warum sich Diderot von seinem einstigen Mitstreiter d'Alembert und vom *more geometrico* der Enzyklopädie als Vorbild für Klassifikationen in England immer mehr entfernte. War d'Alembert als Schüler des Physikers Maupertuis' nach wie vor von der Vorrangstellung der Geometrie als legitimste

1 Foucault, *Sexualität und Wahrheit* 1, S. 79.

2 Elisabeth Badinter, *Les passions intellectuelles*, Bd II, *Exigence de Dignité*, (1751–1762), Paris 2002. Robert Darnton, The facts of Literary life in Eighteenth-Century France, in: Keith M. Baker (Hg.), *The Political Culture of the Old Regime*, Oxford 1987, S. 261–291.

3 Dazu, siehe: Thomas Becker, *Mann und Weib, schwarz und weiß. Die wissenschaftliche Konstruktion von Geschlecht und Rasse 1650–1900*, Frankfurt a.M. u. New York 2005, S. 191ff.

4 John Lough, *The Contributors to the Encyclopédie*, London 1973, S. 50.

Wissenschaft der Wissenschaften des 18. Jahrhunderts überzeugt und als solcher letztlich Direktor der Akademien geworden, die für Diderot trotz mehrfacher Bewerbung auf immer wegen seines auf den Stufen der Sorbonne verbrannten pornografischen Erstlingsromans *Les Bijoux indiscrets* und der einjährigen Festungshaft aufgrund der nachfolgenden *Lettre sur les aveugles* verschlossen blieben, so war es für Diderot zunehmend die in Montpellier vertretene vitalistische Naturgeschichte gewesen, die für ihn eine dominierende Wissenschaft der Verwandtschaftssysteme und Vernetzungen ohne allgemeinen Begriff aller Dinge der Enzyklopädie ausmachte. Der gegenüber den *Bijoux indiscrets* späte Dialog *Le Rêve de d'Alembert* sollte dies noch einmal am führenden Geometriker und einstigen engen Mitstreiter d'Alemberts selbst bezeugen, wo doch dieser immer noch an der Vorrangstellung der Geometrie festhielt und inzwischen leitender Direktor der Akademien geworden war.

Der Arzt Bordeu, der in der Realität inzwischen aufgrund einer Arbeit über Drüsen auch in Paris und nicht nur in Montpellier die Approbation innehatte, wird in diesem fiktiv von Diderot verfassten Dialog angesichts eines somnabulen Traums d'Alemberts gerufen. Bordeu beruhigt die anwesende Geliebte d'Alemberts Julie de Lespinasse und verlangt lediglich, dass sie fein säuberlich die scheinbar surrealen, aber unschädlichen gesagten Dinge aufzunotieren habe, die d'Alembert auf diese Weise unbewusst im Schlaf von sich gibt. Das erscheint in der Tat fast die Vorform einer Psychoanalyse Freuds zu sein, der Wahnsinn und Traum analogisierte. Das Aufschreiben ist indes gleichsam die Gegenbedingung zu dem, was in der Beichte noch gefordert und gegenüber einem vernunftbezogenen Physiker wie d'Alembert bewiesen werden soll: Die vernünftige cartesische Selbstbeobachtung reicht nicht mehr aus, wenn es um Wahrnehmungen geht, die durch unbewusste Formen wie im Wahnsinn auftauchen. Was aufgrund der medizinischen oder wohlgesonnenen Beobachterin de Lespinasse von außen aufgeschrieben steht, ist der schriftliche und unleugbare Beweis, dass eine unbewusste Selbstbeobachtung existiert, von der das Bewusstsein und seine willentlich kontrollierte Selbstbeobachtung keine Ahnung hat. Gerade der Wille zum Wissen kann nicht mehr von einem bewussten Willen zur cartesianischen Selbstbeobachtung, also vom Ich als Herr im eigenen Haus ausgehen. Der Beobachtende ist selbst von der existenziellen Realität eines lebendigen Unbewussten betroffen, das ihn steuert, was d'Alembert nicht wahrhaben will.

Julie de Lespinasse verlangte in der Realität nach Kenntnis des Dialogs allerdings, dass Diderot ihn verbrennen sollte.⁵ Sie betrachtete diese Kritik an der einem unbewussten Wissen untergeordneten Rolle des Akademiedirektors als Beleidigung. Die von Diderot in d'Alemberts Mund gelegten Diskurse erscheinen jedoch nur dann surreal und beleidigend, wenn man den Vitalismus der Montpellierschule nicht kennt, womit Diderot allerdings auch literarisch spielt.⁶ In der Tat ist Diderot in diesem Fall nicht einfach das diskontinuierlich auftauchende Diskursereignis der Literatur, der ohne jeden ihm vorausgehenden Kommentar der Medizin den Surrealismus erfindet wie spätere Theorien ohne historische Forschung auf ihn projizieren, weil dies auch schon wie eine von

5 Elisabeth Badinter, *Les passions intellectuelles*, Bd II, ebd., S. 214ff.

6 Thomas Becker, *Mann und Weib, schwarz und weiß. Die wissenschaftliche Konstruktion von Geschlecht und Rasse 1650–1900*, Frankfurt a.M. u. New York 2005, S. 221ff.

den Surrealisten später erfundenen *écriture automatique* gleichen mag. Aus dem vitalistischen Materialismus Montpellierrs schmiedet er erst die Waffe einer häretischen Avantgarde gegen den cartesischen Mechanismus der französischen Akademien: eine Waffe des/der neuen Beobachter:ins, der/die nicht mehr nur die allgemeine gültige Rezeption und die bewusste cartesische Selbstbeobachtung als Kriterium für den Willen zum Wissen anzusehen hat. In der Tat ist also Diderot eine Ausnahme in der Enzyklopädie, aber darin keineswegs ein rein diskontinuierliches Diskursereignis und damit Vorbild für den Denker des Diskontinuierlichen, wie sich Foucault seit 1966 gerne nannte. Diderot baut lediglich auf nicht legitim anerkannte Formen des Wissens auf.

Schon im Roman der *Bijoux indiscrets* inszeniert Diderot den Widerspruch zwischen einer magischen, wissenschaftlich unreinen Form des im versteckten Bereich des Hofes hungernden Magiers einerseits, der dem König einen Ring gibt, welche die weiblichen Geschlechtsorgane zum Sprechen bringt und andererseits einer reinen Wissensform der öffentlich-rechtlich legitimierte Akademien, die allesamt wie in der französischen Realität Diderots durch Cartesianismus geprägt sind. Letztere versagen permanent in ihren Versuch einer rationalen Erklärung der sprechenden Schamlippen, weil sie den Körper in dem vorherrschenden Cartesianismus der französischen Akademien vitales Begehren wie ein gesäubertes mechanisches Uhrwerk auffassten. In einer der vielen kleinen Geschichten des Romans versuchen Wissenschaftler der Akademie vor dem König, der den elektrisch unsichtbaren Strahl des Ringmechanismus geheim einsetzt, dies mit dem lächerlich fehlschlagenden Versuch zu beweisen, dass sie in der Öffentlichkeit auf den Geschlechtsteilen von Frauen unterschiedlicher Hautfarben blasen wie auf einer rein mechanischen Flöte. Die ironische Anspielung auf intellektuelle Impotenz der institutionell erstarrten Legitimität in den Akademien ist ebenso deutlich daraus zu lesen wie Foucaults nietzscheanischer Anspruch auf antiakademische Philosophie in seiner Identifikation mit Diderots philosophisch-literarischer Opposition gegen den damals orthodox gewordenen Cartesianismus in Frankreich.

Philippe Pinel, der später zum Begründer der neuen französischen Theorie der dynamischen Psychiatrie zu Beginn des 19. Jahrhunderts wird, entstammte der vitalistischen Montpellierschule. Diderot hat aufgrund seiner avantgardistischen Stellung die Theorie vorgeprägt, dass eine bewusste cartesische Selbstbeobachtung aufgrund des materialistischen Vitalismus in Montpellier nicht mehr Kriterium eines Willens zum Wissen über den Körper sein kann. Der Wille zum Wissen muss für Diderot also vom orthodoxen und legitim geltenden Willen des Akademismus getrennt werden. Dies bestätigt also zunächst die avantgardistische Ausnahmestelle, die Foucault zu Recht Diderot zuschreibt. Aber deswegen lohnt es sich, einen genaueren Blick auf den von Foucault im ersten Band seiner Geschichte der Sexualität gelobten Erstlingsroman der *Bijoux indiscrets* als Umsetzung seiner Theorie in Geschichte zu werfen.

In Diderots *Bijoux indiscrets* verleiht der Magier Cucufa dem König einen wissenschaftlich nicht legitimen Ring, dessen (übrigens im Roman selbst ausschließlich) auf weibliche Geschlechtsorgane gerichteter elektrischer Strahl diese zum Sprechen bringt, ohne dass dieser Auslöser den weiblich Beobachteten bekannt ist. Der König ist als Besitzer des Rings hier keineswegs intim mit den Beobachteten wie in einer Beichte. In Diderots Roman profitiert daher der männliche König von dieser Unsichtbarkeit seiner Macht gegenüber allen weiblichen Untertanen, wodurch dieser viele Diskurse

weit über den Sex hinaus wie z.B. Steuerhinterziehung ihrer Männer zum Vorschein bringen kann. Diese Situation eines Beobachters erinnert eher an das unbeobachtbare Beobachtungszentrum im Panoptikum als an eine intime Beichte. Es handelt sich auch im Panoptikum um einen Zwang zum sich selbst beobachtenden Gewissens von oben, weil der Beobachter über die geheime Allmacht einer Beobachtung zu verfügen scheint, weil die Beobachteten nie wissen, wann sie davon betroffen sind. Es ist zwar eine Form der Abschöpfung von Produktivität der Unterworfenen, aber diese Produktivität kommt dann gerade nicht allein von unten, sondern wie im Panoptikum von einem repressiv festgelegten Beobachtungszentrum. Von einem freiwilligen Begehren zur diskursiven Beichte der Beobachteten von unten durch den Mechanismus des Magiers kann weder in diesem Roman noch im Panoptikum die Rede sein, worauf aber die geheime Beichte abzielt.

Wenn es denn indes eine Situation gibt, die eher der durch intimisierende Autorität hervorgebrachten individualisierten Produktion einer Geständnispflicht analog zur Beichte entspricht, in der das Begehren ohne repressiven Zwang durch die Beichtenden selbst produziert wird, dann aber allein im von Foucault verschwiegenen Ende des Romans, wo der König der Königin alles nach Ablegung des Rings über das geheime Tragen des Rings gesteht, d.h. in einer intimen Nähe ohne Vermittlung durch einen Mechanismus das Geheimnis beichtet. Von dieser intimen freiwilligen Entritualisierung von einem Mechanismus und damit der Befreiung von repressiver Beobachtung in einer rein mündlich gewollten Beichte aber spricht Foucault an keiner Stelle seiner kurzen Anmerkung. Foucault hegt aber den Anspruch, den aphonon Ring des Wissens in seiner Geschichte der Sexualität selbst erst zum Sprechen zu bringen,⁷ wiewohl es Diderot dagegen genau umgekehrt darum ging, dass das freie Sprechen des Königs zwar ein Geheimnis beichtet, aber umso besser den Grund seiner legitimen Autorität verschleiert, also dass gerade durch das freie Sprechen der intimen Beichte die Legitimität der Macht verschwiegen wird. Der Souverän steigert sein Ansehen als legitime Autorität im Beichten, weil er dann die Rolle vom allmächtigen souveränen Beobachter, der andere zur Beichte zwingt, zur Rolle des Dienenden wechselt, weil er die Beichte zu seinem freiwilligen Begehren erklärt. Er gibt damit dem Beichten eine ebenso erotische Qualität der freien Rede. Sofern man aber die Offenlegung des Geheimnisses durch eine vom interpretierenden Beobachter ausgehende Diskursivierung nennt, übergeht Foucault, dass diese Machtproduktion gerade nicht durch Kontrolle angereizt wird, sondern durch den situativen Wechsel der Positionen im Diskurs der Beichte, in welcher der Kontrollierende freiwillig zum Kontrollierten wird. Die für den Leser offensichtliche Repression des Rings wird nicht zum Sprechen gebracht, sondern wird wie der situative praxeologische Wechsel der Machtpositionen im Diskurs verborgen, je offener er in der Intimität zur Sprache gebracht wird. Wohl wird die Liebe der Königin zur legitimen Autorität durch erotisierende Individualisierung der Macht des Königs erneuert, aber diese kommt dann

7 Michel Foucault. *Sexualität und Wahrheit 1*, S. 81: »Diesen magischen Reif, dieses Kleinod, das so indiskret ist, wenn es darum geht, die anderen zum Sprechen zu bringen, und so verschwiegen, wenn es um den eigenen Mechanismus geht, diesen Reif muss man seinerseits redselig machen; [...]«

ohne repressiven Mechanismus durch ein Begehren zur Beichte und eben in der Tat keineswegs durch einen panoptischen Zwang des Königs zur Beichte seiner Untergebenen zustande. Sie kommt auch nicht von Unten allein, da sie erst dadurch entsteht, dass die souveräne männliche Macht auf ihre Macht von oben *situativ* im Oben verzichtet. Das ist der Prozess einer aktiven Machtproduktion, auf dessen Aufklärung Foucault es in seiner Kritik an der Repressionshypothese der Macht eigentlich abgesehen hat. Auch im Panoptismus handelt es sich zwar um eine Einkörperung der Macht durch die Unterworfenen, also um eine Subjektivierung. Aber es ist wie im Beispiel Diderots eine repressive Kontrolle von oben, während diese Stellung des Beobachters vielmehr erst in der Intimität des situativen Rollenwechsels oder der teilweisen Aufhebung eines Autoritätszwanges wie in der liberal intimen Erziehung entstanden ist, um als Vorbild des Beobachtens in gebauter Architektur erst fixiert werden zu können. Erziehung ist die Voraussetzung des disziplinierenden Gefängnisses und seiner neuen Beobachtungsform und dieses nicht das Vorbild der Erziehung zur Disziplin, womit Foucault die Übernahme einer spätromantischen Kritik Nietzsches an jeder Schule nicht als Bedingung seiner schulischen Sichtweise reflektiert. Der Wechsel der Position, der zu einem anderen Diskurs führt, ist ein *speech act* in der Veränderung des Kontextes, was Foucaults Diskurstheorie übergeht.

Der Roman Diderots bestätigt damit eine Pointe Foucaults jedoch gegen Foucault: Beichte als eine grundlegende Technik der Macht, die aber weder durch Diskurs noch durch das Panoptikum erschlossen werden kann, weil das Begehren zum Diskurs im Diskurs zwar erscheint, aber eben nicht vom Diskurs selbst ausgeht, so dass Positionen *im* Diskurs und kontextuelle Positionen von Autoren als Recht *zum* Diskurs methodisch unterschieden werden müssen, während Foucaults Behauptung von der Positivität des Diskurses dies nicht macht, weil eine Ordnung der Diskurse nur im Feiern der Ähnlichkeit der Diskurse rekonstruiert werden kann, so dass die Darstellung von Diderot durch die Ähnlichkeit des Panoptikums zur einer verkürzten Darstellung von Kontrolltechniken wird.

Der gute Hirte, nicht das Panoptikum

Foucault hat die eigene französische Geschichte des 17. Jahrhunderts mit seiner Hermeneutik der Existenz übersehen, die in den Salons sich als Opposition zu den männlichen, der Antike humanistisch zugewandten Akademien formierte. Eine politische Bevölkerung wird selbstverständlich machtpolitisch durch sexuelle Fertilitätskontrolle schon früh mit der Entstehung von Statistiken im 18. Jahrhundert aus Sorge von Nahrungskrisen konstruiert. Das ist aber kein Sexualitätsdispositiv; denn die Statistiken ergreifen nicht den Sex und zerstören seine Ästhetik durch Wissenschaft der Sexualität, sondern ein Sexualitätsdispositiv entsteht erst in den Salons des 17. Jahrhunderts der französischen Aristokratie, die Sex als ästhetisch privilegierte Selbstverwirklichung und als Gegenlegitimation zur Religion ohne jede Kastration sieht. Erst später wird dieses Dispositiv mit der Legitimität der wissenschaftlichen Statistiken nach der französischen Revolution mit Ehe über die soziale Gruppe der Aristokratie hinaus synchronisiert.

Der Begriff des öffentlichen *sensus communis* ist im Gegensatz zum Begriff der Sexualität und Ästhetik seit dem *quattrocento* als sozialer Begriff bekannt. Er geht auf die lateinische Übersetzung von Aristoteles durch Thomas von Aquin eines aristotelischen Begriffs zurück und wird in seiner heutigen bekannten sozialisierenden Fassung eines *common sense* erst im *quattrocento* mit der symbolischen Revolution der Zentralperspektive kreiert, was im veränderten Sinne danach dann auch Vico für seinen ursprünglich alle Vergesellschaftung anführenden *sensus communis* übernimmt. Diesen leitet Vico nämlich ebenfalls nicht von Sprache, sondern vom Sehen der stummen Repräsentation ab, was wieder auf das Bild als gegenüber phonetischer Schrift allgemeinere Lesbarkeit verweist, die mit dem *quattrocento* aufkommt. Im Gefängnis und Armee zeigt sich zwar auch eine Tendenz der Enritualisierung der einfachen Soldaten und Delinquenten vom sozialen Status. Es ist daher vollkommen berechtigt, wenn Foucault darauf verweist, dass diese repressive Technik im Rassismus oder in Sklaverei ›nur‹ Abschöpfungen des Vitalismus der Unterworfenen ist, also auf die Ausnutzung von Produktivität der unterworfenen Leiber setzt, so dass seine Kritik der Repression diese Machtausübung als Beschreibung kritisiert, welche die Unterworfenen in der Beschreibung ein zweites Mal um ihre Aktivität bringt. Es folgt daraus aber auch ein oft zu vernehmendes Missverständnis, an dem Foucault in seiner Repressionskritik selbst nicht ganz unschuldig ist. Foucault kritisiert, dass immer nur die Täter und nicht die Opfer gesehen werden, aber dies erkennt

dann dennoch die Produktivität von Macht durch Wissen bei den Ausführenden von Repression, die selbst nicht aus Repression entstanden ist, sondern erst in der Repression von Gefängnis und Armee als Folge von nicht repressiver Produktivität des Wissens auftaucht. Eben daher geht Foucault eben nicht zu weit im Verständnis einer produktiven Macht, sondern nicht weit genug.

Das Beobachtetwerden ist im architektonischen Panoptikum nicht individuell frei gewählt, während der soziale Raum des Beichtstuhls zu einer abgegrenzten Situation der Umkehr an Macht führt, nach der die Autorität dient und damit zur Norm einer disziplinierenden Einkörperung an Macht wird. Der Panoptismus ist dagegen nur die repressive Ausformung einer Beichte; denn in der panoptischen Überwachung wird jede situative Intimität durch Umkehrung verhindert. Die architektonische Planung ist Ausdruck einer durch Bau fixierten Überzeugung des Beobachters, die Einkörperung eines Gewissens repressiv eintrainieren zu dürfen, weil dem Delinquenten fehlt, was der sogenannte rechtskonforme Normalbürger schon ausreichend als Norm seiner Handlung erworben hat: ein vorbildliches Gewissen als Recht zur Erziehung und Bildung von Gewissen bei gewissenslosen Delinquenten durch eine Architektur.

Die in der Tat stärker individualisierende Macht der Beichte wird nicht vom Sex angeführt, sondern von einer individualisierten Abstraktion von der Autorität im abgedunkelten Beichtstuhl mit der gesenkten Stimme des Redens und des dienenden Hörens, das mit der sichtdurchlässigen Schranke anzeigt, dass der direkte Eingriff unmöglich ist – Formen, die auch die Psychoanalyse kennt, die damit Praktiken der Intimisierung in der Religion später auf das Begehren der reinen Intimität durch Sex monopolisiert. In der gegenüber dem Panoptikum wesentlich früheren Forderung des tridentinischen Konzils nach einer intimen und geheimen Beichte jedenfalls ging es um die Konkurrenz zur protestantisch motivierten Kritik an Autoritäten, die sich in ihren öffentlichen Äußerungen zurücknehmen sollten. Durch die mit der intimen Stellung des jeweiligen Seelsorgers garantierten Abstraktion vom öffentlich sichtbaren Gebrauch seiner normierenden Macht in und mittels der intimen und geheimen individuellen Umkehrung in der Beichte, kann dieser in der Tat die Anreizung zur selbstbeobachtenden Reflexivität eines Beichtenden bis in individuellen Vorstellungen und Phantasmen hinein als individuelle Gesinnung der Selbstkontrolle produzieren. In der geheimen Beichte geht es um die Annehmbarkeit der Würdenträger als legitime Instanz des Dienens durch die Unsichtbarmachung ihrer Autorität, d. i. der in einer lokal und situativ inszenierten Unsichtbarmachung der sozialen Differenz zwischen autoritativer bzw. legitimer Repräsentation und gering legitimierten Repräsentierten in intimer, aber unberührbarer Nähe des Beichtstuhls, die aber dann in der Öffentlichkeit zu legitimeren und anerkannten Form der Repräsentation gelten sollte, was die Doppelform der Verleugnung der Autorität durch Wissenschaft als Lust an besserer öffentlicher Repräsentation vorwegnimmt, die es keineswegs nur auf Unsichtbarkeit der Repräsentation abgesehen hat. Foucault übersieht dies, weil er Unsichtbarkeit der Macht mit Nicht-Repräsentierbarkeit identifiziert, während ihre zunehmende Unsichtbarkeit auf die Synchronisation mit zunehmender Repräsentation der Macht aus ist. Die auf diese Umkehrung der Machtpositionen von der gefürchteten strafenden Instanz zur begehrten Form in einem dafür situativ inszenierten Raum des Beichtstuhls verweist auf den anderen Ort der Repräsentation in der Öffentlichkeit, in der die Herstellung einer Gesinnung nicht durch Furcht vor der Schande in

der Öffentlichkeit erzeugt werden soll. Macht wird in der Tat dann nicht durch Repression und Zwang eingepreist wie im repressiven Panoptikum und zielt in ihrer Dezentralisierung der Repräsentation nicht auf Unsichtbarkeit. In der Beichte geht es um die heterotope Errichtung einer intimen Situation von beobachtender Autorität und Beobachtetem bzw. Beobachteten, wobei letztere(r) im Begehren des Diskurses die repressiv strafende Autorität weiterhin vergessen soll, weil die Autorität nun als legitime Nähe lokal und punktuell im Beichtstuhl akzeptiert und sogar, wie es das Ende von den *Bijoux indiscrets* Diderots formuliert, geliebt wird. Die Produktion der Legitimität durch gereinigte Autorität bringt erst den Willen zum herrschaftsfreien Diskurs von Unten hervor und dieser nicht einen Willen zur angeblichen Freiheit der Vernunftaufklärung, wie Habermas unhistorisches Apriori der Kommunikation glaubt.

Foucaults Kritik am Freudomarxismus der 1968er mit seiner Kritik der Repression bei Marcuse mag also vollkommen berechtigt sein, wenn man an Jürgen Habermas' Struktur der Öffentlichkeit denkt, die den herrschaftsfreien (gereinigten) Diskurs auch als vollkommen anthropologisches Monument ernst nimmt und nicht als historisch archäologische, je verschieden entstandenes Mittel zur Strategie im Kampf um Legitimation in der Synchronisierung der Reinheit. Aber es ist äußerst fraglich, dass Sexualität dann die Grundlage einer individualisierenden Macht zur Anführung des kapitalistischen Westens seit der Antike oder der Renaissance war, sondern dass diese sich im Schlepptau eines Willens zur Reinheit bildete, der erst im 17. Jahrhundert den Sex der Aristokratie als ästhetische Selbstverwirklichung beiderlei Geschlechts ergriffen hat und dann mit dem Willen zum Wissen der Degenerationstheorie im 19. Jahrhundert wissenschaftlich synchronisiert wird. Die Kritik der Repressionshypothese als Verschleierung von einer individualisierenden Macht wäre also kaum zu verwerfen, wohl aber ihre Orientierung an einer Subjektbildung durch das repressive Panoptikum, das historisch vielmehr ein repressiver Rückschritt der Individualisierung darstellt.

Die an Nietzsche orientierte Kritik am Willen zum Wissen als Grund zur Normalisierung hat ernste Konsequenzen im Verständnis von symbolischer Gewalt in der Geschichte. Am Ende seines ersten Bandes zu seiner Geschichte der Sexualität behauptet er, dass die Einlagerung einer produktiv sorgsam Macht zur Steigerung der Repression eben eine Sache der Diktaturen des 20. Jahrhunderts sei, wo die repressive Macht zur Steigerung ihrer Repression die sorgsame Form der Wissensmacht habe integrieren müssen, während man jedoch historisch gesehen vielmehr die Einlagerung von sorgsamer Macht in die Repression schon in den Gefängnisreformen des 18. Jahrhunderts sehen muss. Es ist die Schule, von der die Produktivität der Macht ausgeht und in die Armee und Gefängnis integriert wird und nicht umgekehrt.

Max Weber zwischen Bourdieu und Foucault

Im ersten Band seiner Geschichte der Sexualität diagnostiziert Foucault die an Nietzsche stark orientierte Unterscheidung zwischen *scientia sexualis* und *ars erotica*. Das Abendland habe mit der Psychoanalyse einen wissenschaftlichen Diskurs über den Sex hervorgebracht; andere Kulturen wie der Orient hingegen brachten vielmehr eine Kunst des Sexes hervor.¹ Edward Saïd hat die verallgemeinernde Opposition vom rein theoretischen Abendland versus wollüstigen Orient als Erbe einer kolonialistischen Projektion des Abendlandes aus dem 19. Jahrhundert decodiert. Mit Foucaults Zuordnung von Nietzsches Unterschied zwischen rationaler Aufklärung vs. ästhetischem Schein zum Unterschied von Westen und Osten wird gleichsam Nietzsches aufklärungskritisches Bild gegen Wissen selbst als Verstrickung mit dem Kolonialismus aus dem 19. Jahrhundert kenntlich, das er 1961 mit der Rechtfertigung von Psychiatrie als Wissensform noch nicht verfolgte, weil diese gerade nicht den Verrückten von jeder Norm menschlicher Ordnungssuche ausschließt wie die Ästhetik des Narrenschiffs. Aber seit 1966 geht Foucault noch stärker von Nietzsches radikaler Kritik an Wissenschaft aus, welche ihre spezifische Perspektive auf die Welt im Anspruch auf reine und seriöse Objektivität versteckt und damit notwendig immer die Wahrnehmung der Realität im Rahmen eines hermeneutischen Narzissmus des Wissens verzerrt, während eine auf Schein getrimmte Lüge der Ästhetik sich des diskontinuierlichen, nie auflösbaren Perspektivismus gegenüber zentrierter Subjektivität bewusst ist. Die Verwandlung von Sex in den Wissensausdruck ›Sexualität‹ ist laut seiner eigenhändigen Aussage am Anfang des zweiten Bandes (in den achtziger Jahren veröffentlichten) *Histoire de la sexualité* ziemlich spät aufgetaucht, also nach Foucault erst am Anfang des 19. Jahrhunderts, womit er nochmal international wiederholt, was er schon in der allein deutschen Vorrede seines ersten Bandes 1977 behauptet: Sex wird durch den Willen zum Wissen zur Sexualität erst gemacht. Dass er im zweiten Band dann eine Geschichte der Sexualität mit der Antike beginnt, geht auf die

1 Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1, S. 61: »Auf der einen Seite die Gesellschaften – und ihrer waren viele: China, Japan, Indien, Rom, die arabisch-islamischen Gesellschaften –, die sich eine *ars erotica* gegeben haben.« Noch deutlicher: Ders., Die Macht ein großes Tier, in: Michel Foucault, *Dits et Écrits. Schriften*, Bd. III, 1976–1979, hg.v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt a.M. 2005, S. 495.

Kritik vom Historiker Paul Veyne zurück, der Foucault klarmachte, dass die monogame Ehe nicht erst im Christentum erfunden wurde, sondern schon bei den unchristlichen Patriziern der römischen Spätantike. Damit ändert sich sein Blick, indem er an der Entstehung der Ehe als Aufstieg des Kapitalismus zwar festhält, aber nun schon von der griechischen Antike her verstanden werden soll. Jetzt ist die Hegemonie des Abendlandes mit der *scientia sexualis* nicht nur allein auf den Willen zum Wissen zu verrechnen, sondern schon durch eine *ars erotica* in der europäischen Antike vorgegeben. Daher setzt er die Opposition von Kunst und Wissen nicht mehr mit, sondern gegen Nietzsche fort, bzw. nun wird Nietzsche selbst der Reinigung ausgesetzt. Die existenzielle Verbindung der *ars erotica* mit der *scientia sexualis* des modernen Existenzialismus eines Nietzsche macht nur im hegemonialen Aufstieg des Abendlandes ein schon in der europäischen Ästhetik antiken Begehrens angelegtes Wissen offenbar. Daher hat er versucht, mit dem zweiten Band die Hegemonie des Abendlandes nicht nur anders und neu mit der Darlegung der Antike zu erklären, sondern anders als Max Weber in einer Geschichte der Sexualität den Aufstieg des Abendlandes nicht auf die Disziplinierung zum rastlosen Arbeiter als Auflösung des Klosters in der Renaissance zu verrechnen. Die Geschichte der Sexualität als Auflösung des Klosters, das die Welt zum Kloster macht, wird nach wie vor bei Foucault also durch Ehe im 17. Jahrhundert dargelegt, womit er schon im ersten Band komplett das eigentliche Sexualitätsdispositiv des französischen Salons übergeht: »Das Projekt einer ›Diskursivierung‹ des Sexes hatte sich lange zuvor in einer asketischen und klösterlichen Tradition formiert. Das 17. Jahrhundert hat erst daraus eine Regel für alle gemacht.«² Was aber, wenn die Erfindung der Ehe nicht aus dem 17. Jahrhundert nach Veyne hervorgeht? Mit dem Rückbezug zur Antike projiziert Foucault die zweifache Verknappung einer modernen Gesellschaft zum einen durch Autorschaft im Handeln, nach der die Verknappung noch nicht durch schriftlichen Diskurs der griechischen Polis, sondern durch ästhetisches Handeln stattfindet und zum anderen durch die Briefe schreibende spätantike Stoa als andere Seite einer diskursiven Ästhetik der Existenz, die beide im Aufstieg des Abendlandes als Verkettung von Praxis und Diskurs zusammenkommen. So entsteht im vierten posthum entstandenen Band mit der ästhetischen Glorifizierung der sexenthaltssamen Nonne im christlichen Mittelalter zwar eine Formalisierung, die jegliche Ökonomie der Begehren durch Verzicht von Sex im Vorbild der Nonne zusammenführt. Aber durch die Reformation der allgemeinen Lesekompetenz wird nicht nur die Geheimgesellschaft des Klosters aufgelöst, sondern diese in ermäßigter Form der Ehe fortgeführt. Die radikal kastrierende Askese des Sexes wurde damit ebenso als elitäre Praxis einer Geheimgesellschaft des Klosters aufgelöst wie die damit zusammenhängende Formalisierung des Begehrens durch Ehe zugleich gelockert und erweitert.

Wir haben heute die Vorlesungen von Foucault am *Collège de France* aus der Zeit zwischen dem ersten und zweiten Band, also zwischen 1976 und 1984. Deutlich zeigt sich darin seine Auseinandersetzung mit Max Weber, dessen Dialektik zwischen Vernunft und Irrationalität laut Foucault die gesamte *Frankfurter Schule* auf eine falsche Fährte geführt habe, was sich bei Adorno noch im Ruf der Polizei zeige, als sein Institut von Stu-

2 Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1, S. 26.

dierenden besetzt wurde.³ Im Gegensatz zu Adornos an Nietzsche orientierter Unterscheidung von Vernunft des Wissens und Opposition einer irrationalen Kunst, radikalisiert Foucault den Willen zur Reinheit gegen Nietzsche selbst, indem er dafür die Kritik Heideggers an Nietzsche einarbeitet. Wie einst Benjamin versucht er zumindest, den Konservatismus damit gegen den Strich zu bürsten.

Nach Heideggers Existenzialismus ist Nietzsche die Vollendung der abendländischen Metaphysik durch ihre Kritik, indem Nietzsche die theoriellastige logozentrische Überzeugung der sich seit Platon bildenden Trennung von Objekt und Subjekt zwar zurecht als Illusion des Wissens kritisiert, die ihre kontextuelle Verklammerung mit dem Objekt nicht sehen will, dann aber unter Erhaltung der Binarität wieder als Trennung von Subjekt und Objekt nur in Namen eines ästhetischen gewendeten modernen Subjektivismus auf den Kopf stellt. Das unverborgene subjektlose Denken der Antike (*ἀλήθεια*) jedoch sei alles andere als eine binäre Wahrheit, die mit *veritas* nur die lateinische und vor allem genuin christliche Übersetzung eines Werkverständnisses von Subjekt-Objekt-Unterscheidungen im abendländischen Mittelalter sei. Nietzsche, so Heidegger, fordere die Ästhetik als Opposition zur falschen Philosophie der subjektivierenden Theorie, während er immer noch binär verfare, so dass er damit eine von jeder binären Objekt-Subjekt Unterscheidung gereinigte Philosophie des subjektlosen mit seinem Horizont verklammernden existenziellen Daseins (mit Welt) durch ästhetische Kritik sogar erneuert. Die Wahrheit des Unverborgenen ist weder in den Theorien der mittelalterlich christlichen *veritas* noch in der dazu gegensätzlichen Ästhetik des sich losreisenden Subjekts zu finden. Diese Drehung im abendländischen Existenzialismus von Nietzsche durch die Glorifizierung einer Ästhetik der Existenz, welche eine Hegemonie der Ästhetik schon vor dem Wissen als Vorbereitung auf Hegemonie stattfinden lässt, führt Foucault auf die Antike im zweiten Band seiner Geschichte der Sexualität zurück.

In der Tat gab es schon in der klassischen europäischen Antike den Wert der *καλοκάγαθία* (*Kalokagathía*) der leiblichen handelnden Existenz, also der Doppelung von ästhetischer Schönheit des Körpers und ethisch gut handelndem Leben (*kalòs kai agathòs*) des Individuums. Damit wird in der von Foucault innerhalb seiner zur Genealogie der Sexualität erneuerten Archäologie des zweiten Bandes zu einer Geschichte der Sexualität nun der ästhetische Stil des Handelns zum Paradigma einer Selbstverwirklichung, die mit der Konzentration auf männliche Selbstverwirklichung eine Hegemonie des Begehrens als ein ästhetischer Stil des Handelns entwickelt, der zwar nicht unmittelbar auf Sex zielt, aber diesen miteinschließt. Der praktische Grund zur Hegemonie des Mannes der Antike ist daher nach Foucault angeblich noch vollkommen frei von einem systematisch vorgeschriebenen moralischen Gesinnungsbefehl einer Askese durch Schrift gegenüber Sexualität, die erst später im Christentum erfolgt.

»Die moralische Reflexion über die *aphrodisia* versucht weniger einen systematischen Code aufzustellen, der die kanonische Form der sexuellen Akte festlegt, die Grenzlinie der Verbote zieht und die Praktiken auf die beiden Seiten verteilt – sondern viel-

3 Michel Foucault, *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesungen am Collège de France 1978 – 1979*, hg.v. Michel Sennelart, S. 153f. (Fünfte Vorlesung von 7. Februar 1979).

mehr die Bedingungen und Modalitäten des ›Gebrauchs‹ auszuarbeiten: den Stil, dessen, was die Griechen die *chrêsis aphrodision*, den Gebrauch der Lüste, nannten.«⁴

Sex ist also in der Antike allenfalls ein Effekt dieses Vorrangs der männlich monopolisierten Handlungssouveränität, weil die Verknappung durch einen ästhetischen Stil noch keine Formalisierung durch Diskurs der Codices im Mittelalter kennt.

Für die Antike übergeht Foucault, dass die in der *Nikomachischen Ethik* aufgeführte Mesoteslehre der Mitte an extremen Handlungen nach Aristoteles gerade keine Ästhetik ist. Es ist sehr wohl ein Stil der Mitte, aber damit gerade kein Stil der Ästhetik. Eine Art Ästhetik als Norm kommt nämlich bei Aristoteles nur als erlaubte Ausnahme gegen den Stil für Handlungen durch seine Mesoteslehre vor, weil sie eben *kein Stil* im Gebrauch des Handelns bildet. Das ›ästhetische‹ Begehren einer gegenüber den leiblichen Bedürfnissen willkürlichen Abstraktion von Begehren wird in der *Nikomachischen Ethik* (1117b, 23 – 1118b, 9) vom Verdacht eines Verstoßes gegen den dauerhaften Stil eines Maßhaltens zwischen den Extremen durch die Mesoteslehre freigesprochen, weil sie vom Gebrauch absieht. Der ästhetische Verzicht auf Verzehren wie das Riechen um des Riechens willen bei Blumen ist für Aristoteles als Autonomie des Mannes hoch einzuschätzen, weil diese Negation von einem Telos der Handlung den dauerhaften Ausgleich einer Mitte zwischen den Zielen des Zuviel oder Zuwenig in Handlungen eben *nicht* nötig hat. Diese arbiträre Abstraktion von tierischen Trieben, die einer modernen ästhetischen Interesselosigkeit nahekommt, erweist den Menschen für Aristoteles zwar als höheres Wesen denn die Tiere. Aber diese Art des interessellosen Handelns definiert daher auch nicht den handelnden Gebrauch, weil Stil nichts mit einer ästhetischen Abstraktion des Handelns zu tun hat. Es ist daher in diesem Zusammenhang einer ›Ästhetik‹ bei Aristoteles äußerst wichtig und interessant, dass eben an derselben Stelle der *Nikomachischen Ethik* die Betrachtung von schönen und erotischen männlichen Körpern im Gymnasion keiner Regelung durch Mäßigung bedarf, da sie nach dieser Darstellung keine Mitte zur Regelung nötig hat: Denn er fasst das Sehen nicht als Handlung auf, die der Mitte zur Normierung bedarf, so dass er das Anschauen sexuell schöner Körper nicht dem Stil der Mesoteslehre für Handlungen unterwerfen will. Ihre als Nicht-Handlung verstandene Abstraktion vom Gebrauch in der sexuellen Reproduktion hat für ihn daher nichts mit einer sexuellen Handlung zu tun. Beschreibt man also diese Art der schauenden Ästhetik als Grundlage von Stilbegründung wie das moderne ästhetische Anschauen der griechischen Skulptur, so vergisst Foucault, dass diese Schau der Nacktheit für Aristoteles erlaubt ist, weil sie *keinen* Stil des Handelns im Gebrauch der Lust durch Mesoteslehre für den Mann auszubilden vermag. Die männliche Hegemonie ist nur deswegen ein ästhetischer Stil für Handlungen nach Foucault, weil er den modernen Begriff des ästhetischen Stils als Formationsregel in die Handlungstheorie der Antike projiziert.

Auch schon der frühere Platon entspricht dem Stil der Mitte in seinem *Symposion*, in dem er scheinbar genau umgekehrt zu Aristoteles die Reinheit der Liebe durch die ästhetische Schau anklagt. So geht es im von Sokrates gehaltenen Bericht der Zauberin

4 Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste, Sexualität und Wahrheit* 2, Frankfurt a. Main 1986, S. 71, ebenso ebd., S. 79ff.

Diotima im Verbot der Ephebenliebe weder um ein Jugendverbot noch um eine Ablehnung der Homosexualität, sondern darum, dass Homosexualität sich nicht zum ästhetischen Stil der Ephebenliebe verfestigen darf, weil es gegen den Stil der Mitte zwischen Homo- und Heterosexualität im Begehren verstößt. Daher ist der Stil einer reinen Heterosexualität ebenso abzulehnen, wie die zum Stil gewordene Homosexualität in der Ephebenliebe junger Männer, so dass auch hier Stil als Norm für Handlungen und Ästhetik zwei grundlegend verschiedene Dinge sind, weil es zwar in der Tat um eine Ökonomie des Begehrens geht, die aber nicht allein die Sexualität, sondern vorrangig das politische Monopol des Mannes zur Souveränität meint, die dann aber eine Ästhetik im Sex zu verhindern hat: Zuviel heteronome Sexualität macht die männliche Souveränität der Demokratie von der Frau abhängig, zu wenig schadet der Reproduktion der männlichen Demokratie in der Polis. Vor der scheinbar ästhetischen stilistischen Reinheit schöner Körper männlicher Jünglinge wird bei Platon als versteckte Unreinheit des Handelns gewarnt, weil sie die Stilreinheit der männlichen Demokratie im Handeln hintergeht. Schönheit darf nicht zum Stil in einer Ästhetik der Existenz werden.

Douglas hat für dieses Verhältnis von patriarchalischer Monopolisierung und Sexualität eine andere Erklärung:

»Wenn die männliche Vorherrschaft als zentrales Prinzip der sozialen Organisation angesehen wird und ohne Einschränkungen und mit vollen Recht zum physischen Zwang gilt, ist es wenig wahrscheinlich, daß der Glaube an eine geschlechtliche Verunreinigung besonders stark entwickelt ist. Wenn andererseits das Prinzip der männlichen Vorherrschaft zur Strukturierung des sozialen Lebens zwar verwendet, aber durch andere Prinzipien in Frage gestellt wird, [...] dann ist das Auftreten von geschlechtlichen Verunreinigungsvorstellungen wahrscheinlich.«⁵

Aber genau das ist nicht nur in der männlichen Demokratisierung geschehen, indem Sex eben gerade *nicht* als freie Ästhetik des Stils für Lust so eindeutig angenommen werden soll. Schrift wurde 403 als Parlamentsbeschluss der Männer im ionischen Alphabet eingeführt, das bis heute gültig geblieben ist.⁶ Schrift spielt in der demokratischen Einschränkung auf Männer ebenso die Rolle der Forcierung von Männern gegenüber Frauen. *Medén ágan* steht schon u.a. über dem Orakel von Delphi, was ein Spruch der sogenannten sieben Weisen in Griechenland sein soll, also: nichts im Übermaß, was Aristoteles lediglich als Mesoteslehre in seiner Ethik als Stil für jegliches Handeln begründet, dem die ästhetische Schau des Mannes zwar nicht im Wege steht, aber nicht seinen Stil des Handelns begründen kann. Die Schau der *Kalokagathía* beim Training von jungen Männern bei Aristoteles ist also in der Tat eine Art der Ästhetik, aber weil sie kein Vorbild für das Verständnis eines Stils für Handlung abgibt: In der Tat hat Sex hat dann nichts mit dem Stil der männlichen Souveränität zu tun, aber gerade weil diese keinen Stil der Ästhetik ausbilden soll und damit auch nicht von der *Kalokagathía* aus zu verste-

5 Mary Douglas, *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Frankfurt a.M. 1988, S. 186.

6 Peter Stein, *Schriftkultur. Eine Geschichte des Schreibens und Lesens*, Darmstadt 2006, S. 63f.

hen ist. Damit reproduziert Foucault die Vorstellung des deutschen Idealismus, wonach die griechische Polis ihre Demokratie einer Ästhetik verdanke.

Bei Platon wie Aristoteles geht es um die Erhaltung der sozialen Synchronie von Öffentlichkeit und Privatheit als eine rein männliche Angelegenheit demokratischen Handelns: Die Schrift ist allein eine politische Sache der Männer im privaten Lesen wie im öffentlichen Schreiben. Und auch genau deswegen werden die Sophisten mit ihren bezahlten Reden für Angeklagte vor Gerichten von Platon verurteilt, weil die vor Gericht öffentlich vortragenden Männer nicht die sind, die es privat geschrieben haben. Sie haben ihre schönen Reden bei Sophisten gekauft und stellen es als ihre erfundene Apologie dar. Ihre Rede ist alles andere als »gut« im Sinne der männlichen Souveränität für die Polis und daher auch falscher Schein. Scheint es ein Widerspruch von Platon und Aristoteles zu sein, wenn Platon von der Verführung des Sexes durch Ästhetik schöner Männer warnt und Aristoteles die Ästhetik des Schauens schöner Männer im Gymnasion dagegen als Mittel gegen den tierhaften Sex erlaubt, so entspricht es gleichwohl einer gemeinsamen Linie zu einer Technik der sozialen Synchronisierung zwischen Herrschaft im privaten Oikos mit der öffentlich politischen Agora, die allein beim Mann bleiben soll. Aber der eigentliche Skandal ist bei aller männlichen Hegemonie in der Polis die Tatsache, dass es eine rein elektorale Demokratie war, die keine Gewaltenteilung im Stil des Handelns kannte und nicht die Ästhetik der Existenz.

Die so genannten reinen Wertsphären Webers erscheinen rein, sind aber nach Bourdieu nur Eigenwerte und nicht reine Werte, so dass auch sie von Kämpfen um Autorität geprägt sind und nicht von reinen Konstellationen und reinen Funktionen der Macht.

»Die ausschließliche Konzentration auf die Funktion führt dazu, daß man der Frage der inneren Logik der kulturellen Objekte, ihrer Struktur als Sprache, keine Beachtung schenkt; ganz grundsätzlich aber läßt sie einen die Gruppen vergessen, die diese Objekte produzieren (Priester, Juristen, Intellektuelle, Schriftsteller, Dichter, Künstler, Mathematiker usw.) [...]. Hier ist Max Weber mit seiner Theorie der religiösen Akteure eine große Hilfe.«⁷

Für Bourdieu ist Webers Unterscheidung von institutionellem Priester und häretischem Prophet und damit die Theorie der Autorschaft entscheidend und nicht die Frage der Reinheit, die auch schon Adorno im Positivismusstreit an Weber kritisierte, aber dann für seine Philosophie selbst beanspruchte, so dass zumindest Foucault Adornos Nietzscheanismus dafür kritisierte, dass er das für sich angeblich einforderte, was er an Weber und den Naturwissenschaften als Reinheit kritisiert: Die von Interessen gereinigten Wertsphären der Wissenschaft verstecken nur implizit ihre Interessen, was Adorno dann für sein Institut aber ebenso als Reinheit gegenüber den protestierenden Studierenden forderte. Foucault versucht daher ein wenig wie Benjamins Forderung, konservative Denken gegen den Strich zu bürsten, die von Adorno abgelehnte Kritik Heideggers an Nietzsche für die Monopolisierung einer Ästhetik der Existenz zu nutzen, wenn man sich vor allem den letzten vierten Band seiner posthum veröffentlichten Geschichte anschaut. Selbstredend spielt die Ehe darin ihre Rolle, aber es bleibt fraglich, ob der

7 Pierre Bourdieu, *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a.M. 1995, S. 61.

Sex darin oder die Institution der Ehe als Monopol der sexuellen Reproduktion für den Aufstieg des Kapitalismus entscheidend ist.

Foucault sieht im letzten vierten (von ihm freilich nicht autorisierten Band) von *Sexualität und Wahrheit* in der christlichen Ästhetik die neuzeitliche Übernahme einer Ästhetik des Handelns der antiken Mesoteslehre, welche die christlichen Klöster angeblich in ihrer Balance eines Zuviel und Zuwenig in der Askese als Übernahme der antiken Lehre zu einer Ästhetik als subjektivierte Verinnerlichung der Mesoteslehre im Kloster verwandeln. In der Tat wird die Konkurrenz zu den einsamen, in der Askese radikaleren Anachoreten vom Kloster stets verurteilt, wie auch Foucaults letzter Band von *Sexualität und Wahrheit* deutlich mit Quellen aus der Frühzeit des Christentums belegt.⁸ Wie so oft, sind die empirischen Belege kaum bei Foucault anzuzweifeln, wohl aber seine hermeneutische Interpretation. Danach werden die einsamen und extrem asketischen Anachoreten in der Wüste vom Kloster nach Foucault angeblich kritisiert, weil sie nicht die existenzielle Mitte einer Selbsttechnik in der Askese verinnerlichen. Nur hat diese Abgrenzung zu Anachoreten gar nichts mit der verinnerlichenden Übernahme der existenziellen Mitte zwischen Extremen aus der Antike zu tun. Foucault entgeht damit wieder die Strategie einer sozialen Legitimierung durch Synchronisierung von privater und öffentlicher Abstraktion: Vielmehr muss die radikale Einlösung einer reinen und absoluten Askese der Anachoreten in der Einsamkeit jenseits eines Klosters als versteckte illegitime Eitelkeit und damit Unreinheit verstanden werden, weil sie sich durch Einsamkeit dem Verdacht aussetzen, die Anerkennung eines Reinheitsideals egoistisch nur für ihre eigene streng individuelle Anerkennung zu beanspruchen, die damit ihre Abstraktion nicht kollektiv synchronisieren will. In der Tat wird die Konzentration auf das Selbst in der Strenge der Askese kritisiert, aber nicht als Vergehen gegen die Lehre von der Mitte. Der Verdacht einer Anhäufung (symbolischen) Kapitals der Anerkennung auf eine einzige Person konnte sehr schnell der egomanen Unreinheit beschuldigt werden, so dass das Reinheitsideal gegenüber Anerkennung grundsätzlich nicht von einer einzelnen Existenz repräsentiert werden konnte, sondern nur in der Bewährung durch kollektive Anerkennung. Daher ist auch nicht die radikal sexuelle Askese, sondern die Kollektivität einer Schrift der entscheidende Unterschied zur Legitimation des Klosters, über welche die vereinzelt Anachoreten eben nicht verfügen oder gar verfügen wollen. Die Hermeneutik einer Selbstfindung ist keine Fortsetzung einer antiken Ästhetik durch Verinnerlichung, sondern aufgrund des Mangels an sozialer Synchronisierung zwischen Abstraktion von der Gesellschaft als Form einer ebenso einzelnen reinen Existenz mit einer reinen Gesellschaft im Kloster, die folglich von einem einsamen Anachoreten gar nicht als Ziel der Reinheit formuliert werden kann.

Und darin zeigt sich wieder das Feiern der Sprache in seinem letzten Band: Denn die Schrift der monastischen Klöster steht zwar schon in Konkurrenz zur Nonne, aber letztlich wird sie, wie noch zu zeigen ist, in der katholischen Renaissance ebenso wie das Kloster abgewertet. Und in der Tat spielt Schrift eine wesentliche Rolle in der Veränderung dieses sozialen Tabus der Reinheit durch den Mann im Christentum und nicht die Sexualität. Auch Weber hat die existierende protestantische Hegemonie des Nordens in seine Geschichtstheorie projiziert, so dass er das *quattrocento* komplett übersieht. Das

8 Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit IV, Die Geständnisse des Fleisches*, Berlin 2019, S. 164f. u. 180f.

von allen gleich wahrnehmbare Bild wird in der Frührenaissance des *quattrocento* für alle lesbare und damit reinere Offenbarung der Humanisten gegen die Archive der Klöster mit ihrer phonetischen Schrift verstanden, so dass die Nonne im Kloster kein Vorbild mehr für Offenbarung der Reinheit war. Man muss nicht Humanist sein, um dies als symbolische Revolution durch den Humanismus zu verstehen, was in der Tat nicht von Kastration, sondern eben von einer produktiven Erweiterung der Legitimation ausgeht. Aber zur Frage steht dann immer noch zurecht, was hinter der unfraglichen Ästhetik der Nonne im Mittelalter stand, die Foucault zum Thema machte. Denn dies betrifft den Begriff des Sexualitätsdispositivs.

Die Synchronie zweier Ökonomien

Der Kritik an einer Popkultur als verkürztes Verständnis von Macht liegt die nicht erkannte Projektion in der anscheinend so trefflichen Unterscheidung Foucaults von Allianz- und Sexualitätsdispositiv zugrunde, indem er bei aller Kritik an Lévi-Strauss dessen Differenz von sozialer und sexueller Ökonomie nicht als Projektion der Moderne erkannt, sondern vielmehr übernommen hat. Es geht in Lévi-Strauss berühmter Theorie von elementaren Verwandtschaftsverhältnissen vielmehr um die Synchronisierung zwei verschiedener *sozialer* Ökonomien im privaten und dem öffentlichen Handeln zur männlich sozialen Hegemonie und keineswegs wie er es schon darstellt, um die Ökonomie von Begehren versus soziale Ökonomie der Allianz. Denn die Strategien der Heirat bewahren die Reinheit der sozialen Allianzbestimmung auf den Mann, indem zwei Praktiken der sozialen Ökonomie zur reinen Legitimation synchronisiert werden: nämlich der privaten mit der öffentlichen jeweils auf die Reinheit des Mannes monopolisierte Herrschaft. Selbstverständlich hat die Bestimmung der sexuellen Reproduktion durch die Ehe Folgen für Sexualität, aber diese ist eine Folge des Willens zur sozialen Reinheit der Bestimmung in der Allianz durch Ehe.

Bourdieu decodierte einmal den Begriff des Kleinbürgers angesichts der sozialen Vererbung als Bürger, der sich klein machen muss. Denn er hat nicht wie reiche Familien hohe Finanzwerte zu vererben, das per kultureller Aneignung durch Bildung zwar Finanzkapital verbraucht, aber in Formen der Legitimation umgewandelt werden kann, das dann aber den Finanzwert des Clans erweitert. In diesem Fall ist also der finanzielle Schwund des Wertes von kulturellem Kapital durch hohe Bildungskosten sogar durch die andere Stellung der sozialen Vererbung ein Grund vielmehr für Vermehrung des Wertes an Legitimation innerhalb einer sozialen Klasse: Große Familien haben daher auch große Familien,¹ so Bourdieu, was heißt, dass reiche Familien kinderreich sind, wo eben der Kleinbürger zum Erhalt der Klasse sich durch die Kontrolle der Fertilität klein machen muss, im Gegensatz zu unteren Klassen, die erst gar nicht die Fertilität kontrollieren, weil sie nichts zu vererben haben. Eben das bestimmt auch das Vorbild der Nonne, die in der Tat nicht ein Vorbild für die Sexualität in der Ehe ist, wie Foucault zu Beginn des

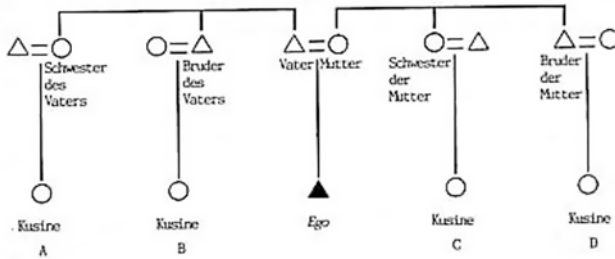
1 Pierre Bourdieu, *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a.M. 1994. S. 180.

vierten Bandes seiner Geschichte der Sexualität aufgrund der Kritik von Veyne hervorhebt. Sie ist vielmehr das Vorbild für eine neue Form der Reinheit in der sozialen Planung durch biologische Reproduktion, die insbesondere den euphemistischen Machtbegriff der christlichen Offenbarung betrifft. Die Vorbildlichkeit einer Regelung der Clanverbindungen für den Adel, der über Jahrtausende im Vormarsch des Christentums auf die Erhaltung der sozialen Klasse des Adels erhalten blieb, indem dem unadligen christlichen Vater von Töchtern eben es nicht mehr um Clanverbindungen wie in der Aristokratie gehen soll, weil das Christentum nicht mehr dem Clan, sondern dem Monotheismus eines über die verschiedenen Clans hinausgehenden Glaubens verbunden sein soll: Die Reinheit der Tochter ist eigentlich die Reinheit des planenden Mannes einer Familie gegenüber der anderen ebenso gleichen Familie im Christentum über den Clan hinaus, der aber für den Adel weiterhin gilt. Das Christentum zähmt damit die weniger reichen Gläubigen im Christentum zum kleinen Aristokraten der Männlichkeit, um den Glauben des Christentums und männliche Vorbildlichkeit der aristokratischen Klasse miteinander verbinden zu können.

In der Tat hat daher die vorbildlich reine Nonne nichts mit Sexualität in der Ehe, sondern vornehmlich mit der Reinheit in der männlichen Planung von Vätern der Töchter zu tun. Wenn dann überhaupt von einem Sexualitätsdispositiv geredet werden kann, dann am Ende des 17. Jahrhunderts im Salon, wonach in dieser Zeit immer noch die männliche Planung der Ehe zwar entscheidend für die Erhaltung der Klasse ist. Aber schon Elias bemerkte allerdings etwas nebensächlich, dass die Heirat die Voraussetzung für eine freie Sexualität im französischen Adel am Ende des 17. Jahrhunderts war. Erst hier löst sich innerhalb des Allianzdispositiv ein Sexualitätsdispositiv ab, weil nicht mehr allein die sexuelle Reproduktion für die Erhaltung des Adels galt, sondern zusätzlich eine ebenso individuelle wie von sexueller Reproduktion befreite Form der Sexpraktiken zur Distinktion nun gegen das Bürgertum, das schon der Bürger Molière nicht hinnehmen wollte – und zwar nicht etwa um die Sexualität zu öffnen, sondern im Namen einer im Christentum doch geforderten Gleichheit, die folglich keine ›adligen Tartuffes‹ des Sexes dulden sollte: In seinem *Dom Juan*, mit der er sich fast eine Zensur des Hofes eingehandelt hätte, entführt ein Aldiger sogar eine Nonne. Kurz: Die Nonne hat in ihrer Vorbildlichkeit in der Tat gar nichts mit Sex in der Ehe, wohl aber mit der Reinheit und Überwachung durch männliche Planung der christlichen Ehe etwas zu tun.

Schon Lévi-Strauss' Begründung des Strukturalismus ist von dieser zweifelhaften Verknennung einer sozialen als sexuellen Ökonomie bestimmt, welche die Brille der eigenen Geschichte auf der Nase nicht sieht. Die vom Lévi-Strauss als patriarchalische Struktur beschriebene Heirat der gegengeschlechtlichen Kreuzkusine des eigenen Clans mit einem Mann des anderen Clans macht den Vater der gegengeschlechtlichen Kreuzkusine zum Verwandten mit dem jungen, neu vermählten Mann eines anderen Clans, so dass die beiden durch gemeinsame genuin männliche Praktiken wie Angeln und Jagen die Zugehörigkeit zweier Clans rein, d.h. mit männlicher Allianz der Verwandtschaft besiegeln und damit im sozialen Gebrauch öffentlicher Praktiken weiterhin dominieren, wo die Frau noch in der sexuellen Reproduktion zwar eine Rolle spielen muss, aber ansonsten wie in der Antike in patriarchalischen Gesellschaften das Haus zu hüten hat.

Skizze der Verwandtschaftsverhältnisse. (Matrilineare Kreuzkusine: D).



Eigene Skizze. Jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten

Bei den Parallelkuginen C und B besteht das Problem, dass entweder zwei Frauen (C) gegenüber dem männlichen Oberhaupt einer Familie privat mitreden, oder zwei Männer als Brüder derselben Familie (B) der gleichgeschlechtlichen Kusine schon privat in Konkurrenz streiten. Bei der gegengeschlechtlichen Kreuzkusine (D) ist dies nicht der Fall, weil dann nur die Frau der eigenen Ehe des Mannes mitentscheidet, die ohnehin vom Mann in einer patriarchalischen Familie dominiert wird, so dass der Onkel mütterlicherseits nicht so wichtig ist, da er von einer anderen Familie stammt, also dem patriarchalischen Oberhaupt der Familie nicht im Wege steht und nicht mitzureden hat. Das ist mit patrilinearen Parallelkuginen (B) so nicht möglich, weil dann die Konkurrenz von zwei verbrüderten Männern derselben Familie sich im Wege steht, die als Verunreinigung der männlichen Hegemonie durch Konkurrenz für die Bestimmung des symbolischen Tausches der öffentlichen Allianz verhindert werden soll. Mit anderen Worten: Wenn man wie Foucault daher die scheinbar treffliche Unterscheidung von Allianz- und Sexualitätsdispositiv macht, muss man aber auch zugleich feststellen, dass es eigentlich genauso wenig wie bei Lévi-Strauss um soziale gegen sexuelle Ökonomie geht, sondern um zwei Formen der sozialen Ökonomie: der öffentlichen und intimen Ökonomie als Erhaltung einer reinen von männlicher Kompetenz bestimmten Synchronie beider Bereiche. Ein Sexualitätsdispositiv kommt erst im 17. Jahrhundert im französischen Salon auf, was zumindest Niklas Luhmann mit seiner *Liebe als Passion* zwar erfasst, aber ebenso wieder verkannt hat, weil bei ihm die gleichzeitige Entstehung weiblicher Autorschaft darin vollkommen übergegangen wird, wozu noch zu kommen ist. Foucault hat nur ein einziges Mal in den vier Bänden zu einer Geschichte der Sexualität die für den Adel privilegierte Sexualität des 17. Jahrhunderts dann verkürzt dargestellt, weil es nämlich dann seine Produktion der Macht von Unten in der Frage der Sexualität zweifelhaft erscheinen lässt. Soll doch die aristokratische Freiheit des Sexes in Form von Rassismus des Blutes zur Bourgeoisie vom 18. zum 19. Jahrhundert abgewandert sein. Aber da kommt eine Macht durch sexuelle Selbstverwirklichung definitiv nicht von unten. Und der Patriarchalismus der europäischen Antike schränkt in der Tat einen Patriarchalismus der von Lévi-Strauss geschilderten archaischen Praktiken demokratisch etwas ein, so dass sehr wohl Normen für den Sex in der Antike zur Erhaltung der männlichen Reinheit einer Souveränität gelten sollten, wie man es nach Douglas zu verstehen hat.

Es geht daher vielmehr um einen rein »sozialen Inzest« der männlichen Reinheit bzw. Monopol zur Synchronie in zwei unterschiedlichen Ökonomien des sozialen Handelns im privaten wie öffentlichen Bereich, den die europäische Antike mit rein männlicher Demokratie etwas abschwächt. Lévi-Strauss hat nicht erkannt hat, dass er selbst den *sexuellen* Inzest mit dem Tabu des *sozialen* Inzests einer Reinhaltung sozialer Synchronisierung identifiziert hat, um den öffentlich sozialen Tausch von Marcel Mauss zum *strukturell logischen* Gesetz eines Übergangs von Natur des Sexes in Kultur zu machen, die alle Strukturen der Kultur anthropologisch begründen soll. Was er Inzest nennt, ist die Bewahrung einer sozialen Reinheit im intimen wie im öffentlichen Bereich sozialer Praktiken, in der es daher keine Störung durch Konkurrenz um und gegen Männer in der intimen Familie geben darf. Die Kontrolle des Sexes ist eigentlich ein Effekt in der viel wirksameren Kontrolle der Vererbung. Foucaults Unterscheidung eines sexuellen Dispositivs und eines Allianzdispositiv übernimmt bei aller Kritik an Lévi-Strauss damit die Verknennung zweier sozialer Ökonomien, die aber als Differenz zwischen sexueller und sozialer Praxis vielmehr erst sehr spät in Europa im Salon des 17. Jahrhunderts erschienen ist und dann auch weder etwas mit der Antike noch mit der Reinheit der jungfräulichen Nonne zu tun hat.

Wenn Lévi-Strauss den Code einer Struktur in der Familie als Grundlage einer sexuellen Ökonomie und als anthropologisches Gesetz für den Ausgang aus der Natur zur Kultur versteht, konnte das auch Lacan als ödipale Grundstruktur von Vater-Mutter-Kind zunächst noch patriarchalisch als Vater-Mutter-Junge für die Psychoanalyse übernehmen. Butler reinigt Lacan vom Phallus, so dass damit sein Gesetz für alle gleich als Psyche der Macht vor aller sozialen Formung gilt, was Foucault 1976 zu Recht als vereinfachtes Machtverständnis von Demokratie durch Nivellierung kritisiert. Butler kritisiert zwar zu Recht den Inzest bei Lévi-Strauss als Grundlage der Gesellschaft, sieht aber nicht die daraus entstandene Übernahme der Kastration zur Grundlage der Gesellschaft. Da hätte der Spruch Lacans aufgrund seiner Rezeption von Alexandre Kojèves Hegelinterpretation der späten dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts ernster genommen werden sollen: Es gibt keinen reinen Sex, sondern immer auch Anerkennungen und folglich auch keine reine Psyche durch Intimität in der Familie vor allen sozial unterschiedlichen Anerkennungsformen, so wenig wie es ein reines Sprachspiel aller Sprachspiele unabhängig von ihrer Verwendung geben kann.

Bezeichnet der späte Foucault das Schreiben in der Schule der Stoa als eine Ästhetik der Existenz,² übergeht er, dass Offenbarung eine andere, effektivere Art der sozialen Synchronisation im Christentum mit Schrift herstellt als die Mesoteslehre und die Stoa: Wird im Schreiben der Briefe der unchristlichen Stoa vom Körper und seinen Begehren abstrahiert, dann ist es eine Vergewisserung der gleichen Legitimation zwischen Briefschreiber und Leser über die räumlichen Distanz als symbolische Distinktion der gleichen Schulung gegen ungeschulte Akteure. Die Abgrenzung hat hier etwas mit dem zu tun, was Bourdieu die *Skolé* als Mittel der Abgrenzung gegenüber denen nennt, die nicht über Schrift und Schule als elitäre Distanzierung zum Alltag verfügen. Die privilegierte Abstraktion vom Alltag durch schulisch erlernte Schriftkommunikation als Er-

2 Michel Foucault, Über sich selbst schreiben, in: *Michel Foucault, Dits et Écrits. Schriften*, Bd. IV, 1980-1988, hg.v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt a.M. 2005, S. 512ff.

lernung von elitärer Selbstvergewisserung zwischen Schriftkundigen der Stoa wird im Christentum dann grundlegend als Offenbarung weit über die illiteraten der mit Schrift nicht intimen Menschen daher ergänzt, weil der Brief des ehemaligen jüdischen Schriftgelehrten Saulus zur Offenbarung auch für nicht lesende Hörende durch verbale Predigt von Paulus als Offenbarung synchronisiert werden muss. Bei den Briefen von Paulus geht es nicht nur wie in der Stoa um die gegenseitige Versicherung der Abgrenzung zur Schrift, sondern um die wesentlich weiter reichende Synchronisierung zwischen der mit Schrift intimen Autorität und dann noch mit den öffentlich Hörenden, um sie als gleiche Christen vor der Offenbarung gelten zu lassen. Wird die Abgrenzung in der Stoa mit der Schrift als Ästhetik der Reinheit vor dem Alltag gefeiert, so wird im Christentum die Verleugnung von Abgrenzung durch Schrift mit dem Mittel der Schrift als Offenbarung einer Reinheit für alle synchronisiert. Diese neue Form der Reinigung von Distinktion als Mittel der Distinktion durch einen Kanon der Christenheit wird von der humanistischen Revolution der Zeichnung gegen das ehemalige Mittel der phonetischen Schrift eingesetzt, die nun eine schlechtere Form, weil eingeschränkte Form der Offenbarung ist. Daher ist die Rückführung Bourdieus auf die Theorie von Thorsten Veblen der offenen gezeigten Distinktion eine Verkürzung für das Verständnis des Machtfeldes, die es auch historisch mit Douglas als Willen zur synchronen Reinheit mit der Schrift historisch besser zu verstehen gilt. In der Vorstellung der christlichen Offenbarung geht es darum, dass das Sehen der Schrift als autoritatives Vorbild und Voraussetzung auch für jeden Christen zu gelten hat, um die Welt als das für die massenhaft nur Hörenden so zu offenbaren, wie es die Schrift für die mit Schrift intimen Autoritäten des Lesens sagt. Laut Hans Blumenbergs interessantem Hinweis stammt der Begriff der Evolution von der *evolutio* ab, d.h. vom Ausrollen der Schriftrolle, so dass die Predigt der Autorität die Geschichte als Offenbarung des Ausrollens durch die lesenden Priester ermöglichte. Die Welt für die bloß hörende Gemeinschaft wird dann auch zur selben Lesbarkeit der Welt, so dass die Ungleichheit von Literaten und illiteraten Menschen durch ihre Verleugnung des Unterschieds in der Offenbarung als effektivere Distinktion bzw. Legitimation eines kanonisch reinen Machtfeldes beibehalten werden kann, das hingegen als reine Macht von unten erscheint, was sie so wenig wie eine Macht von oben ist.

Die Ablehnung des Klosters durch Paulus als Vorbild für die Abschaffung des Klosters durch die Humanisten der katholischen Frührenaissance entspricht der bei Luther in der protestantischen Reformation. Beide heben das Kloster im Namen des von Riten gereinigten Handelns auf, indem sie die Welt zum Kloster der gereinigten Riten machen, die dann kein Kloster mehr braucht. Der Begriff eines ›ästhetischen‹ Begehrens ist zudem bei Aristoteles insofern nur vorsichtig zu verwenden, weil die Begrifflichkeit bzw. Diskurs einer namentlichen Disziplin zur dauerhaften stilhaften *Gesinnung* der Interesselosigkeit erst in der europäischen Neuzeit mit einer habituellen Ästhetik des Geschmacks im 18. Jahrhundert auftaucht, die nicht nur von einer Negation an Handlungen ausgeht, sondern dann in der Tat von der Bildung eines Stils an Abstraktion, die mentale Vorstellung von Handlungen in einer Gesinnung zum Handeln betrifft. Bei Kant wird die von Interessen abstrahierende Interesselosigkeit zur Disziplin der aufgeklärten Reinheit des Geschmacks als Haltung einer Reinheit der aufgeklärten Existenz in jeglicher mentalen Reflexion, da er Reflexionsästhetik von Sinnenästhetik abhebt. Nicht nur soll sich der Geschmack in einer jeweilig bestimmten Handlung des Hofes wie in Frankreich bilden,

sondern schon durch Negation der Handlung in der Vorstellung aller möglichen zukünftigen Handlungen eines jeden vernunftbegabten Menschen, damit es eine jede Existenz bestimmende Ästhetik des Geschmacks der Aufklärung für jeden und jede wird. Erst in dieser Zeit wird Ästhetik radikal zur Frage eines Stils in der Existenz, weil sie nicht nur von Handlungen abstrahiert, sondern auch von jeder Vorstellung an erinnerten und zukünftigen Handlungen, die in der deutschen Aufklärung noch einmal für jede Existenz der Aufklärung synchronisiert wird. Versteht man also, dass die Ästhetik der Existenz als Befreiung von Sinn und Gott bei Nietzsche erst geschieht, übergeht man, dass dieser »nur« die Reinheit von Kants Aufklärung gegen diese radikalisiert. Es verdeutlicht dann aber auch umso mehr, dass diese Art einer Ästhetik der Existenz eine grundlegende Sache der Moderne ist, die Foucault in die Antike projiziert hat, damit er eine Teleologie von der Antike bis zur heutigen Hegemonie des Abendlandes als Geschichte der Sexualität ansprechen kann: So ist für ihn der moderne Existenzialismus eine in der Antike schon angelegte Hegemonie in der Ökonomie des Begehrens, welche die abendländische Hegemonie des modernen Kapitalismus durch eine gegenüber Weber und Bourdieu andere Form der nicht-kapitalistisch zu verstehenden symbolischen Ökonomie des Begehrens nach Eigentlichkeit erklären soll.

Les maîtres fous oder der Verfall an Reinheit in der dichten Beschreibung

Der Soziologe Anthony Giddens¹ nennt die notwendige kritische Methode der Kulturwissenschaften die doppelte Hermeneutik und Bourdieu in Anerkennung der paradigmatischen Rolle der Psychoanalyse Freuds ›Sozioanalyse‹.² Während in einer etwa zur gleichen Zeit zur Psychoanalyse sich ausbildenden Ethnologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der offensichtlichen Erfahrung einer Fremdheit des zu untersuchenden anderen sozialen Raums gleichsam automatisch bewusst wurde, dass Verstehen nicht einfach ein Verstehen von etwas ist, sondern das Verstehen eines anderen Verstehens und somit die Differenz des Verstehens zum anerkannt Legitimen als unterschiedliche Position bei Beobachter:innen und Beobachteten zu beachten ist, führte die Problematik der Projektion und Gegenprojektion in der psychoanalytischen individualisierten Praxis zur Einsicht, dass auch dieselbe Achtsamkeit für die Differenz dort aufbracht werden muss, wo gerade Einverständnis (Bertolt Brecht) herrscht. Eine Gegnerschaft kann sehr wohl in einer kontextuellen Übereinstimmung bei unterschiedlichem Diskurs oder unterschiedlichem Kontext bei aller Ähnlichkeit im Diskurs sein. Was vom Diskurs aus als Einbruch des Ereignisses erscheint, ist kein Ereignis, sondern eine gegenüber dem auf Diskurs konzentrierte Aufmerksamkeit andere soziale Ökonomie der Aufmerksamkeit. Es muss um die doppelte Hermeneutik von Formationsregeln und legitimen Gebrauch sowohl bei Beobachteten wie der Beobachter:in gehen, was Foucault zumindest mit dem Begriff des Dispositivs als Verkettung von Diskurs und Praktiken anspricht, aber seinem antihermeneutischen Denken wieder mit der belanglosen Rede der Verkettung von überall her opfert.

Die Psychoanalyse stellt die erste Wissensform des 20. Jahrhunderts dar, welche die reflexive Doppelung der Hermeneutik methodisch in der Traumdeutung umsetzte,

1 Anthony Giddens, *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*, Frankfurt a.M./New York 1992, S. 429f.

2 Pierre Bourdieu, Flaubert. Einführung in die Sozioanalyse, in: *Sprache im technischen Zeitalter* 25 (1987) S. 173 –189 u. 240 – 255. Vgl. dazu die in Literaturgeschichte angewandte empirische Form einer Sozioanalyse: Norbert Christian Wolf, *Kakanien als Gesellschaftskonstruktion. Robert Musils Sozioanalyse des 20. Jahrhunderts*, Wien/Köln/Weimar, Böhlau 2011.

die für alle Kultur- und Geisteswissenschaften gilt. So ist die sich gegen Lévi-Strauss verstehende dichte Beschreibung in der angelsächsischen Ethnologie ebenso von einer allodoxen Reinheit der Wissenschaften bestimmt, welche in ihrer Gegnerschaft gegen den Strukturalismus wieder genauso der Sprache verfällt.³ Sie thematisiert die eigene Beschreibung als dichte Vernetzung, um dem Anspruch einer selbstreflexiven Ethnologie nachzukommen, wonach die möglichst große Vernetzung von empirischen Wahrnehmungen im schreibenden Feld der wissenschaftlichen Schreiber auch der Logik des beobachteten Feldes entsprechen soll, die jedoch alles andere als Autoren des Schreibens sind. Dann wird nur die Logik der schreibenden Praxis über Felder als ›dichtes‹, also umfangreiches Netzwerk aller beobachteten Phänomene untersucht und nicht die Netzlogik der Praktiken in den beobachteten Feldern selbst, die ganz und gar nicht derselben Logik einer schreibenden Praxis in ihrem Handeln entsprechen müssen, so dass diese Art der Reflexion innerhalb der Praxis des Beschreibens die beiden Felder des/der Beobachter:in zur Norm des Beobachtens wird, die nicht die Produktion der Norm der Beobachteten dient. Dass zur Objektivierung einer Ethnologie die möglichst umfassende Beschreibung gilt, ist kaum zu bezweifeln, aber es kann auch gerade das Einverständnis unter Beobachter:innen übersehen lassen. In der dichten Beschreibung nimmt eine ethnologische Humanwissenschaft nicht nur das Vorbild der Sprache, sondern sogar die Reinheit des Paradigmas aus der Naturwissenschaft auf, um sich selbst als zu ›schmutzige‹ Wissenschaft der Interpretation zu reinigen: je mehr sinnvolle Erklärung, desto objektiver. Auch die dichte Beschreibung feiert wieder die Sprache und macht damit exakt das, was Marx an der Philosophie kritisiert hat, dass diese ihre Praxis einer Disziplin der Logik zur Logik der Disziplinen in der Welt macht.

Foucaults Vorsicht, dass nur das als Formationsregeln der Logik in der Geschichte zu betrachten sei, was nach den Bedingungen des beobachteten sozialen Raumes nach der damaligen Geschichte als Logik gilt bzw. anerkannt ist,⁴ entspricht zwar einer Vorsicht der Hermeneutik, welche das eigene Verstehen nicht als Paradigma des Verstehens annehmen soll, aber sie bleibt darin eine Vereinfachung, weil eine reine Abstraktion vom eigenen Standpunkt selbst immer noch ein Standpunkt im Unterschied zu den Beobachteten bleibt.

In seiner Distinktion gegen den schulischen Akademismus schaltet Foucault seine verständliche Kritik am Militär in der Schule mit einer Kritik der pedantischen Schule als Militär gleich, so dass im Rücken seines aktuellen Vorurteils eines gegen Schule gerichteten Mannes von Welt die unmodäne Schule aus der Disziplin des Militärs hervorgeht. Foucault verfällt daher ebenso einer dichten Beschreibung im Vergessen seiner Position, wenn er die Schule mit repressivem Militär in *Überwachen und Strafen* gleichsetzt. D.h. nicht, dass es disziplinäre Überwachungstechniken in der Schule nicht gibt, die er zurecht beschreibt, aber seine historische Ableitung reflektiert sich nicht als Beobachter eines Feldes, welches in seiner internen Differenz von Welt- und pedantischer Schulphilosophie nicht auf dieselbe Verbindung von Überwachungs- und Lerntechniken zurückgeht wie das Feld des Militärs. Schon die erste Beschreibung der *République*

3 Clifford Geertz, Die Welt in einem Text. Wie die Taurigen Tropen zu lesen sind, in: ders., *Die künstlichen Wilden. Anthropologen als Schriftsteller*, München u. Wien 1970, S. 2ff, insbes. S. 17.

4 Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 1981, S. 35.

des *Lettres* durch Pierre Bayle am Ende des 17. Jahrhunderts nutzte die Opposition von Krieg und Gelehrten in der Gelehrtenrepublik mit einer Kriegsbeschreibung, die dazu dienen sollte, das Vorbild der durch Armee gekennzeichneten Ritterschaft des Duells auf Leben und Tod für die Kritik an kriegerischen Ritterschaft in einer *République des Lettres* für das Feld der Macht zu nutzen: Danach hat jeder in einer Gelehrtenrepublik das Recht im Schutz des Königs die Feder wie ein Schwert im Duell zu ziehen, das jedoch erst zur Verhinderung des realen Duells auf Leben und Tod aufgrund von Beleidigungen führen soll. Angesichts der späteren Prügel an Voltaire durch einen Prinzen, erschien dies zunächst alles andere als selbstverständlich. Es geht also nicht nur darum, dass der Kampf um Anerkennung durch Schrift eigentlich nie ein Duell auf Leben und Tod ist, sondern darum, dass schon in den ersten Beschreibungen diskursiver Auseinandersetzung das Paradigma der Duellform aus der Praxis einer Ritterschaft beliebt ist, um das Feld der Macht für eine produktivere Art der Negierung gewinnen zu können, die eine andere anerkannte Stellung der Schriftproduktion einer Republik für das monarchische Feld der Macht erfordert. Nicht die Forderung eines Gewissens ist dann der Grund für eine Hemmung des Duells, sondern die Positionierung des Diskurses im Feld der Macht motiviert den *sense of man's place* einer republikanischen Hemmung zur Bildung eines produktiven Gewissens.

Schule vs. Militär: Eine andere Ökonomie des produktiven Leibes

Das Recht der Repräsentativfunktion einer Schrift ist eng mit der Repräsentation von männlichem Recht der legitimen Repräsentation nicht nur in der abendländischen Kultur *à la longue durée* schon vor der Reformation vorgeprägt und damit eine leicht restituierbare Matrix der Synchronisation für die habituell einstudierte reine Scheidung zwischen Mann und Frau sogar in erweiterter Lesekompetenz der Reformation. So hatte Thomas Laqueur schon auf den Unterschied von Literalität und Lesen in der Alphabetisierung in England hingewiesen.¹ Am Scherbengericht der antiken griechischen Demokratie nahmen jedenfalls nur Männer teil. Nur sie konnten den Namen desjenigen in die Scherben schreiben, den sie als Tyrannen verurteilten, da Frauen keinen Anteil am öffentlichen Leben hatten. Aber deswegen ist die elektorale Demokratisierung nicht als rein männliches Verhalten gänzlich abzulehnen, sondern die Vorstellung, sie als alleinige Technik der Demokratisierung anzusehen, welche die soziale Praxis der Differenzierung zwischen Lesen und Schreiben als Zugang zur Demokratie in der fetischisierten Schrift vergessen lässt. Die an Heiratsurkunden von Historikern und Historikerinnen abgelesene Bevorteilung des Mannes im Schreiben am Ende des 17. Jahrhunderts Frankreichs jenseits eines Feldes der Macht, wonach in den in Heiratsurkunden Frauen zwar Lesen können, aber lediglich statt ihres Namens ein X setzen,² lässt sich durch die zunehmend beliebten neugegründeten Schulen la Salles³ ebenso bezeugen, die Foucault in *Überwachen und Strafen* aber mit militärischer Erziehung in einer dichten Beschreibung gleichsetzt, weil la Salle in der Tat von seinen Schülern als Soldaten Gottes spricht. Denn

- 1 Thomas Laqueur, *The Cultural Origins of Popular Literacy in England 1500 – 1850*. Oxford Review of Education Vol 2, (3), 1976, S. 255.
- 2 Roger Chartier, Die Praktiken des Schreibens, in: Phillipe Ariès u. ders. (Hg.), *Geschichte des privaten Lebens III, Von der Renaissance zur Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1991, S. 117 u. 121ff. verweist darauf, dass bei allem Unterschied in der Aneignung des Lesens in unterschiedlichen Landstrichen Schreibfertigkeit selbst nicht nur einer Elite vorbehalten bleibt, sondern dass auch der Unterschied zwischen der Fähigkeit, seinen Namen auch zu schreiben, deutlich prozentual höher bei Männern als bei Frauen lag.
- 3 Allein in Paris hatte er fünf neue Schulen vorzuweisen: Petronius Peltram, *Pädagogik des heiligen Johann Baptiste de la Salle und der christlichen Brüder*, Freiburg 1911, S. 7ff.

genau deswegen entgeht Foucault die eigentliche Pointe in dieser Bezeichnung la Salles: La Salles Gründung von allseits im Bürgertum beliebten Schulen um die Wende zum 18. Jahrhundert ging es indes um die *männlich* privilegierte soziale Vererbung des väterlichen Berufes durch den Sohn. Schreiben wurde von la Salle und seinem halbgeistlichen begründeten Orden umsonst gelehrt, weil er es als würdiges Recht Gottes ansah, das von schmutzigem Geld verschont sein sollte. Ein halbgeistlicher Orden sicherte zudem ab, dass Frauen weder als Lehrer noch als lernende Kinder zugelassen waren. Man muss also keine hieratische Kritik in der Gründung von freien Schulen durch la Salle sehen, um die differente Konkurrenz der religiösen und damit als selbstverständlich hingenommenen Favorisierung des männlichen Körpers für Professionalisierung durch Schrift zu vergessen, welche das freie göttliche Recht auf wissende Reproduktion der Gesellschaft per würdigem Orden Frauen versagte. Hinter dem Begriff der Soldaten Gottes steckt gerade nicht die auf Tötung ausgerichtete Armee, sondern die Privilegierung einer produktiven Vertretung des königlichen Souveräns auf männliche Vererbung. Es geht um die Favorisierung einer anderen Ökonomie des körperlichen Besitzes, die vor der Geld-Ökonomie in der freien Schule geschützt wird, um diese Ökonomie später zu stärken. Die Vererbung von Wissen soll rein sein, d.h. würdig gegenüber der schmutzigen Geld-Ökonomie, die dadurch zugleich in der Öffentlichkeit reiner und besser wird: eine eindeutige Funktionalisierung privaten Willens zur Reinheit, der die Form der erweiterten und verbesserten öffentlichen Kommunikation haben sollte, die weit über Diskurse hinausgeht, aber diskursiv eingeübt wird. Es gab mehrere vergebliche juristische Prozesse gegen la Salle durch jene, die gegen Geld das Schreiben lehrten, da letztere durch die zunehmende Beliebtheit la Salles ihr Einkommen verloren.⁴

La Salle trennt mit dem Begriff der Soldaten Gottes weltliches und von Geld gelöstes geistliches Reich, ohne die politisch legitime Herrschaft der Vereinigung von Geld und symbolischer Macht durch den König anzugreifen, denn in seinen Schulen wurde die französische Monarchie verehrt, die den König auch als Stellvertreter Gottes für alle (männlichen) Soldaten legitimierte. Das entspricht wieder der Einheit der Zweikörper nach Kantorowicz Analyse in Bezug des am König orientierten Ideals zwar, aber in einer neuen Verschiebung der Positionen: Der Vater als Stellvertreter des Königs, der wiederum durch den lehrenden Stellvertreter des väterlichen Stellvertreters für den Souverän nicht mehr allein bildlich und irdisch wie die Soldaten des Königs statisch legitimiert ist, sondern durch die höhere Reinheit Gottes als Prozess der lernenden Aneignung durch Schule. Denn die prozessuale Vererbung wird nicht nur in bildlicher statischer Vertretung durch den Vater als Beispiel der königlichen Souveränität legitimiert, sondern durch den prozessual lehrenden Vertreter eines Lehrers gegenüber dem Vater. Durch die fortgesetzte Verschiebung der Stellvertretung vom zeitlosen Idealbild zur prozessualen Vererbung einer monopolen Zweikörperlehre erhält sie eine neue Machtstruktur, nach der sich unmittelbarer Besitz durch Bildlichkeit und zeitliche Aneignung der Stellvertreterschaft unterscheiden, der es nicht nur um das Recht zum zerstörenden Töten, sondern um das Recht der produktiven Akkumulation durch den Mann zu gehen hat. Daher ist es eine andere Form als die Vertretung des Königs durch die Armee und seine Soldaten, denen keine Vererbung an Wissen zugesichert wird und in denen nach wie

4 Peltram, *Pädagogik des heiligen Johann Baptiste de la Salle*, ebd. S. 12.

vor der Körper als Besitz des Königs ohne jedes Recht der abweichenden Vererbung gilt. Es handelt sich in dieser schulischen Form sozialer Vererbung um die Form einer Akkumulation (scheinbar) ursprünglichen *symbolischen* Kapitals: Scheinbar ursprünglich, weil die auf den Mann stillschweigend monopolisierte kulturelle Vererbung nun institutionell als eine Art durch Natur vorgenommene Vererbung explizit für die Öffentlichkeit wird. Stellvertretung gilt als männlich privilegierter Besitz des Körpers zwar für beide, Soldat wie Schüler, aber nur die Schule kennt es als verbesserungsfähigen Besitz durch Erlernen von Schrift, also als durch prozessuale Aneignung einer Akkumulation an Wissen und nicht als auf körperliche Aktivität des Kampfes, Töten und Vernichtung angelegte unveränderliche Legitimation männlicher Souveränität.

In der Verschulung und nicht in der Armee entsteht das moderne Machtsystem des Kapitalismus, der schulische Inseln der Abstraktion erst bedarf, um seine Kraft gegenüber anderen Staaten zu erweitern, so dass die Erweiterung der Repression durch ihre Mäßigung keine Sache erst des 20. Jahrhunderts ist. Die am Ende des ersten Bandes seiner Geschichte der Sexualität behauptete Erweiterung der repressiven Kriegsmacht durch außerkriegerische Mittel wird von Foucaults Identifikation von Schule und Militär historisch auf den Kopf gestellt: Er lässt die Schule aus der Disziplinierung der Armee entstehen, während die Reform der Militärmacht sich zu ihrer Erweiterung (bis heute) aus dem pädagogischen Modell der prozessualen Akkumulation auf den Leib bedient, was nicht erst im 20. Jahrhundert stattfindet. Foucault erkennt zwar die durchaus vermehrte Ausbeutung des vitalen Körpers in Armee, Gefängnis und Sklaverei bis zur Vernichtung der Existenz des anderen, aber er erkennt damit nicht die Entstehung einer produktiveren Form an Macht durch die Institution der Schule, welche die Armee vielmehr übernimmt und keineswegs erst in die Schule trägt. Das zeigt sich vor allem an seiner Umkehrung von Clausewitz in *Überwachen und Strafen*.

Schon der preußische General Karl von Clausewitz hatte in seinem Buch vom Kriege zu Anfang des 18. Jahrhunderts unmissverständlich festgehalten, dass die demokratischen Reformen in Frankreich erst eminente Erweiterungen der Militärmacht ermöglichten, die den klassischen Heeren bisher versagt waren. »Diese Politik [Erg.: der Französischen Revolution, Th.B.],« so Clausewitz, »hatte andere Mittel, andere Kräfte aufgeboden und dadurch eine Energie der Kriegsführung möglich gemacht, an welche außerdem nicht zu denken war.«⁵ Clausewitz umzukehren, übersieht, dass der preußische General zwar ebenso die Verhinderung der Duellform im Krieg beabsichtigte, wo es dann nur noch um die reine Vernichtung der anderen Existenz und seiner Geschichte als Ziel des Krieges ging. Aber Clausewitz sah nicht, dass die Umkehrung seiner Vorstellung der Ermäßigung sich zur Totalisierung des Krieges schon zwei Jahre später nach seinem Buch zeigte: 1814 registrierte Goya die Auslöschung der spanischen Nicht-Kombattanten durch reguläre Truppen der französischen Armee in seinem Bild von der Erschießung der Aufständischen von Madrid.

5 Karl von Clausewitz, *Vom Kriege*, hg.v. Bruno Pochhammer, Berlin 1937, S. 588, (8. Buch, Kapitel 5, Abschnitt B).

Die Aufständischen von Madrid, Museo de Prado, Ölgemälde 1814



Public domain, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:El_Tres_de_Mayo,_by_Francisco_de_Goya,_from_Prado_thin_black_margin.jpg, jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten, 12.05.04.

Die Verbesserung der Armee durch Demokratie zur Verhinderung der Totalisierung verwandelte sich hier schon zur Totalisierung mit der Vernichtung der anderen Existenz durch reguläre Truppen, so dass die Einlagerung von Gewalt einschränkende Demokratisierung in die Gewalt lange vor dem 20. Jahrhundert stattfand. Beachtet man dies nicht, dann benennt zwar die Umkehrung von Clausewitz, dass es kein Ende der Geschichte gibt, weil jede Position nur eine Schlacht in einem unendlichen Krieg der politischen Positionen ist, aber eben auch nicht, dass die Umkehrung von Clausewitz eben gar keine Umkehrung ist. Die schlagwortartige Umdrehung der Formel von Clausewitz in *Überwachen und Strafen* trifft zumindest darin zu, dass Foucault jede Endgültigkeit sozialer Kämpfe und ein Ende der Geschichte schon lange vor Lyotards Begriff der Postmoderne damit infrage gestellt hat. Aber er bedient sich dabei derselben Metapher wie schon Bayle: Kriegsbeschreibung als Verhinderung des Krieges durch Politik, womit er sein *im* eigenen pädagogischen Feld entstandene Distinktion zum pedantischen Lernen auf die Distinktion *zwischen* den Feldern der Pädagogik und Armee projiziert und damit sein innerpädagogisches Vorurteil gegen Pedanterie zur Verleugnung einer Projektion des Militärs auf sein Feld nicht als Vorurteil seiner Position im eigenen Feld objektiviert. Foucault nimmt den Begriff von den Soldaten Gottes daher nicht als Diskurs in einem Kontext, sondern als Diskurs ernst.

Ein Orden sicherte bei la Salle nicht nur die männliche Vorherrschaft als würdiges Recht Gottes auf männliche Professionalisierung im Berufsleben ab, das der Erhaltung

des produktiven Handwerks in Frankreich zu Gute kommen sollte, sondern auch der von unehrenhaften Geldgeschäften gelösten Frage dieses würdigen Gottesrechts für die öffentliche Kommunikation durch den Mann. Derart war die Überbevölkerung in den Straßen nicht allein eine Sache der durch repressive Disziplin zur Tötungsmaschine reinigenden Armee des neuen Nationalstaates, sondern einer Gesellschaft des würdevolleren Schreibens, in der das die Gesellschaft professionalisierende (männliche) Handwerk als produktive Macht zu sichern war, um beide Male den sozialen Raum auf je verschiedenen Wegen von den verwildernden Horden eines *sensus communis* zu reinigen, die gleichwohl in ihrem Dissens und Konkurrenz beide aufeinander als Synchronisierung der Nationenbildung verweisen. Die Gründung eines halbgeistlichen Ordens durch la Salle ist Prinzip, ohne welche die Abgrenzung männlicher Vererbung in Konkurrenz zur Armee schlicht nicht möglich gewesen wäre, während Foucault beide im Namen paranoider repressiver Erfahrung eines pedantischen Schuldienstes als Disziplin identifiziert, statt sich selbst innerhalb eines Willens zum Wissen als anderer Vertreter einer Aneignungsmacht im Feld kultureller Bildung zu reflektieren, die selbst nicht die Methoden der Armee versteckt bedient. Foucault fehlt ebenso wie der dichten Beschreibung die Selbstreflexion auf die Position in der eigenen Legitimation als beobachtender Kritiker innerhalb der eigenen Institution der Schule. Da hilft auch Foucaults dichte Beschreibung des Schuldienstes als Disziplinierung nicht, die ja durchaus vom Militär wieder auf Schule als Repression zurückfließen kann. Wieder muss man damit Foucaults Kritik gegen Foucault richten, um die zu Recht behauptete niemals endgültige Produktivität des sozialen Kampfes um Legitimität besser analysieren zu können.

Schule geht dem Gefängnis historisch und praxeologisch voraus und nicht umgekehrt. La Salle erhielt die Möglichkeit in einer Reformanstalt von Straftätern in Saint Yon im Namen des Parlamentspräsidenten von Rouen schon zu Beginn des 18. Jahrhunderts.⁶ Es ist nicht schwer, hier die Übernahme einer Lehre aus den Klöstern zu sehen, aus der nicht nur fast ein Jahrhundert später das panoptische Gefängnis zu Beginn des 19. Jahrhunderts hervorgeht, sondern die dann durch Armee bestimmte repressive Auslegung der schulischen Normalisierung durch Prüfung zum Monopol im Panoptikum. La Salles Reformen liegen eindeutig mehr als ein halbes Jahrhundert vor den Gefängnisreformen, die laut Aussage von Foucault selbst erst ab 1760 frühestens einsetzen. In la Salles Reform von Saint Yon erhielten die jungen Straftäter der Straße einen eigenen Raum der Besinnung, der nicht beobachtet wurde. Sie sollten wie die reformierten Vorbilder lernen, sich selbst unabhängig von Riten der erwachsenen Verbrecher privat und damit auf die eigene Kraft besinnen. So wie es in der Schule um die Stärkung der privaten Kraft durch den Ritus des gemeinsamen Arbeitens als legitime Vererbung geht, soll in der Einzelzelle die bisherige Vererbung durch Besinnung auf sich selbst als Form des von Gesellschaft unverdorbenen Besitzes einer Seele bewusstwerden, um allein dem neuen Kontext der Gemeinschaftsriten verpflichtet zu bleiben. Bei la Salle standen vor diesen Einzelräumen noch Blumen, damit die Insassen sich nicht als Gefangene fühlten. Für diese Delinquenten sollte damit gerade verhindert werden, dass sie während der gegenseitig sich überwachenden gemeinsamen Arbeit mit anderen Jugendlichen eine Ansteckungsgefahr der sozialen Verschmutzung durch und zu falschen Riten entwickelten,

6 Peltram, *Pädagogik des heiligen Johann Baptiste de la Salle*, ebd., S. 10

um die gegenseitige Legitimation zur produktiven sinnvollen Vererbung unter Aufsicht der Lehrer rein zu halten.⁷ Foucault kritisiert, dass die Verlegung einer Seele in den Körper schon durch Bestrafungs- und Überwachungstechniken lange vor dem Wissen bei Merleau-Ponty stattgefunden habe, während schon hier bei la Salle die Einheit von Seele im Leib als positive Akkumulierbarkeit in der Annäherung an das Ideal des Königs gesehen wird, von der aus das Strafen nur umgekehrt dann als negative Entfernung von diesem Ideal der Aneignung gesehen wird. »Der Körper fungiert hier [im Strafen, Erg. Th.B.] als Instrument und Vermittler,« so Foucault, »durch Einsperrung oder Zwangsarbeit greift man in ihn ein, um das Individuum einer Freiheit zu berauben, die sowohl als ein Recht als auch ein Besitz betrachtet wird.«⁸ Erkennt Foucault in seiner Beschreibung die Unterscheidung von totem Besitz und leiblicher Aneignung zwar an, so ist es aber nicht die Armee, welche die Unterscheidung von Besitz und Aneignung gegenüber der Schule einführt, sondern lediglich die Einheit von totem Besitz und leiblicher Akkumulation in eine negative Form der Beraubung umkehrt, so dass sich Besitz von leiblicher Aneignung im Körper nicht mehr unterscheidet. In den Reformen des Gefängnisses wird der Körper nach wie vor als frei verfügbarer Besitz des Königs angesehen, in welcher Bewacher als Stellvertreter des Königs aus Rücksicht gegenüber dem Souverän ihre unterschiedlichen Rechte als Hemmung ihres Eingriffs auf diesen Besitz ableiten müssen, der in der Schule zur Grundlage einer Produktion statt einer Beraubung wird. Diese Synchronisierung von Besitz und Recht kommt also in der Tat zwar nicht von oben, aber weder in der Schule noch in der Armee auch nicht von unten. Und im Unterschied zur Überwachung der Soldaten wird die Verschulung bzw. Vererbung vielmehr als zu schonender aufbauender Besitz und damit implizit wie eine Aneignung des Leibes behandelt, der zwar als Besitz des Königs auch nur als Recht zu verwalten ist, aber im Gegensatz zum Delinquenten als produktive Annäherung an das Ideal des einen idealen Stellvertreter Gottes durch den lehrenden Stellvertreter des Stellvertreters zu verstehen ist. In der Tat geht es um eine Inkorporierung der Macht, die aber nicht die Seele im Körper durch die Technik des Strafens lange vor dem Wissen des 20. Jahrhunderts produziert, weil es im Falle des gemäßigten Strafens um die Legitimität durch Hemmung des direkten Zugriffs des Strafenden auf den Besitz des Königs geht.

Historisch gesehen sind die Reformen der disziplinierenden Armee und des Gefängnisses Effekt der produktiveren Schule und nicht umgekehrt, wiewohl die repressive Auslegung der Erziehung auch repressive Effekte in der Institution der Pädagogik haben kann und daher auch von Foucault in seiner Paranoia vor pedantischer Schule in seiner Geschichte auf den Kopf gestellt wird. Es ist die Relation der Stellvertreter, deren Relation in einem Orden der Lehre den Vater als Stellvertreter des Königs vertritt, so dass der symbolische Effekt eines Tudorsystems, wonach das souveräne Gesetz des Königs nur in der Relation seiner Stellvertreter im Parlament ausgeführt werden kann, noch einen symbolischen Schritt weiter in Vertretung der Vertretung durch Schule vor den Strafrechtsreformen seit der Mitte des 18. Jahrhunderts verschoben wird. Auch wenn daher selbstverständlich immer wieder kommunizierende Röhren zwischen Repression

7 Ebd., S. 11.

8 Foucault, *Überwachen und Strafen*, ebd. S. 18. und ebd., S. 24, wonach das »Hauptziel« der Strafe im »Verlust eines Besitzes oder eines Rechts« liegt.

und Produktion in der Institution der Erziehung existieren, kommt die produktive Macht zwar nicht von oben, aber auch nicht von unten aus der Disziplin der Armee und vom Gefängnis zur Herstellung einer Seele im Körper.

So bedarf es auch nicht der Umkehrung einer Zweikörperlehre von Kantorowicz durch das Gefängnis nach Foucaults Ende in seiner Einleitung von *Überwachen und Strafen*, wonach die Einheit von Seele im Körper durch die Kontrolle des Gefängnisses zum Vorbild für die Schule und damit die Gesellschaft geworden sein soll. Dem Gefangenen kann jeder Besitz genommen werden, weil alles, was er besitzt, letztlich dem König gehört, während in der Schule die Akkumulation von Besitz im *aneignenden Leib* daher auch als Stellvertretung geschützt und als Produktion gefördert wird. Beides geht von der Einheit nach der Zweikörperlehre Kantorowicz aus, weil sowohl Gefangener wie Schüler zwar Besitz des königlichen Souveräns, aber durch Stellvertretung je unterschiedlich zu berechnen sind: Die Schüler werden vor dem Stellvertreter weniger als Besitz angesehen, so dass die Ausstreuung der Macht durch weitergehende Stellvertreterschaft im Schuldient als die Zugehörigkeit zum unveränderlichen Besitz des dem Souverän Unterworfenen gilt: Beide Male geht es um die berechnende Annäherung an das Ideal der zwei Seiten eines veränderlichen Körpers und eines unveränderlichen Besitzes des Königs, wonach die stellvertretende Autorität durch Hemmung zu produzieren oder durch Hemmung zu berauben hat.

Foucault erkennt die Produktivität von Macht durch ihre Ausstreuung, die nicht mit einer klassischen Besitzform nach Marx identifiziert werden kann, aber er verkürzt dies wieder, weil er die Einheit von totem Besitz und veränderbarem Recht nur in der repressiven Form der Erziehung durch Strafen sieht, so dass die produktive Schule ein Effekt des beraubenden Strafens ist. Aneignung wird dann von totem Besitz her verstanden. Dieser Mangel zeigt sich in *Überwachen und Strafen* daran, dass er sich trotz seiner Kritik an Marx auf das Zitat von Marx beruft, der die Arbeit in der Fabrik mit militärischer Organisation vergleicht.⁹ Aber diese Übernahme von Marx geht deswegen fehl, weil dann alle produktive Arbeit auf die Unterwerfung im Militär und auf dessen abstrahierende und repressive Vorstellung vom soldatischen Körper zurückgeht, der wie ein Apparat bzw. Fließbandarbeit in digitale Einzelteile der Funktion zerlegt werden kann, wie Foucault die Disziplinierung im 18. Jahrhundert in *Überwachen und Strafen* beschreibt. Gerade diese Beschreibung ist eigentlich die Theorie der Verdinglichung nach Lukács, die er mit einem neuen Verständnis der Machtanalyse zu überwinden gedachte. Natürlich gelten die Texte, die Foucault liest, der Disziplinierung, aber sie sind weder von Soldaten geschrieben noch von ihnen gelesen. Die Technik, den Menschen als Ding zu sehen, geht auf das Vorbild der Aneignung zurück, die ihre Hemmung als Mittel der Produktion zur Annäherung an das Ideal der zwei Welten im König ansieht, so dass die Vertreter wichtiger werden als das Ideal selbst. Foucault übergeht den Begriff einer positional verschiedenen Autorschaft und hat daher seine eigene Kritik an einem Verständnis der Macht als Repression hintergangen. In der Tat gibt es zwar im 18. Jahrhundert erst sehr spät Militärakademien, aber sehr wohl den Unterschied durch Bildung geprägten aristokratischen Offizieren gegenüber einfachen Soldaten als Besitz des Königs. Die marxsche

9 Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M. 1977, S. 211.

Theorie von Macht als Ungleichheit des Besitzes kennt nicht den Unterschied von Besitz und der vom individuellen Körper absolut nicht ablösbaren Macht der Aneignung an Kompetenz zur produktiven Autorschaft: Dies führt bei Foucault zur falschen Positionierung vom Vorbild des gleichgeschalteten Soldatenkörpers für die ökonomisch bestimmte Akkumulation von Macht, womit er entgegen seiner Absicht, nicht von Macht im marxischen Sinne auszugehen, dem ökonomistischen Besitzdenken als Grundlage von Macht dennoch verfällt.¹⁰

Der preußische Staat, den Foucault u.a. für den Drill zitiert,¹¹ hatte seine Vorherrschaft in Europa durch bezahlte Söldnerheere erreicht, die auf der Straße aller Herren Länder erkaufte waren, so dass für Gehorsam gegenüber Befehlen eine Vermittlung zur Schriftsprache keine Rolle spielte. Die Überbevölkerung galt dort dem Soldatentum, wo es nicht um Schulung durch Schrift und Reproduktion des Handwerks gehen sollte. Der Delinquent ist in der Tat Maßstab der Armee, aber nicht wegen einer Annahme einer den Körper besitzenden Seele, sondern im Gegenteil, weil sein Körper als eine Art Vollbesitz des Souveräns galt, in den seine Stellvertreter gemäß ihrer untertänigen Stellung gegenüber dem Souverän nur relativ zum Souverän und damit nicht im gleichen Maße eingreifen dürfen, so dass Rechte des Eingriffs wichtig werden, aber der Souverän nach wie vor das ungehemmte Recht zur Aufhebung der Existenz Unterwerfener hat. Foucault übergeht den Unterschied des Drills einfacher Soldaten einerseits und andererseits der geistlichen Autoren eines erzieherischen Ordens, in dem der Lehrer keineswegs einfach den Offizier ersetzt. Vielmehr nimmt der Offizier der Armee wohl zunehmend den Lehrer zum Vorbild der Erziehung zur produktiven Form des Tötens. Zum einen wird damit in der Tat zwar erfasst, dass Lernen selbstverständlich immer auch kommunizierende Röhren mit Militär haben kann, wie es im Diskurs seit Bayle schon als Präferenz des Diskurses erscheint, um Negierung produktiv zu machen. Aber die Produktivität des Körpers wird nicht in der repressiven Unterwerfung des Militärs entdeckt, sondern in der produktiven Aneignung der Schule, die das Militär ihrer repressiven Identifikation von Aneignung und totem Besitz des Königs schon hier einlagert und nicht erst in späterer Zeit der autoritären Systeme des 20. Jahrhunderts.

So führt Foucault in *Ordnung des Diskurses* das Modell der antiken Rhapsoden an, die sich einen Vortrag durch Lernen aneignen und durch diese Aneignung die Gruppe der Vortragenden bewahren, was ja eine soziale Monopolisierung darstellt; aber er endet dann zunächst mit der Aussage: »Zwischen dem Sprechen und Hören waren die Rollen nicht austauschbar.«¹² In der Aneignung wird jedoch gerade der Wechsel einer Position vom Produzieren und Rezeptieren vollzogen, damit dieser Wechsel ein Monopol der Position im Produzieren des Lernens bleibt und nicht bloß im Sprechen und Hören.

10 Siehe Anmerkung Nr. 9 auf S. 191, die jede soziale Vererbung wie in der Sklaverei ausschließt und auf jede Form von Institution überträgt, ohne den Unterschied zwischen Institution der Schulung und Erziehung und dem Unterschied in Schulen zu beachten, in: Michel Foucault, *Überwachen und Strafen*, ebd.: »Ich werde die Beispiele aus den Institutionen des Militärs, der Medizin, der Schule und der Industrie nehmen. Andere Beispiele wären im Kolonialismus, im Sklavenwesen oder in der Kleinkinderpflege zu finden gewesen.«

11 Foucault, *Überwachen und Strafen*, ebd., S. 198ff.

12 Foucault, *Ordnung des Diskurses*, ebd. S. 27.

Die soziale Ökonomie der Monopolisierung wird dann zu einer anthropologisch festgelegten Ökonomie zwischen Sprechen und Hören, was sie nicht ist. Selbstverständlich will er hier das Monopol des Mythos in mystisch-religiösen Gesellschaften ansprechen, aber dieses Beispiel verdeckt, dass die Monopolisierung eines bestimmten Diskurses schon Effekt einer Monopolisierung im Zugang durch lernende Aneignung ist, zumal jede Ethnologin weiß, dass nicht nur Diskurse, sondern Tänze und Theaterformen für Monopolisierungen verantwortlich sind. Foucault fährt aber auch fort, dass die modernen Gesellschaften des mechanischen Drucks nicht einfach als Demokratisierung zu verstehen sind. Zwar wird die Rezeption von der Monopolisierung eines Besitzes durch etwa das Kloster befreit, aber die Monopolisierung in stillschweigender Aneignung wird lediglich nur weiter durch Autorschaft differenziert, so dass er zwar zu Recht davor warnt, die Auflösung von Geheimgesellschaften wie Klöster durch die Gutenberggalaxis nicht einfach als naive Demokratisierung zu verstehen. Sie ist immer noch als Ausbreitung der kontrollierenden Verknappung zu sehen, die lediglich durch Ausbreitung sich in unterschiedlichen stillschweigenden Autorschaften differenziert und damit nicht aufhört. Die von ihm sogenannten modernen Gesellschaften der diskursiven Doktrinen müssen gemäß der nietzscheanischen Kritik an der Selbstglorifizierung moderner Aufklärung sehr wohl als machtvollere und effektivere Form der Disziplinierung beschrieben werden. Es werde also angeblich dann nicht mehr gesehen, dass es sich um dieselbe Verknappung von einer nun gegenüber dem ausgebreiteten Diskurs immer noch geheimen Aneignungen zwar zu öffentlich größeren und freieren Diskursen in der Öffentlichkeit handelt, deren stillschweigende leibliche Aneignungen in Geheimgesellschaften sich in Autorschaften differenziert haben. Damit beschreibt er etwas anders als Bourdieu eine Form ‚ursprünglich‘ *symbolischen* Kapitals, wo Information sehr wohl als eine Form kulturellen Kapitals gilt, das schon in Familien als Privilegierung durch Wissen stillschweigend übertragen werden kann ohne diskursive Vermittlung, so dass es wie eine Art ›Vererbung‹ beschrieben werden muss, die dann rein biologisch in Schulen erscheint, aber durch und durch eine soziale Privilegierung der Chancenungleichheit ist, die aber von gleichen Chancen angeblich ausgeht, weil nur eine ursprüngliche Biologie darüber entscheidet.¹³ Wiewohl Foucault den Unterschied von Aneignung und Besitz einerseits kennt, verwirft er ihn damit, dass er sowohl die mythisch-rituelle Gesellschaft von der Monopolisierung des Besitzes als auch die Befreiung der modernen Doktrinen einer wissenschaftlichen Gesellschaft als Befreiung vom Besitz beschreibt, so dass er beide Besitzformen unter dem Begriff der Diskursgesellschaften führen kann, was zwar in beiden Fällen im und mit Diskurs zu tun hat, aber nicht auf ihn zurückgeführt werden kann. Differenzierung wird dann allein durch Befreiung vom Besitz des Diskurses verstanden, die von der adiskursiven, stillschweigenden Aneignung verknappt wird. Aneignung wird nur negativ als Verhinderung von Gleichheit verstanden und gerade nicht als produktive, durchaus demokratisierende Form der ebenso individuellen wie gerechten Differenz.

Wohl benennt Foucault damit, dass Webers Neukantianismus gegenüber Marx zwar gezeigt hatte, dass die produktive Revolution des Kapitalismus eine symbolische Favo-
risierung erfordert, die nicht auf Akkumulation des Finanzkapitals beruht. Aber Weber

13 Pierre Bourdieu in: ders.u. Loïc J. Wacquant, *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1996, S. 151.

versteht dies nach Foucault noch zu repressiv als asketische Arbeit und damit zu wenig produktiv, was er in seiner anderen Geschichte einerseits als Geschichte einer modernen Seele in *Überwachen und Strafen* und erstreckt andererseits mit einer *Histoire de la sexualité* zu zeigen versucht. »Der Puritaner«, so Weber,

»wollte Berufsmensch sein, – wir *müssen* es sein. Denn indem die Askese aus den Mönchszellen heraus in das Berufsleben übertragen wurde und die innerweltliche Sittlichkeit zu beherrschen begann, half sie an ihrem Teil mit daran, jenen mächtigen Kosmos der modernen, an die technischen und ökonomischen Voraussetzungen mechanisch-maschineller Voraussetzungen gebundenen, Wirtschaftsordnung erbauen, der heute den Lebensstil aller Einzelnen [...] mit überwältigendem Zwang bestimmt [...] wird, bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist.«¹⁴

Genuine aktive Akkumulation an kulturellem Kapital der Aneignung wird bei Foucault allein von der Disziplinierung des unterworfenen Körpers in der Armee diktiert und mit ihr der Aufstieg des repressiv verdinglichenden und den Besitz messenden Kapitalismus, der dann allein von unten kommt, aber damit auch die repressive Fassung von Arbeit wiederholt, die Foucault eigentlich in der Kritik an Repressionshypothese überwinden wollte.

Die Synchronisierung von anonymen Fertilitätsstatiken und individuellem Sex fand in der Tat erst im 19. Jahrhundert der wissenschaftlichen Degenerationstheorien statt: Fertilität und individueller Sex werden ebenso mit der Degeneration der öffentlichen Vererbung in einer angeblich zu reinigenden Rasse synchronisiert, indem die hygienische Beobachtung durch nivellierende Statistiken einer Generation mit der Verbindung der individuell intimen Beobachtungen des seltsamen Onkels oder der Tanten gefordert wird, um die gereinigte Vererbung für die individuelle Familie wie zunehmend naturrechtlich begründete Vererbung an Klasse und Nation möglichst synchron zu halten, weil es nicht mehr um die Moral geht, sondern um die Synchronie von privater Familie und öffentlicher Vererbung als Rasse. Der wissenschaftlich abstrakte Begriff der Sexualität definiert sowohl die populationsdefinierenden nivellierenden Klassifikationen durch Statistiken ebenso wie die von Charcot benutzte Demonstration durch individuelle Hypnosen. Die Statistiken von Geburten- und Sterberaten sind ganz sicherlich Techniken zur Herstellung von Populationen oder besser von Klassen, die jeder Autorschaft im 18. Jahrhundert entbehren. Aber genau deswegen haben sie nichts mit individueller Sexualität bzw. einem Sexualitätsdispositiv, sondern mit der Kontrolle von Krisen zu tun, die erst im 19. Jahrhundert deswegen mit dem Begriff der Sexualität zusammengeht, weil es nicht nur ein Diskurs ist, sondern die Synchronisierung zweier grundverschiedenen Techniken der Vererbung: der unpersönlichen Statistik von Gruppen und Bevölkerungen mit der durch Sexualität geprägten individuellen Selbstverwirklichung, die zunächst nur der Gruppe des Adels gewährt wurde, aber seit der Französischen Revolution nicht mehr auf ihn beschränkt sein sollte.

14 Max Weber, Asketischer Protestantismus und kapitalistischer Geist, in: *Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik*, hg.v. Johannes Winckelmann, Stuttgart 1973, S. 379.

Es klingt ja schon in Webers Analysen an, dass mit der Auflösung der Klöster in der Renaissance ein Protokapitalismus entstanden ist, der mit dem Einreißen der Klostermauern die gesamte Gesellschaft zum Kloster machte, weil es im Aufstieg eines ersten Kapitalismus um eine habituelle Einstellung des rastlosen Arbeiters als neues Produktionsmittel neben der erlaubten Verzinsung von Kapital als rein dingliche Besitzform ging:¹⁵ *ora et labora*. Aber dann ist nicht die rastlose Arbeit der Grund, sondern diese ist vielmehr Effekt einer Reinigung von festgelegten Riten der Religion durch eine symbolische Revolution, was sich schon bei den Humanisten und deren neuen Art zu Lehren im katholischen *quattrocento* zeigt: Paulus wurde ebenso im *quattrocento* wie später bei Luther zum Vorbild erklärt, indem Religion von unnötigen Statuten gereinigt wird, um neue reine Riten der Offenbarung bilden zu können. Douglas redet von der Doppelung der Enritualisierung und neuen, dann gereinigten Ritualisierung als Motor dieser symbolischen Revolution des Begehrens, was in der Tat ja einerseits auf Luthers Begehren nach Abschaffung ritueller Sakramente verweist, andererseits Schrift zum begehrten Hauptfetisch der öffentlich legitimierten Riten macht. Die privatisierende Enritualisierung macht für Douglas keineswegs den Unterschied zwischen schriftlosen Stammesgesellschaften und Industriegesellschaften aus, sondern lässt sich schon in Stammesgesellschaften finden.¹⁶ Das Panoptikum ist die repressive Unterdrückung eines jeden Anflugs an selbstgesteuerter Gegenseitigkeit. In einer selbstgesteuerten Gegenseitigkeit geht es nicht um das eine panoptische Auge von oben, sondern um den Ersatz dieses Auges durch Ausnutzung einer gegenseitigen und damit nicht eindeutig herrschaftlichen Kontrolle, wie es in einem Tutormodell der humanistischen Renaissance entwickelt wurde, wo Lehrer und Schüler ein Haus in gemeinsamem Alltag bewohnten. Dagegen ist das spätere Panoptikum nur die repressive abgetroztte Gewissensbildung, die von oben hergestellt wird und jede Freiwilligkeit in der Erziehung unterbindet, weil der Kontrolleur sich als Norm der Gewissensbildung empfinden soll, dessen privilegierte Rolle der Überwachung daraus sich rekrutiert, dass sie gerade nicht in totaler Überwachung entstanden und deswegen jedoch dazu legitimiert ist. Umgekehrt zum späteren Panoptikum verschwinden in einem demokratisierenden protestantischen Holland dagegen die Vorhänge, um Kontrolle durch Gegenseitigkeit schon lange vor dem Panoptikum durch Einlagerung gegenseitig individueller Pflege zu wahren. Die Überwachung wird durch die Verbesserung der Hemmung in der Schule durch das Militär zur repressiven Form des einen Auges gemacht.¹⁷ Und das kritisiert das Ende des Romans der *Bijoux indiscrets* dagegen Diderot, weil der König freiwillig die Position des einen kontrollierenden Auges und in der Beichte seine Position aufgibt, indem er sich als Beobachteter für die Königin offenbart. Gerade der zur Sprache gekommene Diskurs verhindert eben diese Sichtweise auf den Positionswechsel des Kontrollierenden zum Kontrollierten, weil der in der Tat

15 Max Weber, Asketischer Protestantismus und kapitalistischer Geist, in: ders., *Soziologie. Universalgeschichtliche Analyse. Politik*, hg.v. Johannes Winckelmann, Stuttgart 5¹⁹⁷³, S. 377ff.

16 Mary Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaften und Stammeskultur*, Frankfurt a.M. 2¹⁹⁷⁴, S. 36ff.

17 Siehe dazu: Philippe Gorski, *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, Chicago 2008, S. 32f., wonach die gegenseitig überwachte Kontrolle erst stabile soziale Systeme entwickeln konnte.

geheime Mechanismus des für alle verborgenen Auges seine Aufdeckung mittels Sprache verschleiern kann.

Die historische Positionierung der Scham

Die von Foucault angegebene Periodisierung, wonach auf die militärische Disziplinarmacht im 18. Jahrhundert dann die wissenschaftliche Form der moralisierenden Normalisierung in der Verlängerung der Humanwissenschaften des 19. Jahrhunderts folgt, soll mit der Entstehung des Panoptismus unterstrichen werden, so dass die Subjektivierung im Panoptikum für den Fortschritt gegenüber der militärischen Reform der Disziplinarmacht als Technik der Einkörperung schon vor der wissenschaftlichen Normalisierungszeitalter durch das Wissen von der Einheit der Seele mit dem Körper eines Merleau-Ponty erscheint, was sie definitiv nicht sein kann: Wenn die Aufhebung der repressiven Kontrolle durch eine demokratisierende Gegenseitigkeit der Kontrolle schon vor den Humanwissenschaften in humanistischen Gymnasien der Renaissance und in den Beichtpraktiken begonnen und zumindest in vereinfachten Formen la Salles im 18. Jahrhundert überlebt hat, dann ist eben das Panoptikum von 1811 nicht als Vorgänger anzusehen, sondern als durchaus gewollter Rückschritt der Verschulung zu einer repressiv verstandenen Erziehung, indem die Aufklärer in ihrem selbstüberzeugt lehrenden Fortschrittsoptimismus den Delinquenten als unzivilisierten Wilden sehen, der als unerzogener Mensch zur Selbstbeobachtung folglich zwanghaft gebracht werden muss, was in seiner Kindheit versäumt wurde. Foucault lässt aber erst die Humanwissenschaftler des 19. Jahrhunderts wie in Nietzsches Genealogie moralisch zu Produzenten von Macht werden, so dass die Geschichte auf dem Kopf steht und Moral der Humanwissenschaftler eine Folge der militärischen Disziplinierung ist, die den Menschen wie in der Fabrikarbeit als aus verschiedenen Elementen zusammengesetztes Ding sieht:

»Es gibt in der modernen Justiz und bei ihren Sachverwaltern eine Scham vor dem Bestrafen, die den Eifer ausschließt, die aber ständig wächst: auf dieser Wunde gedeiht der Psychologe und der kleine Funktionär der moralischen Orthopädie.«¹

Klingt es in *Überwachen und Strafen* daher nach Nietzsche, wonach im Aufkommen der humanen Strafen im Gefängniswesen, die Scham der Wissensmächte vor direkter physischer Machtausübung auf den Körper des Delinquenten erst Macht der disziplinieren-

1 Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M. 1977, S. 17.

den Zerlegung effektiviert, welche die Subjektivität der ›Seele‹ erschafft, indem nun der humane Aufklärungsdiskurs neue Wissensformen und Arbeitsteilungen auf dem Boden moralischer Scham vor dem die Seele besitzenden individuellen Körper entstehen lässt, wie Sozialarbeiter, Psychologen, Pädagogen, Soziologen etc., die in der Lage sind, dem so umsorgten und beobachteten Körper des Delinquenten eine individuelle Subjektivität und entsprechende individuelle Maßnahmen der Bestrafung zuzuschreiben, so vergisst Foucault hier, dass dafür gerade die moralische Scham der Autoritäten im Laufe des 19. Jahrhunderts keine Rolle mehr spielt, weil im Namen eines Willens zur Reinheit die von Moral gereinigte Naturerkenntnis an die Stelle der Legitimierung durch den königlichen oder göttlichen Souverän tritt. Nicht die Seele wird zu einem wissenschaftlichen Diskurs des individuellen Körpers, sondern die Reinheit der Professionen von Moral wird zur synchronisierenden Produktion der Differenz individueller Körper mit sozialem Körper der statistisch ermittelten Populationen.

Die Analyse einer Scham vor der eigenen Macht, die sich schon früh als Dienst im Tridentinischen Konzil als Individualisierung bzw. Umkehrung der Macht von den Autoritäten zeigt, hat durchaus Konsequenzen für die historische Entstehung einer humanwissenschaftlichen Normalisierung durch die Psychologie, wie es Foucault für sein erstes genealogisches Buch zu *Überwachen und Strafen* fasst, zielt aber gerade nicht auf eine schamhafte Moralisierung in den Humanwissenschaften des 19. Jahrhunderts. Die Scham zu strafen aus dem 18. Jahrhundert wird in der Tat nicht von den Normalisierungen der Humanwissenschaften übernommen, weil die Disziplinierung des 18. Jahrhunderts vielmehr schon eine moralische Orthopädie der Strafenden ist, welche die Humanwissenschaft des 19. Jahrhunderts dann sogar im Namen einer radikalisierten Reinheit abschafft. Mit den sich ausdifferenzierenden Wissensformen des 19. Jahrhunderts und der zunehmenden Arbeitsteilung wird die moralische Scham des wissenden Stellvertreters vor dem königlichen Souverän mit Verweis der davon gereinigten reinen Naturerkenntnis geradezu durch Positivismus erledigt. In der Tat geht es um eine Ausbreitung von Macht durch Kritik an einer persönlichen Zentralität, aber diese ist nicht das Panoptikum, das in der Tat immer noch von einem zentralen Auge ausgeht. Derselbe Wille zur Reinheit in der Scham der Strafenden gegenüber der Macht des königlichen Souveräns des 18. Jahrhunderts wird nach dessen Abdankung zur Reinigung von der Moral, weil sich die Professionen nur einer ebenso reinen wie anonymen Naturerkenntnis verpflichtet sehen. Aber ist dies dann tatsächlich doch wohl der Hinweis auf die Entstehung von doktrinären Diskursgesellschaften, nach der sich die Autorität des Wissenschaftlers hinter der Anonymität des objektiven Diskurses versteckt?

Es ist möglicherweise nur ein narrativer Fortschrittsmythos, wie René Laennec zur Erfindung des Stethoskops zu Beginn des 19. Jahrhunderts kam, aber gleichwohl bleibt dieses Narrativ bezeichnend für diese Art der Reinigung und wird auch von Laennecs eigenem Diskurs der Sache nach als Wille zur Überwindung der Moral in der Medizin bestätigt, die mit dem anonymisierenden Stethoskop bis heute ein symbolisches Zeichen ärztlicher Profession in der öffentlichen Repräsentation abgibt. Da eine weibliche Patientin Reserven hatte, wenn, wie damals zu Beginn des 19. Jahrhundert allgemein üblich, der Arzt sein Ohr auf ihre Brust legte, um ihre Herztöne abzuhören, entwickelte er den Trick, ein Papier zu einem Rohr zusammenzudrehen, um das eine Ende an die Brust und an das andere sein distanziertes Ohr zu legen. Ganz sicherlich noch eine schamhaft

moralische Geste inmitten der schon institutionalisierten Vorrangstellung der Chirurgie und invasiver Eingriffe zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Aber in diesem Beispiel zeigt sich der paradigmatische Übergang zu jener Phase, wo die Erfassung des individualisierten Körpers mit seinen Dispositionen als Ressource für den Sozialkörper die Umkehr der Scham vor der Berührung in ein Recht des öffentlich differenzierten Profession mit dem Abtasten in der Tiefe des bewegten Leibs zu vollziehen beginnt, die eine Scham erledigt: Die Scham vor dem aktiven, an amoralischen Zugriff erinnernden Eingriff am Individuum verschwindet mit der Bildung des Stehtoskops Zug um Zug und wird zum Recht des öffentlichen gereinigten Eingriffs einer Profession am und in das natürliche Individuum. So bemerkt denn Laennec auch zu Beginn seines Buches drei Vorteile der neuen Abhörtechnik: das Umgehen der Schamhaftigkeit der Frauen, des möglichen Ekels beim Arzt und die Erfassung der Unterschiede im allgemeinen Gattungskörper.² Die Scham der Frau und des Arztes müssen überwunden werden, um dann mittels der durch Apparate distanzierten Hand tiefer in das von sozialen Differenzen gelöste Innere des jeweilig natürlichen Gattungskörpers vorzudringen, so dass der Leib in den jetzt abstrakten und reinen Körper der zugleich individuellen Abstufung und Beurteilung von berechenbaren Naturzeichen verwandelt wird, was die Röntgenstrahlungen auch für das Sehen später nachholen. Aber diese Verbergung vor dem persönlichen Eingriff ist auf der Ebene der Autorität zugleich eine zunehmende Form der öffentlichen Repräsentation der Autorität. Die Verbergung des Machtzugangs steht im umgekehrten Verhältnis zum Zuwachs der öffentlichen Anerkennung und ist daher keine unverborgene Macht des Diskurses, sondern die Erweiterung einer Differenz von unverborgener und öffentlicher Autorität in der Erhaltung einer sich erweiternden Synchronie zweier gegenläufigen Positionen.

Vielleicht gibt es daher kein besseres Beispiel der Fortsetzung für die Aufhebung der moralischen Scham in der Mitte des 19. Jahrhunderts als die mit Augustin Bénédict Morels neuen Diagnosen sich ankündigende Degeneration, die am besten dann die Synchronisierung von Statistik und individualisierenden Humanwissenschaften erklären kann. So unterteilt Morel die Kranken in die Gruppen heilbar/nicht heilbar, gefährlich/ungefährlich und chronisch/akut und fordert, die unheilbar Degenerierten in ihre Familien zurückzuschicken, um die öffentlichen Plätze für die heilbaren bzw. verbesserungsfähigen Degenerierten frei zu halten, was er an einigen hundert Fällen auch durchführte.³ Die unheilbar Degenerierten werden von ihm ganz frei von jeder moralischen Scham im Namen des vom Staat inzwischen legitimierten Wissens des Psychiaters als sozial wertlos bezeichnet, weil sie nur noch moralisch individuell und nicht öffentlich zu behandeln sind:

»Sous l'influence de certaines causes que j'ai signalées dans mon ›Traité des dégénérescences‹ les idiots, les imbéciles, les crétins, les épileptiques, autrement dit, une foule de non-valeurs sociales, tendent à refluer vers les asiles où ils s'immobilisent et prennent la place des véritables aliénés.«⁴

2 René Th. H. Laennec, *De l'auscultation médiate ou traité du diagnostic des maladies des poumons et du coeur*, Bd. I, Paris 1819, S. 7.

3 Jean-Bernard Wojciechowski, *Hygiène mentale et hygiène sociale. Contribution à l'histoire de l'hygiénisme*, Bd. 1, Paris 1997, S. 50.

4 Zit.n.: Wojciechowski, ebd.

Diese ›sozial wertlosen‹ Individuen (›foule de non-valeurs sociales‹) nehmen den wahren Kranken (›véritables aliénés‹) den Platz und den Dienst in öffentlich legitimen Einrichtungen weg. Von moralischer Scham hier keine Spur, von der man sich als Arzt im Namen eines Dienstes an der Öffentlichkeit zu distanzieren hat. Sie wird an die Familien individuell abgegeben, weil eben nur dort, wo das professionalisierte Wissen aufhört, die individuelle Moral der Familie beginnt.

Die noch vor der wissenschaftlichen Differenzierung in Humanwissenschaften des 19. Jahrhunderts geforderten Rücknahme von peinlichen Strafen des 18. Jahrhunderts ist daher vielmehr eine *moralisch* reflexive Scham der eigenen sozial unreifen Stellung der strafenden Autorität gegenüber dem königlichen Souverän, um zu einer neuen Berechnung in der Hemmung des Strafens zu kommen, so dass keineswegs die von Foucault beschriebenen Reformen zu leugnen sind, wohl aber ihre Interpretation als Technik der Bildung der Seele vor dem Wissen von der Einheit von Seele im Körper, was damit nur von unten kommen soll. Die Reinheit des souveränen alle Öffentlichkeit definierenden Gewaltmonopols gilt es schamhaft zu bewahren, um sie als sein Stellvertreter vorbildlich und geziemend nach unten ausüben zu dürfen. Kurz: Die moralische Scham zu strafen ist deswegen eine Rücknahme der peinlichen Bestrafung, die auch die Synchronisierung von sich informierenden und gegenseitig anerkennenden Stellvertretern mit dem König nötig macht. Daher bedarf es auch keiner von Foucault beanspruchten Neuauslegung durch Umkehrung des inzwischen gelesenen Kantorowicz mittels Nietzsches Ressentimentlehre. Aber ebenso ist die sich gegenseitige informierende Aufklärung daher alles andere als herrschaftsfreier Konsens nach Habermas, wenn sie zur Rücknahme peinlicher Strafen von Irren im englischen *moral treatment* des 18. Jahrhunderts führt.

Wenn es um den autoritativen Leib in den Humanwissenschaften als abstrakte Resource des *sensus communis* im 19. Jahrhundert geht, verteidigt ein Arzt nicht seine Reinheit als Stellvertreter des politischen Souveräns, sondern eine Stellung der staatlich garantierten Reinheit seines gegenseitig sich aufklärenden professoralen Kollegiums, die daher durch wesentlich vollkommener Reinheit der Natur und damit vor jeder moralischen Scham in seinem invasiven Eingriff durch Tests garantiert ist. Der Wille zum reinen Wissen geht seit dem 19. Jahrhundert die Wege des sich spezifizierenden Denkens in verschiedenen Feldern der kulturellen Professionalisierung, was auch die Jurisprudenz betrifft, die damit in Konflikt mit den ersten Ärzten der psychischen Krankheit tritt, die in Frankreich nun nicht mehr allein moralisch bestimmt wird. Das ist exakt der Verfall an die von Adorno kritisierte Reinheit der Wertsphären.

Der eigentliche Skandal in der Entmoralisierung des *traitement moral*

Spätestens in der Generation Jean-Etienne Esquirol wird ›Psychologie‹ als staatliche Institution 1839 in Paris anerkannt und damit erst von Jurisprudenz in die Rechtsprechung der mildernden Umstände als Profession der reinen, nicht mehr moralisch zu erfassenden Natur des Menschen aufgenommen. Es lässt sich deutlich zeigen, dass vor 1839 alle Versuche der Psychiater (*aliénistes*) für ermäßigende Urteile vor Gericht scheitern, so drastisch sie auch aufzutreten versuchten. In dem Moment jedoch, wo es als staatlich legitimes Wissen anerkannt war, das keinem Schutz des öffentlichen *sensus communis* im Allgemeinen dient, sondern der Bestimmung einer individuellen Natur, so dass den Richtern allein die Profession eines Schutzes des natürlich vorgegebenen souveränen Volkes überlassen wird, erhält der Psychiater auch vor Gericht die Erlaubnis der Einsperrung. Das, was vor 1839 die Anerkennung psychischer Krankheit als mildernde Umstände verhinderte, weil sie nur als moralische Pflege wie das in England des 18. Jahrhunderts entstandenen *moral treatment* angesehen wurde, wird nun vom Recht als von Moral gereinigtes spezifisches Wissen der Natur anerkannt, das nur noch den ursprünglichen Namen eines von direktem körperlichen Zugriff gereinigten *traitement moral* trägt, aber eine andere, weil wissenschaftlich von Moral gereinigte Begründung des Vitalismus ist. Der eigentliche Skandal ist keine Moralisierung der Psychiatrie, wie es im Begriff der moralischen Orthopädie Foucaults erscheint, sondern der Anspruch auf die Monopole Aufhebung der Moral durch das Recht als Monopole Reinheit gerade gegen die Profession der Psychiater. Nicht eine die Absolutheit des Rechts verderbende Einmischung des Wissens durch Psychiatrie ist der Skandal, sondern das Problem der neuen Reinheit der Professionen nach der es in jedem Falle um die Vermeidung des Konflikts zweier Reinheitsvorstellungen in der Professionalisierung des Rechts und der Medizin zu gehen hat. Hat Foucault in seiner frühen Schrift *Wahnsinn und Gesellschaft* von 1961 nicht den Wahnsinn, wie Rabinow und Dreyfus fälschlich beschreiben, sondern die Theorie des Wahnsinns noch gerechtfertigt, die mit der Psychiatrie in der formalen Ordnung von Wahnsinn nicht nur Chaos versteht, um den Wahnsinnigen nicht einfach von der Normalität auszuschließen, so wird jetzt mit Nietzsches Kritik in seiner Phase der Genealogie jedes wissenschaftliche Denken und damit auch die Psychiatrie als Form des normalisie-

renden Ausschlusses kritisiert, so dass er den eigentlichen Skandal mit seiner forcierten Wendung zur Romantik von Nietzsches Reinheit nicht zu erkennen in der Lage ist. Seine berechnete Kritik am Wert der Seriosität macht aber jeden Willen zum Wissen zum Willen der Reinheit. Die Richter setzen dagegen die höhere Reinheit des Rechts als Norm für das Wissen der Psychiater durch, weil sie allein die Synchronisierung von Individuum und Gattung durch ihre Reinheit der Profession zu beanspruchen versuchen. Der Skandal dieser Auseinandersetzung liegt daher nicht in der Einschränkung von Rechtsprechung durch das spezifische Wissen der individualisierenden Psychiater, die den Richter in ihrem Willen zur Macht mit Wissen zu ersetzen versuchen, wie Foucault es fasst. Vielmehr ist genau umgekehrt die Vorstellung der Demokratie der Juristen von der Vertretung einer Mehrheit als Reinheit ihrer Profession der Skandal, weil das Recht die Öffentlichkeit von Minderheiten fern und rein zu halten hat, zu denen doch die Verrückten gehören. Die Individualisierung durch die Psychiatrie mag der Anlass sein, aber der eigentliche Skandal liegt eben nicht an der Teilhabe am Recht durch Psychiater, sondern darin, dass das Recht sich als Bewahrung der Reinheit in der Öffentlichkeit von den Verrückten ansieht, die deswegen zur Anerkennung der Psychiatrie erst führte, weil diese sich der höheren Reinheit des Rechts unterordnete. Es ist der Skandal einer noch mangelnden Vorstellung vom Schutz der Minderheit vor der Mehrheit durch eine Verfassung, die im Anspruch einer Reinheit im Recht ohne König glaubte, sich als Durchsetzung der Mehrheit als höhere populistische Reinheit gegen jegliche Minderheit beweisen zu müssen. Mit ihrer am späten Foucault orientierten Darstellung verschleiern Rabinow und Dreyfus die andere frühe an Nietzsche orientierte Rechtfertigung der Psychiater als gegen reine Ausschließung gerichtetes Wissen, um Foucaults romantische Kritik an jeglichem Wissen in seiner Geschichte der Sexualität als theoretischen Fortschritt einer Machtanalyse unkritisch nacherzählen zu können.

Der Lieblingsschüler Etienne Georget des die *aliénistes* anführenden Jean-Etienne Esquirol versuchte schon 1826 in einem Mordprozess als eine Art Gutachter zu intervenieren. Esquirol selbst hatte schließlich die Institutionalisierung der Psychiatrie und damit staatliche Anerkennung am Ende der 1830er Jahre erreicht und damit die Entstehung der staatlich anerkannten Profession des Psychiaters¹ in Paris zum europäischen Vorbild gemacht und keineswegs Georget, wie es erwartet wurde. Georget's Intervention war nicht die einzige der Psychiater, die mit ihrem noch nicht legitimierten Wissen in der Öffentlichkeit mit der Jurisprudenz in Konflikt gerieten. Ebenso hatte auch schon 1813 François Emmanuel Fodéré argumentiert, der von der *manie partielle* redete, die Laien nicht zu erkennen in der Lage seien,² ganz zu schweigen vom vitalistisch in Montpellier geschulten Pinel als Urvater des genuin französischen *traitement moral*.³ Georget's Versuch ist kein plötzlich auftauchendes Diskursereignis, sondern von langer Hand im

1 Der Begriff des ›Psychiaters‹ wird hier zum einfacheren Verständnis beibehalten, wiewohl er selbst erst am Ende des 19. Jahrhunderts auftaucht. Zu dieser Zeit nennen sie sich: ›aliénistes‹, was vom Wort des ›aliénés‹ für psychisch Kranke abgeleitet ist.

2 Zu Fodéré: Jan Goldstein, *Console and Classify. French Psychiatric Profession in the Nineteenth Century*, Cambridge 1987, S. 170f.

3 Schon der erste Vertreter des *traitement moral* in Frankreich Philippe Pinel sprach bereits 1798 von der *manie sans délire*, ohne dies in Gerichtsprozessen einzusetzen. Und 1808 schränkte er die *manie sans délire* sogar auf den Trieb zu Mord ein. Goldstein, ebd., S. 173.

traitement moral als andere und medizinisch innovative Ansicht gegenüber dem in der Tat rein moralisch motivierten *moral treatment* aus England vorbereitet. Nicht mehr die Moral der Distanz stand im Vordergrund des Pflegenden, sondern ein neues Wissen, das aber den Gedanken der Reinheit (wie etwa in der Erfindung des Stethoskops) zur Aufhebung der moralischen Legitimation und damit zur Legitimation des von Moral gereinigten öffentlichen Eingriffs führen sollte. Georget ist lediglich der erste, der den Schritt in die institutionelle Öffentlichkeit und damit zum offenen Konflikt mit der Jurisprudenz wagt.

Georget wurde zunächst zum Prozess der Henriette Cornier von den Richtern eingeladen.⁴ Das Kindermädchen hatte völlig unerwartet das Kind ihres Arbeitgebers umgebracht. Georget konnte hingegen seine Argumentation der Schuldminderung nicht durchsetzen, was die Richter als Anmaßung empfanden.⁵ Denn nach von Georget vertretenen Diagnose war die *monomanie homicide* keine Störung des urteilenden Intellekts, der völlig normal funktionierte, sondern eine Störung des Willens. Wie sollte also der Maßstab einer Vernunft der Richter dann dies erkennen können? Die Norm einer Reinheit der Natur wird also gar nicht von diesen Psychiatern angegriffen, sondern vielmehr sogar so aufgeworfen, dass Juristen es als Attacke auf mangelnde Reinheit ihrer Profession empfinden mussten. Ein Jahr vor diesem Prozess hatte Georget seine Theorie dazu jedenfalls in einem Buch vorgelegt.⁶ So konnte also der Wahnsinn im normalen und vernünftigen Menschen schlummern und in bestimmten Momenten ausbrechen, wie es bei dem Kindermädchen der Fall zu sein schien.

Die Frage der Unzurechnungsfähigkeit oblag rein rechtlich zu diesem Zeitpunkt noch eindeutig dem Urteil der Richter. Der Arzt konnte nach dem *Code Napoléon* durchaus schon hinzugezogen werden, wenn es um die Frage ging, ob der/die als unzurechnungsfähig Beurteilte eine Gefahr für die Öffentlichkeit darstellte und daher nach Ansicht der Richter unter Obhut der medizinischen Pflege gestellt werden musste.⁷ Gerade weil die Profession der Richter gegenüber der alten Ökonomie der personifizierten Moral eine neue spezifische Verteidigung der Reinheit gegenüber der Moral sahen, galt die Einmischung des *traitement moral* als Rückfall der Verunreinigung mit Moral. In den ersten rechtlichen Formulierungen zur Unzurechnungsfähigkeit um 1790 sind die Richter daher auch nicht um die Integrität des Unzurechnungsfähigen bemüht, sondern um die natürliche Legitimität der Gesellschaft, die vor persönlichen Eingriffen geschützt werden müsse, was ebenso auch für Einschätzung wilder Tiere gelte.⁸

4 Goldstein, ebd., S. 165ff.

5 Ebd., S. 185f.

6 Etienne Georget, *Examen médicale des procès criminels des nommés Léger, Feldtmann, Lecouffe, Jean-Pierre et Papavoine, dans lesquels l'aliénation mentale a été alléguée comme moyen de défense, suivi de quelques considérations médico-légales sur la liberté morale*, Paris 1825, S. 15, 65, 71. Es dürfte auch eine neue Generation an Psychiatern von Franz Joseph Galls zunehmender Rezeption beeinflusst sein, zu denen Georget gehörte. Gall nahm für Intellekt und Wille zwei unterschiedliche im Gehirn voneinander ebenso unabhängige lokalisierbare Dispositionen an.

7 Jean-Bernard Wojciechowski, *Hygiène mentale et hygiène sociale. Contribution à l'histoire de l'hygiénisme*, Bd. 1, Paris 1997, S. 35f.

8 Wojciechowski, ebd.: »La libération de certaines de ces personnes détenues risquant de compromettre l'ordre public, il est demandé aux corps municipaux (loi du 24 août 1790) d'être vigilants

Der *Code Napoléon* sah vor, dass Sachverständige eingeladen werden konnten, um die Umstände des Verbrechens für die Öffentlichkeit genauer zu fassen, was die legitime Einladung Georgets erklärte, die zunächst alles andere als damit juristisch ungewöhnlich war. In demselben Maße aber, indem dann auch die Psychiater ihre Profession zur Anerkennung bringen wollen, verlangen sie ebenso die Anerkennung ihrer von Moral gereinigten Professionalisierung, die sich noch *traitement moral* nannte. Die Richter empfinden diese Aktion als unerhörte illegitime Einmischung in den ihrer Profession allein zustehenden Schutz der Öffentlichkeit vor rein individueller Moral. Jene Presse, welche Georgets Argumentation aufgriff, argumentierte mit der Problematisierung der *monomanie homicide* als gesellschaftliches Problem und damit auch durchaus im Sinne des *Code Napoléon*: Wenn die Diagnose der neuen Disziplin an Psychiatern zutreffe, dann müsse man besonders achtsam sein, dass diese schwer erkennbare Form des die Gesellschaft bedrohenden Wahnsinns im Zaum gehalten werde, denn dann schlummere in vielen scheinbar normalen Bürgern eine spontan ausbrechende Mordlust, die auch die Richter als Störung der Öffentlichkeit nicht vorhersehen könnten. Der *Globe* von 1825 argumentierte, dass man sogar angesichts mehrerer hundert Fälle besonders vorsichtig zu sein habe.⁹ Aber das, was Georget damit forderte, musste auf die Ausnahme eines Rechts der Mehrheit hinauslaufen, was Richter als Anmaßung einer Minderheit an die für sie verantwortliche Profession zur von Moral zu befreiende Legitimität empfanden. Die von der staatlich-institutionellen Macht als schamlose Anmaßung empfundene Einmischung in ihr Ressort führte dazu, dass Georget die Macht der staatlichen Legitimierung erfuhr, so dass er trotz der Vermittlungsversuche Esquirols fortan keine amtliche Anstellung mehr erhielt.¹⁰

Es scheint wahrscheinlich, dass die etwa zur selben Zeit von Georget an den Künstler Théodore Géricault in Auftrag gegebenen, inzwischen berühmt gewordenen großformatigen Ölbilder der so genannten Monomanen aus der Psychiatrie aufgrund desselben Anlasses aus der Aufmerksamkeit verschwanden, der Georgets Karriere ein Ende in der öffentlich repräsentierten Profession der neuen ›Psychiatrie‹ bereitete, so dass die Gemälde erst am Ende des 19. Jahrhunderts unerwartet und zufällig aus der Vergessenheit auftauchten. Ihr später Fund sorgte für Überraschung, weil die Erfassung von ›Verrückten‹ in farbigen, großformatigen Ölgemälden zu Beginn des 19. Jahrhunderts absolut neu war. Als Gegenstand der Kunst erschienen sie bislang meist nur in Karikaturen oder in Stichen, die in Schwarz-Weiß, aber niemals im Genre des farbigen Ölporträts gehalten waren.

face aux ›événements fâcheux qui pourraient être occasionnés par des insensés ou furieux laissés en liberté ou par des animaux malfaisants et féroces.‹

9 Dezember (22), 1825, S. 1044, ebenso die *Gazette de France*, Dezember (19), 1825, ebenso der *Figaro* vom 3. November 1828 und der *Mercure de France*, zit.n.: Jan Goldstein, *Console and Classify. French Psychiatric Profession in the Nineteenth Century*, Cambridge 1987, S. 182.

10 Jan Goldstein, *Console and Classif.* ebd. S. 178ff.

Théodore Géricault, Neidsüchtige Monomanie, Ölgemälde ck. 1820, Museum of Fine Arts, Lyon



Public domain, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Th%C3%A9odore_G%C3%A9ricault_hiena_de_Salp%C3%AAtre.jpg, jede weitere Verlinkung dieses Bildes ist verboten, 12.05.04.

Auch Georgets Lehrer Esquirol hatte nämlich schon einen Auftrag der bildlichen Erfassung an den Künstler Jean-Francois Maire Gabriel erteilt. Aber diese Darstellungen waren in Schwarz-Weiss gehalten. Das Irresein war mit einer für jeden deutlich erkennbaren Verzerrung der Gesichtszüge dargestellt, so dass in diesen Zeichnungen es nur der klaren Kontur ohne Farbe bedurfte. Eine deutlich erkennbare Inszenierung der Verzerrungen in den Gesichtszügen sucht man in Géricaults von Georget in Auftrag gegebenen Bildern vergeblich, in denen die Monomanen Modell standen. Damit ist aber auch offenkundig, dass es eben nicht eine humanistisch moralische Überzeugung war, die Géricault zu dieser neuen Darstellung bewegte, da vor ihm schon Esquirol als Vertreter der zweiten Generation des in Frankreich spezifisch neu ausgelegten, ursprünglich aus England stammenden *moral treatment* war, der an Zeichner einen Auftrag erteilt hatte und deutliche Verzerrungen abbilden ließ, um vielmehr seine Profession unter Beweis zu

stellen. Georget ging es aber dann kaum um die Umsetzung von der in England des 18. Jahrhunderts lange vorher geforderten moralisch distanzierten Humanität gegenüber dem Verrückten, sondern im Gegenteil: Um den Beweis, dass eben eine normalisierte Sichtweise der Mehrheit nichts erkennen konnte, außer dass irgendwas nicht ganz zu stimmen schien, was niemals die unter die Bilder geschriebenen Diagnosen an spezifischer Monomanie der professionellen Psychiater erraten ließ.

Schon Pinel hatte aufgrund des Einflusses der Montpellierschule mit einer rein moralischen Pflege des 18. Jahrhunderts Schluss gemacht. Ging es in England noch um die humanistisch-moralische Vorstellung, den allein von einem souveränen Gott geschlagenen Kranken nicht wie vorher üblich durch menschliche Bestrafung zu züchtigen, wenn er der Autorität des Arztes oder der Pfleger nicht Folge leistete, womit die Hemmung der Strafen durch die Autorität des Strafenden im Tudorsystem übernommen wurde, so erfuhr dieselbe (von Pädagogen erlernte) moralische Hemmung in Frankreich aber durch eine neue wissenschaftliche Denkweise des in der vitalistischen Hochburg Montpellers studierten Pinel eine neue Begründung, für die es der Moral nicht mehr bedurfte. Georget wollte beweisen, dass das Irresein den auf humanistisch-moralischen Gebrauch der Vernunft ausgerichteten Richtern doch grundlegend entgehen musste, weil diese eindeutig Irren doch moralisch normal wirkten, während bestimmte Lebenszeichen sich nur stillschweigend veränderten. Der Begriff des *traitement moral* verweist zwar auf die Herkunft aus England, führt aber neue Methoden des Vitalismus ein, die gerade nicht als moralischer Humanismus bezeichnet werden können. Die Hemmung der moralisch motivierten Pflege wird von Moral gereinigt, weil die Hemmung der normalen Kommunikation erst den Eingriff ermöglichen und nicht unterbinden sollte. Die Veränderung der Farbstruktur in der Haut ist wichtiger als die normal bleibende Kontur, so dass langanhaltende Beobachtung der Farbveränderung für die wissenschaftlichen Eingriffe notwendig geworden ist, auf die Georget in seinem Buch des Wahnsinns u.a. verweist.¹¹ Es entspricht auch der neuen an der Lehre des Hirnphysiologen Franz Joseph Gall orientierten Differenzierung bei Georget, wonach das Hirn in verschiedene individuellen Regionen aufgeteilt ist, so dass rationale Beurteilung und Willen oder gar Mordlust ganz unterschiedlich zu beurteilende Anlagen waren. Nicht das Wissen mischt sich in der ersten Legitimierung von Psychiatrie in das Recht zur Beurteilung ein, sondern die Legitimierung des psychiatrischen Wissens entsteht genau dann, als die Richter ihren Anspruch einer höheren Reinheit gegen diese verteidigen, so dass Recht zum Einsperren des Verrückten durch die Profession des Arztes rechtlich legitimiert wurde. Der Psychiater wurde zum Gehilfen eines reinen Rechts keineswegs das Recht zum Gehilfen der moralischen Orthopädie wie es Foucault Nietzscheanismus beschreibt, weil sich das Recht als Schutz der Öffentlichkeit vor dem abweichenden Individuum verstand.

11 Die Veränderungen des Gehirns schlägt sich nach Georget auch in der Hautverfärbung nieder. Etienne J. Georget, *Die Physiologie des Nervensystems und insbesondere des Gehirns*, Leipzig 1823, S. 208.

Théodore Géricault, Geköpfte, Studie in Öl, ck. 1810, Nationalmuseum Stockholm



Public domain, https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/79/Th%C3%A9odore_G%C3%A9ricault_-_T%C3%A4tes_coup%C3%A9es.jpg, jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten, 12.05.04.

Georget dürfte auf Géricault deswegen aufmerksam geworden sein, weil letzterer Köpfe von Guillotinierten in farbigen Studien angefertigt hatte. Der Künstler suchte nicht mehr wie die Akademie, allein im anatomischen Bau die lineare Grundlage des Körpers zu erfassen, sondern mit der sich in der Gewebetheorie Bichats neu ausbildenden Physiologie durch eine innere strömende Vitalität, die auf Pinels Zusammenarbeit mit Bichat zustande kam. Ein schneller Tod zeigte nach dem Vitalismus andere farbliche Symptome als eine langsame Verwesung nach einem Todeskampf, weil der Körper bei Köpfung nicht mehr die Zeit hatte, die vitalen Lebensenergien auf die von Bichat in Experimenten des Todeskampfes nachgewiesenen lebenswichtigen Zentren von Herz, Lunge und vor allem aus dem Hirn bzw. dem Kopf zurückzuziehen. Die Anregung zur Entdeckung von Geweben erhielt Bichat von Pinel.¹² Es war dieselbe vitalistische Einstellung des Vitalismus Montpellierrs, welche für die Entstehung der Gewebetheorie wie für die Interpretationen der Verfärbungen der Haut bei psychischen Krankheiten und im Verwesungsprozess mit der unbewussten Verschiebung der Lebensenergien im Tod verantwortlich war.

Pinel, der bestens mit den vitalistischen Theorien vertraut war, hatte Bichat seine Beobachtung mitgeteilt, dass eine Krankheit an mehreren verschiedenen Stellen zugleich

12 Zur Entstehung der Gewebetheorie und Theorie des Wahnsinns in der Zusammenarbeit von Bichat und des in Montpellier ausgebildeten Pinel: Thomas Becker, *Mann und Weib, schwarz und weiß. Die wissenschaftliche Konstruktion von Geschlecht und Rasse 1650–1900*, Frankfurt a.M. u. New York 2005, S. 241ff.

auftauchen konnte, was eben für die Entzündung eines verwandten Teils am Körper (von Bichat Membran und dann heute Gewebe genannt) sprechen sollte und die Beobachtung des vitalen und dynamisch bewegten Körpers der Physiologie gegenüber der rein lokalisierenden Anatomie verlangte. Gewebetheorie und die Beobachtung der unklaren Hautverfärbungen schränkten die Theorie der chirurgischen und deutlichen Lokalisation ein, was Géricault seinerseits dazu führte, nicht mehr die Konturen der Anatomie als einzige Grundlage für das künstlerische Studium des menschlichen Körpers anzunehmen, sondern ebenso die dynamischen Verfärbungen der Hautoberflächen.

Für Géricault war dies als Künstler die Möglichkeit, sich von der Orthodoxie akademischer Kunstschulen und ihrer rein anatomischen Studien mit der Dominanz der Farbe als innovativer Gegenpol der avantgardistischen Romantiker zu den der Klassik verpflichteten Akademie mit einem neuen noch nicht legitimierten, aber in der medizinischen Profession anerkannten avantgardistischen Wissen abzusetzen. Der dynamische Prozess der Bildentstehung auf der farblichen Oberfläche gab für die Romantiker ebenso tiefere Ansichten des bewegten Körpers als nur allein die hinter dieser Oberfläche verborgene Sicht eines Aufbaus. Zudem war Géricault seinerseits der erste in seiner Opposition gegen die Kunstakademie, der die Lithographie zur schnellen Erfassung von bewegten Naturerscheinungen nutzte, bevor noch die Presse in einem vorfotografischen Zeitalter diese für ihre schnelle und massenhafte Verbreitung für die Öffentlichkeit in Dienst nahm. Eine Lithographie erfasste in einem vorfotografischen Zeitalter schnelle Wellen- und Wolkenbewegungen, diente aber kaum für die Erfassung farblicher Transformation von inneren physiologischen Veränderungen, die Wahnsinn ankündigten, so dass er aus dem gleichen Grund die Studien zum Verlauf der während eines Verwesungsprozesses sich verändernden Farbe anstellen musste, wovon zuvor Studien in Öl nicht existierten. Die Erfassung von Monomanen in großformatigen Gemälden, denen die farbigen Ölstudien der Guillotinierten vorausgehen, ist demnach kein Zufall, sondern eine bewusste Wahl, um die Indizien eines schnellen Verwesungsprozesses in den Verfärbungen der oberflächlichen Haut von Köpfen Hingerichteter ebenso adäquat lesen zu können wie seine schwarz-weiß angefertigte Lithografie die dynamische Schnelligkeit der farblich wenig zu beobachtenden beweglichen Oberflächen der Wolken- und Wellenbewegungen. Ist für den an Lacan orientierten Autor einer *Geburt der Klinik* die Anatomie des toten Körpers die Fackel des Lebens, so war diese Fackel für den französischen Vitalismus nicht mehr in der unveränderlichen Struktur der Anatomie gegeben: Für den Vitalisten Lamarck dauert das Leben Millionen von Jahren, so dass die sich bewegende Zeit des Lebens erst in den Farben eines dynamischen Endes der Zeit im Tod verstanden werden kann.

Georget hatte mit der Beauftragung von farbigen Bildern an Géricault sicherlich nicht vor Gericht, sondern wahrscheinlich in der eingeschränkten Öffentlichkeit der Psychiater zeigen wollen, was für Richter ein zunehmender Druck bedeutete: Die Bilder Géricaults lassen zwar eine irgendwie geartete Andersartigkeit erkennen, sollten aber desto weniger etwa die im Titel vermerkten sehr spezifische Diagnosen unter Beweis stellen können, weil die durch das Porträt gewohnt rationale Bildwirkung gerade zum Titel der Diagnose in Kontrast treten sollte. Differenzierte Diagnosen der Psychiater konnten durch einen einmaligen visuellen Eindruck, der sogar (in dem vorfotografischen Zeitalter) von einem professionell geschulten künstlerischen Auge mit allen zu

erfassenden Details ins Bild gesetzt worden war, zwar zur Vermutung der Andersartigkeit führen, aber nicht wirklich die diagnostisch professionell erfasste Eindeutigkeit einer Monomanie erfassen. Die Bilder sollten unter Beweis stellen, dass der bloß unprofessionelle rein moralische Augenschein zu keinem berechtigten Urteil über die Zustände der jeweils sehr differenten Natur der Person führen konnte. Die Differenzierung des professionellen Urteils des Arztes ohne moralische Scham war gefragt, der gerade den als professionell anerkannten Blick des Künstlers aufrief, um zu beweisen, was man daher zunächst nur vermuten, aber eigentlich nicht offensichtlich beurteilen konnte. Schon hier meldet sich die Differenzierung der Wissenschaften an, die sich nicht nur von dem in England vormals üblichen *moral treatment* löste. Wahnsinn hatte in der Tat also nicht immer mit einer Abweichung von der allgemein anerkannten Vernunft zu tun, was umso mehr aber die Reinigung des professionellen Arztes von vernünftiger Moral erforderte und umso mehr mit der Profession für reines Naturrecht der Richter kollidieren musste. Die Richter mussten es jedoch als Anmaßung empfinden, nach der die Psychiater eine Hemmung des Rechts durch ihre moralische Pflege forderten. Für das Recht galt die öffentliche Mehrheit als zu schützende Naturreinheit und nicht wie im heutigen Verfassungsrecht vorgesehene Balance zwischen Abweichung und Mehrheit. Zwar ist Foucaults Kritik am Wissen als Glauben an Legitimität berechtigt, aber es betrifft gerade nicht die Individualisierung durch die Medizin und Psychiater, sondern der Reinheitsvorstellung des Wissens, das vom Rechtswissen ausgeht, also nicht von der Entstehung der modernen Seele, sondern von der Entstehung der modernen Legitimitätsvorstellung als wertfreie reine Wissenschaft, was dann aber eben nicht, wie Foucault es beschreibt, von den Psychiatern, sondern von den Juristen und ihrem Druck auf die Psychiater ausgeht, während Foucault im Sinne Nietzsches die Normalisierung hauptsächlich von der Individualisierung der wissenschaftlichen Psychiatrie ausgehen lässt. Nicht die Entstehung der modernen Seele und ihrer Individualisierung, sondern die Vorstellung von einer Grenzsetzung für Individualisierung durch Reinheit des Rechts ist der Skandal.

Nicht wie im modernen Verfassungsrecht gilt hier, dass das Individuum auch Schutz vor der Mehrheit verlangen kann, so dass es stets um die Erhaltung einer Balance von Mehrheit und Abweichung und nie um die Reinheit der Mehrheit zu gehen hat. Vielmehr vertritt das Recht die Profession, welche für die wertfreie Reinheit durch Mehrheit in der Öffentlichkeit zu sorgen hat. Die Vorstellung der Reinheit, die auch in der Profession der Psychiater existiert, ist aber auch keineswegs daher unschuldig. Hatten Pinel und Esquirol in ihren Nosografien des Wahnsinns für jede spezifische Form nach dem *type primitif*, also nach dem Archetypus in Nosografien Ausschau gehalten, d. i. nach einem ersten grundlegenden Symptom der natürlichen Reinheit, von dem alle anderen unterschiedlichen Formen der Krankheit abstammen,¹³ übernimmt die erste ethnologische Gesellschaft Europas in Paris dies, um die Reinheit einer öffentlichen Erscheinungsform für die Bestimmung einer Reinheit der Rasse zu übernehmen: Je näher sie

13 Etienne Esquirol, *Des Maladies mentales. Considérée sous les rapports Médicales, Hygiéniques et Médico-Légaux*, Paris 1838, S. 13f.

zum Archetypus der Rasse liegt, desto reiner ist sie.¹⁴ Aber was und wie erkennt man dies in den augenblicklichen Vermischungen insbesondere der eigenen Nation, die man nicht von dem Begriff der Rasse trennte? Weil man Ähnlichkeit von Strukturen zum Kriterium der Reinheit erklärte, glaubte man diese vom Muttertypus ableiten zu können. Denn zugleich halten die Untersuchungen den alten europäischen Blick des Schriftfetischismus fest, dass eine Rasse umso primitiver ist, je mehr die Unterscheidung von Mann und Frau fehle, weil eben beide Geschlechter einer ›primitiven Rasse‹ nicht über Schrift verfügen. Je höher die Zivilisation einer Rasse, desto mehr ähnelt der Mann der Kompetenz zum Schreiben und desto weiblicher muss daher der von Kultur und Differenzierung verschonte Archetypus einer reinen Natur bei der Frau ausfallen, so dass mit zunehmendem Fortschritt an Rassen und vor allem in den industriellen Gesellschaften die Polarität von Mann und Frau deutlicher ausfällt, die dazu dient, an der Frau in einer Rasse die eigentliche Reinheit des ursprünglichen Archetypus zu erkennen. Bis weit im 19. Jahrhundert hält sich nicht nur die Forderung in der entstehenden Anthropologie von Abbildung des Menschen in Profil und Frontal zu Beginn des 19. Jahrhunderts,¹⁵ um damit den *type primitif* in der Rasse und im Vergleich zu Rassen erfassen zu können. Die zunächst graphische Einübung dieser Darstellung in der entstehenden Anthropologie während des 19. Jahrhunderts ist das Vorbild zur späteren fotografischen Erfassung des straffälligen Individuums durch die Erfassung in Profil und frontaler Ansicht bei Alphonse Bertillon in der eigenen Gesellschaft. Dieser hat es nicht erfunden, sondern aus der anthropologischen Suche nach dem Archetypus mit der neuen Technik der Fotografie übernommen, um sie damit noch mehr von der menschlichen Hand zu befreien, so dass sie auch für die eigene, weniger deutlich erkennbare Reinheit in der industriell mehr durch Verschiedenheit der Rassen vermischten Gesellschaft zur Erkennbarkeit der ‚Rasse‘ an Mehrfachtätern benutzt werden konnte.

14 Siehe das Mémoire der ersten ethnologischen Gesellschaft in Paris, *La Sociologie ethnologique*, Bd I., Paris 1841, S. iv: »Il est extrêmement important d'avoir le portrait de l'homme et de la femme, car leurs types tendent à différer d'autant plus qu'on s'élève davantage dans l'échelle des races.«

15 Thomas Becker, *Mann und Weib, schwarz und weiß. Die wissenschaftliche Konstruktion von Geschlecht und Rasse 1650–1900*, Frankfurt a.M. u. New York 2005, S. 39, hier Aufführung in den Lehrbüchern der Anthropologie.

Hemmung der Macht und die Synchronie der Reinheit

In Bezug auf *Überwachen und Strafen* aber bedeutet dies, dass die genealogische Achse der sich abzeichnenden Umkehrung im Verhältnis von Scham, Wissen und Macht zwischen Neuzeit und Moderne bei Foucault nicht berücksichtigt wurde oder sogar im Namen einer präsentisch-intuitiven nietzscheanischen Geschichtskonzeption auf dem Kopf steht. Unmissverständlich hält Foucault selbst in einer Abteilung von *Überwachen und Strafen* sogar fest, dass die Humanwissenschaften angeblich gar nichts mit der ersten Reform des 18. Jahrhunderts zu tun haben, weil doch erst die Humanwissenschaften des 19. Jahrhunderts die Disziplinierung moralisch macht:

»Das Funktionsverhältnis von Recht und Mensch, das die moderne Strafjustiz kennzeichnet, hat seinen Ursprung nicht in der Einbeziehung der Humanwissenschaften mit ihrer neuen Rationalität oder ihrem Humanismus, sondern in der Disziplinar Technik, die jene neuen Mechanismen der normierenden Sanktion eingeführt hat.«¹

Der Diskurs der Aufklärer im 18. Jahrhundert ist in der Tat noch nicht in unterschiedliche Wissensdisziplinen differenziert, aber durchaus dominant humanistisch und sehr wohl moralisch organisiert, um sich selbst eine Legitimität zu geben, die den Stellvertretern des souveränen und damit höheren Gewaltmonopols als legitimes Ideal Gottes rechtfertigt. Kants durch moralisch motivierte Aufklärung zu schlichtender Streit der Fakultäten ist daher keine reine Neuerfindung als Vorbild der Humanwissenschaften, sondern der Versuch, die im Tudorsystem durch Rechtsdiskussion versteckte moralischen Berechnung zwischen Rücksichtnahme gegenüber dem Souverän und prompte Ausführung des Strafens zur moralischen Praxis für jedermann ohne Strafrecht als Erweiterung diese Synchronie zu führen, um die Rolle der philosophischen Fakultät gegenüber der Rechtsfakultät als bessere Offenbarung der reinen Vernunft für jeden zu zeigen, die gegenüber den zwei unterschiedlichen Körper der Souveränität und des Rechts im Sinne der reineren Vernunft vorangeht. Kant erhöht den Abstand der zwei zu synchronisierenden Pole von Stellvertretern und Machtzentrum: Erhaltung der Synchronie durch Erweiterung der Differenz zwischen öffentlichem Zentrum und privater Moral mit Philosophie und

1 Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M. 1977, S. 227.

eben nicht mit Rechtsdiskussion als Grund öffentlicher Aufklärung. Die Humanwissenschaften moralisieren später also nicht die unmoralischen Disziplinierungen, sondern radikalieren nur die Reinheit der Moral der Autoritäten des 18. Jahrhunderts gegen diese, wo Kant »nur« der Übergang ist, der die im Recht versteckte moralische Berechnung zur reineren Moral als Kritik von jedermann an Macht erklärt, damit allein die für jeden und jede geltende eine Moral thematisierende Fakultät die Einheit der beiden Pole synchron hält. Reinheit geht aus der erweiterten Synchronisierung einer Hemmung der Macht mit Macht hervor. Die Aufklärung ist der durch institutionell repräsentierende Philosophie zu synchronisierende Teil der moralisch rein privaten Unsichtbarkeit mit der dann noch reineren sichtbaren Repräsentation der institutionellen Macht. Kant erfindet nicht die zwei Welten, sondern reinigt sie stärker noch als bisher durch die Erweiterung der beiden gegenläufigen Pole der zwei Welten unter Bewahrung ihrer synchronen Einheit durch eine legitime Autorität. Kant übernimmt die Synchronisierung von Kritik an Souveränität aus England, indem er sie im Streit der Fakultäten von der juristischen Fakultät löst, um sie reiner, d.h. zu einem legitim erweiterten Begriff der Aufklärung zu machen. Die Synchronie eines Autors einer königlichen Legitimierung mit der Kritik am König ist keine Berechnung durch Moral der Juristen, sondern der von keiner öffentlichen Moral geleisteten Vernunft eines jeden und damit auch vorrangig durch die niedrigste Autorität einer philosophischen Fakultät repräsentiert. Was Nietzsche in seiner Kritik an Kant als Produktion der Macht durch ihre moralische Verleugnung der eigenen Autorität nennt, ist »nur« ein besonderer Fall einer synchronen Technik der Reinigung, den auch seine eigene Ästhetik als Kritik an jeder Autorität betrifft. Foucaults Kritik an der Anonymisierung der Wissenschaften, hinter der sich Autorschaft versteckt, kann dann zwar als Effekt einer Moral gesehen werden, verkennt aber damit, dass diese selbst wie die spätere Kritik durch Ästhetik an Moral eine Technik der synchronen Reinigung darstellt. Foucaults vollkommen berechtigter Angriffspunkt eines Fetischismus der Seriosität ist daher nicht eine Frage des Willens zum Wissen, sondern eine Technik der Reinheit in der Erweiterung einer Synchronizität an Legitimation.

Die Scham der strafenden Autorität vor der eigenen Macht oder im *moral treatment* der englischen Asyle kommt dem nahe, was Emmanuel Lévinas die moralische Hemmung vor dem Töten nennt, die beim offenen Betrachten in das Gesicht eines Anderen aufkommt. Freilich vergisst Lévinas, dass in seinem prototypischen Beispiel Abrahams aus dem Pentateuch, nach welchem Gott Abraham in den Arm fällt, bevor letzterer in Gehorsam gegenüber Gott auf dessen Befehl seinen Sohn töten soll, die Hemmung nicht allein vom Anblick des Angesicht seines Opfers ausgeht, sondern von der Scham der jedem Menschen gleichen Unreinheit gegenüber einer von jeder Berührung befreiten, absolut körperlosen Reinheit des göttlichen Souveräns, dem in seiner reinen monotheistischen Intelligibilität allein das Töten erlaubt ist und daher auch allein befugt ist, seine Stellvertreter zum Töten oder Begnadigung zu benennen. Die Moralität ist schon hier eine Technik der Legitimation durch Hemmung des Stellvertreters. Die von weltlicher Materie befreite Unberührbarkeit Gottes drückt sich in der jüdischen Religion darin aus, dass Gott eben nie als Gesicht und Person erscheint. Wenn überhaupt, so erscheint er in der jüdischen Überlieferung als brennender Dornbusch, aber niemals als unreines Gesicht einer Person, so dass der Blick in die Augen des Anderen nichts mit dem Anblick des Souveräns zu tun hat. Daher schützt auch die Theorie des psychischen Kranken als

geschlagenen Gottes im englischen *moral treatment* den Kranken vor dem Schlagen durch menschliche Autorität des Pflegers, der nicht das gleiche Recht hat, wie der Schlag Gottes des Menschen zum Verrücktsein. Der gegenseitige Augenkontakt erinnert in der Tat daran, dass beide, Kranker und Autorität, gleich sind – aber eben in ihrer Unreinheit vor dem einzig reinen und intelligiblen Souverän. Daher ist das Recht zu töten oder den von Gott Geschlagenen durch Menschenhand zu schlagen eine illegitime Anmaßung unter Gleichen der Unreinheit vor dem reinen Gott. Und folglich wird dem königlichen Stellvertreter der Zugriff auf den Körper nur in den vor dem öffentlichen Blick geschützten Gefängnissen erlaubt, weil das *moral treatment* und diese Strafrechtsreform aus demselben Grund motiviert sind, legitimierte Stellvertreter hervorzubringen, denen es nicht um eine Moralisierung der Seele des Delinquenten oder ›Irren‹, sondern der eigenen Autorität geht. Kant hat die Berechnung jedes Menschen als Stellvertreter Gottes mit seiner moralischen Autorität synchron zu machen versucht. Foucault macht den Fehler, die Verbergung vor dem Blick allein zu sehen, wenn er von der Unsichtbarkeit der Macht redet, so dass er nicht bemerkt, dass diese Verbergung vor einer direkten Sichtbarkeit erst eine ebenso indirekte wie legitimere Sichtbarkeit in der dazu gegenläufigen Repräsentation etabliert und eine Unsichtbarkeit der Macht ebenso wenig existiert wie er zu Recht eine Effektivierung an normalisierender Macht darin sieht. Aber ist diese Theorie der Hemmung nicht exakt die Theorie von Lacan, wonach die Kastration erst Macht produziert?

Kritisiert Foucault zurecht die Macht jener Wissenschaftler, die andere sichtbar machen, um ihre Macht umso besser mit objektivierendem Wissen als seriöse, von menschlicher Beeinflussung befreite Theorie zu demonstrieren, dann geht die Verbergung eines Zugangs zur Macht durch repräsentative Positionen vielmehr mit der Erhöhung ihrer öffentlich sichtbaren Wahrnehmung einher. Der Begriff der anonymen Produktion ist keine Funktion nur des Wissens, weil der Profit der Macht umso höher ausfällt, je größer der Abstand von öffentlicher Position zur Abstraktion der Verleugnung in der Öffentlichkeit ausfällt, was ebenso für den modernen literarischen Autor in der Öffentlichkeit zutrifft. Identifiziert man aber Präsentation mit Macht allein wie beim zentralen König, dann ist nicht nur die Macht des sich anonymisierenden Wissens in ihrer Produktivität unsichtbar, sie wird weiterhin als produktive Kastration gesehen. Nicht die hemmende Kastration in der anonymisierenden Wissenschaft produziert Macht, sondern die Höhe der differentiellen Positionalisierung in einer Synchronie von unsichtbarem Zugang und öffentlicher Repräsentation. Schon die Souveränität der zwei Welten in der Repräsentation des Königs ist eine Synchronie, die im Verhältnis seiner Stellvertreter zwar mehr Macht besitzt, aber in der Synchronie der Pole hingegen wesentlich geringer in der Öffentlichkeit ausfällt als bei seinen Stellvertretern. Foucault bleibt in seiner Kritik an Lacan an Lacan hängen, weil er nicht den Unterschied in der Technik der Synchronisierung von Positionen sieht, so dass auch bei ihm der Begriff der Legitimität fehlt. Denn die kann in der Tat nicht als Produktion durch Kastration verstanden werden, sondern durch die unterschiedliche Positionierung der Synchronisierung im Verhältnis der Synchronisierungen von zwei Welten. Der Tod des Autors ist genauso eine Machtproduktion in der Literatur wie in der Wissenschaft und keineswegs die bessere Kritik an Autorschaft, d.i. eine höhere Form der Reinigung vom Subjekt wie umgekehrt keineswegs Anonymität die Machtproduktion zur genuinen normalisierenden Funktion durch Wissenschaftsdisziplinen angesehen werden kann.

Schon in seinem eigenen Experiment, als maskierter Philosoph aufzutreten, verkennt Foucault, dass seine Verleugnung an Macht in der Öffentlichkeit die höhere Anerkennung seiner Macht in der Öffentlichkeit zur Folge hat. Sie entstammt nicht allein aus einer Anonymisierung in Form eines Diskurses des Wissens, sondern aufgrund eines Verhältnisses von anonymem Diskurs und stillschweigend öffentlicher Repräsentation. Er übersieht, was auch ein bekannter Trick in der Rhetorik ist, wenn eine Redner:in ihre:n Zuhörer:innen in ihrem Dialekt oder der eben anderen Sprache begrüßt, was durch Verleugnung der Differenz von Sprecher:in und Hörenden in der Öffentlichkeit das Ansehen der Redner:in erhöht, was allerdings nur eine situative Umkehrung der Machtverhältnisse bzw. Reinigung der Differenz von Machtpositionen ist, mit der die Macht der Repräsentation durch ihre Verleugnung produziert wird. Eben die zu steigernde und dauerhafte Ökonomie in einer Gegenläufigkeit der Positionen der Verbergung und Erhöhung an Repräsentation stellt Produktivität dar, die zwar bei Autoritäten durch ein »Unten« angereizt wird, aber weder von unten kommt noch mit der Unsichtbarkeit von Macht allein im Wissen gleichgesetzt werden kann.

Lévinas hat durchaus den Punkt getroffen, dass die eigentliche Macht nicht in der legitimierenden Stellvertretung Gottes durch den Vater ablesbar ist, der in vielen patriarchalischen Kulturen in der Tat das Recht hatte, Frau und Kinder als sein Besitz anzusehen, den er vernichten darf. Vielmehr verweist Lévinas' Hinweis jedoch darauf, dass die eigentliche Macht erst aus der Hemmung der Macht durch den Stellvertreter entsteht, in welcher der Stellvertreter an Stelle des ihn legitimierenden Gottes zu treten beginnt. Sie entstammt aus der Scham vor der eigenen Unreinheit gegenüber dem absoluten Souverän, so dass letztlich der Stellvertreter, der nur die lediglich eingeschränkte Legitimation zum Töten hat, wichtiger für das Berechnen der Strafe wird als das souveräne Vorbild desjenigen, der stellvertreten werden soll und keine Hemmung und Berechnung kennt und gar nicht wie ein Mensch erscheinen kann. Aber das ist in der Tat eine Produktion der Macht durch Kastration in jedem Monotheismus, die jedoch die historische Hegemonie männlicher Autorität in Wissenschaften jenseits des Strafens damit gerade nicht erklären kann. Der göttliche Vater ist die Projektion einer absoluten Reinheit an Unantastbarkeit, weil er ein intelligibler und der empirischen Welt entthobener alleiniger Souverän ist, gleichsam der Prototyp der absolut reinen Unantastbarkeit, der folglich allein legitimiert sein kann, alle Geschöpfe bis zur brutalen Tötung anzutasten und daher auch gerade nicht im Alten Testament als menschliches Gesicht erscheint, sondern als alle Materie verzehrendes und damit reinigendes Feuer. In der Zweiwelten-theorie des Christentums hingegen ist der Souverän kein alleiniges Ideal der Reinheit. Je weiter Differenz von Sichtbarkeit und unsichtbarer Anonymität als Einheit in der Öffentlichkeit bewahrt werden kann, desto deutlicher liegt das Ideal als Norm in und für die Öffentlichkeit gegenüber dem Ideal des Königs vor. Anders ausgedrückt: Die Kastration ist nur die eine strafende Seite in einer Synchronizität der Wissen-Macht-Spirale, die selbst durch Positionierung noch einmal synchronisiert wird, was Foucault mit Kritik am repressiven Machtverständnis durch Kastration zu überwinden gedachte, aber deren positionalen Unterschiede nicht sieht.

Nach Kantorowicz zeichnet sich das englische Tudorsystem gegenüber der lange währenden christlichen Zweikörperlehre dadurch aus, dass nicht das Recht allein von der idealen Intelligibilität des Königs im Sinne der Theologie abgeleitet wird, sondern

vom englischen König im Parlament des Rechts,² also vom König innerhalb des Collegiums der profanen Rechtsvertreter, welche die ideale Intelligibilität des doppelten Königs selbst nur als eine Seite in ihrer Hemmung sehen: »we fight the king to defend the king«³ als Abschaffung des Souveräns durch seine stellvertretenden Autoritäten in sich ausbreitender öffentlicher Anerkennung dieser. In der Tat bestätigt Foucault dies an seinen empirischen Daten: Die Reformen beginnen nach seiner eigenen Aussage frühestens um 1760 und zwar von England aus: »Romilly, Mackintosh und Fowell-Buxton«⁴ kommen nicht nur allesamt aus dem englischen Rechtssystem, was man leicht beim selten die Namen erwähnenden antihermeneutischen Poststrukturalisten Foucault überliest, der Akteure nur als Effekte einer jeweiligen Struktur ansieht. Erst die rechtliche Diskussion durch die gegenseitig sich anerkennende Autorität der Rechtswissenschaftler hat das Interesse an der eigenen genuin moralischen Hemmung zu strafen hervorgebracht. Sie gilt keineswegs der Rücksicht auf Delinquenten, sondern zunächst der Legitimität einer strafenden Autorität. Diese Fortsetzung eines Willens zur reinen Autorität durch eine fortgesetzt sich verschiebende Ausbreitung der Stellvertretung lässt die Liebe zur professionellen Autorität in der Öffentlichkeit entstehen, welcher den invasiven Eingriff ermöglicht. Was gegen das öffentliche ›Oben‹ als Relativierung fungiert, ist zugleich eine Privilegierung gegen das ›Unten‹ in der Öffentlichkeit, von der aus dann die Autorität nicht gefürchtet, sondern eher ›begehrt‹ werden soll. In dieser Synchronisierung von oben und unten wird die Distanz vom moralischen Eingriff im 19. Jahrhundert zugleich zum Recht auf instrumentellen Eingriff der öffentlichen Normalisierung.

Die Doublette Kants ist daher auch keine Voraussetzung zum 19. Jahrhundert, wie der frühe Foucault in *Ordnung der Dinge* es als neue Episteme der Humanwissenschaft gegen die empirische Untersuchung Kantorowicz fasst, die er zu diesem Zeitpunkt noch nicht gelesen hatte. Kant ist vielmehr ein Übergang in der Radikalisierung der Reinheit, weil er einerseits Moral gegen Recht noch ganz im Sinne der englischen Aufklärung forciert, dann aber auch nach der französischen Abdankung der königlichen Souveränität verneint. Dieses Übergangsphänomen zeigt sich in der Philosophie Kants daher in der *Metaphysik der Sitten* mit seiner widersprüchlichen Bestimmung der Souveränität, wonach er wie in der englischen Aufklärung einerseits zwar den König als souveränen Stellvertreter Gottes bezeichnet, aber andererseits nach der Französischen Revolution und gemäß einer neuen Radikalisierung *zugleich* nur noch die Natur des Volkes als reine Vertretung der Souveränität ansieht. In dieser Technik einer Reinigung erhält die Schrift eine völlig neue Rolle, was Derrida und Bourdieus frühe Theorie der symbolischen Formen mit der Erfindung des gotischen Kreuzgratsysteme ebenso ahnte wie Douglas Theorie der Verbindung von Schrift und einer Technik der Reinigung in jedem Monotheismus.

So sehr Foucault mit seinem Nietzscheanismus die Herkunft Kants Aufklärungsbegriff aus der Radikalisierung der Zweikörperlehre des Tudorsystems übergeht, so sehr

2 Ernst Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München 1990. S. 44.

3 Zit n. Kantorowicz, ebd., S. 42.

4 Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M. 1977, S. 22.

hat Bourdieu mit seinem Lob von Kants *Streit der Fakultäten* in seinem *Homo academicus*⁵ nicht die *innerfranzösische* Konkurrenz seiner *neukantianischen* Soziologie gegenüber einer *nietzscheanischen* Philosophie Foucaults als Problem der Konkurrenz zweier Schulen erkennen wollen:⁶ Soziologie soll wie Kants Philosophie im Streit mit den oberen Fakultäten die Disziplin darstellen, welche eine alle zusammenfassende Universalität vertritt. Es ist fraglich, ob irgendeine Disziplin mit ihrer Autonomie die Synchronisierung der staatlichen Legitimation übernehmen sollte, sondern dass es vielmehr um den Ausweis eines nie endgültig zu lösenden Streites der Fakultäten zu gehen hat, der in jeder sich differenzierenden Disziplin eine eigene sozialwissenschaftliche Kritik der Häresie zu formulieren hat und nicht allein durch eine einzige Disziplin wieder als reine Kritik definiert werden kann. Kurz: Die Disziplin der Soziologie muss sich selbst als Teil einer sozialen Differenzierung der Kultur verstehen und nicht wieder als Vorbild, weil sie dann eine bestimmte Autonomisierung und Legitimierung identifiziert. Daher sollte sich eine Kritik an mangelnder Autonomisierung nicht auf Kants zentralistischen Aufklärungsbegriff berufen, der schon den Zwang zur Autonomisierung der Philosophie an die Erhaltung staatlicher Legitimierung bindet.⁷ Erst in der niemals aufzulösenden synchronen Bindung einer Autonomisierung mit einer zentrierenden Legitimationshierarchie ist die Verteidigung von Autonomie an die Bewahrung seriöser Reinheit des Legitimen gebunden, die dann in der Tat zum Epistemozentrismus tendieren und trotz Autonomisierung wie nach Foucaults Kritik an Autonomie ebenso kritisiert werden kann. Der Wille zum Wissen ist aber dann nicht identisch mit dem Willen zur Legitimation, wenn man Autonomisierungen als Differenzierung der Gesellschaft nicht nur als reine Systematisierung wie Luhmann verstehen will, in der die Akteure nur dem System folgen, was in der Tat als verlängerter Schatten der monotheistischen Reinheit anzusehen ist. Ein Habitus-theorie ist niemals reine Systemtheorie, weil dann der aktive Erfindungsgeist des Habitus immer durch ein System komplett definiert und damit nivelliert wird.

Man mag mit Nietzsche den Fortschrittsoptimismus der Aufklärung als versteckte Selbstrechtfertigung kritisieren, in denen es beliebt ist, frühere Perioden als archaisch und grausam abzustempeln, so dass der angeblich unregulierte grausame Machtgebrauch früherer Zeiten als unaufgeklärt rückschrittlich zur Selbstglorifizierung der normalisierenden Aufklärung beschrieben wird. Aber diese Art der Kritik feiert zugleich die Mobilmachung der sich reinigenden Machtausübung gegen die Moral bzw. die Verbesserung der Hemmung, um sich selbst darin nicht sehen zu müssen. Eben deswegen

-
- 5 Pierre Bourdieu, *Der Streit der Fakultäten*, in: ders., *Homo academicus*, Frankfurt a.M. 1988, S. 88 – 131.
 - 6 Was Bourdieu seine angebliche deutsche Seite nennt, ist daher vielmehr eine innerfranzösische Distinktion, dazu Bourdieu selbst: »[...] Nietzsche umgibt viel mehr *radical chic*... in Frankreich übrigens noch mehr als in Deutschland selbst... [...]«. Pierre Bourdieu, *Mit Weber gegen Weber*. Bourdieu im Gespräch mit Franz Schultheis und Andreas Pfeuffer, in: *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilgeschehens*, hg.v. Andreas Pfeuffer u. Franz Schultheis, Konstanz 2000, S. 127.
 - 7 Pierre Bourdieu in: ders.u. Loïc J. Wacquant, *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1996, S. 99: »Ich finde es höchst betrüblich, wenn ich beim Lesen von soziologischen Arbeiten feststelle, daß diejenigen, die die Objektivierung der sozialen Welt zu ihrem Beruf gemacht haben, so selten in der Lage sind, sich selber zu objektivieren und so oft gar nicht merken, daß ihr scheinbar wissenschaftlicher Diskurs weniger von ihrem Objekt als von ihrer Beziehung zum Objekt spricht.«

versuchte Foucault diese Verbesserung durch Ästhetik mit der reflexiven Wendung seiner Kritik an Nietzsche als Fortsetzung von Nietzsches Genealogie der Macht mit dem zweiten Band seiner Geschichte der Sexualität zu fassen: Denn selbst die sich zentralisierende moralische Scham wird im Namen einer Abstraktion im 19. Jahrhundert so erledigt, dass eine Opposition zur Moral sich bei Nietzsche in seiner Sympathie für vor-aufklärerische amoralische Reinigung als ästhetischer Sinn für Grausamkeit archaischer Kulturen zeigt. Nietzsche, der seine Lust an Drama, Tanz und Musik deutlich in seiner *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* von 1872 ausdrückt, stammt aus protestantischem Hause, so dass Douglas gleichwohl behauptete protestantische Aufhebung des Sinns für Drama des katholischen Kults nicht ganz zutreffen kann. Es muss vielmehr um die Verwandtschaft von Ikonoklasmus und Kunst gehen, weil Kunst und Ästhetik nicht das reine Gegenteil zur Moral sind, sondern die ästhetische Reinigung gegen Moral im Existenzialismus eine Technik der Synchronie fortsetzt, die in der Tat nicht nur nicht als Kastration verstanden werden kann, sondern durch eine Theorie der produktiven Kastration als Technik der Machtproduktion sogar verschleiert wird.

Liebe als Zerstörung der Schönheit

Bedenkt man das Beispiel des individualisierenden Peyotekultes, den Douglas u.a. als Hinweis dafür anführt, dass individualisierende Entritualisierungen bzw. der private Rückzug keineswegs nur im Protestantismus und dem Protokapitalismus entstanden ist, dann ergeben sich ernste Fragen zur Entstehung des Kapitalismus aus dem Geist des ikonoklastischen Protestantismus, welche die Repressionshypothese eines ›verdinglichenden‹ Kapitalismus in einem anderen Licht erscheinen lässt. Wenn die höhere katholische Obrigkeit im Konzil die absolute Geheimhaltung in der intimen Beichte fordert, dann wird der Beichtstuhl zum Ort einer Reinigung von und vor öffentlichen Riten, die eine direktere Kommunikation in einem vor der Öffentlichkeit geschützten privaten Diskurs eher verspricht als öffentlich zelebrierte Riten, die aber keineswegs vollkommen verworfen, sondern als Mittel zur verbindlichen Öffentlichkeit durch Autoritätsvorbilder genutzt werden sollen. Die schreibende Autorität ist der Ort einer Synchronisierung von einer sich von öffentlichen Riten reinigenden Autorität im privatisierten Beichtstuhl, der wieder der öffentlichen Anerkennung der Autorität dient. Auch hier ist die Verbergung vor dem öffentlichen Blick nicht die Verhinderung von Öffentlichkeit, sondern ihre neue Etablierung, die Verbergung durch Mauern nicht nötig hat. Mit den offiziellen Aufführungen an theatralischen Riten löst sich der Protestantismus ›nur‹ von dem Ort der Beichte, die damit lediglich atopisch ausgebreiteter an die individuell freie Wahl der Zeit gebunden wird: Mit der Aufhebung des Ortes eines Beichtstuhls ist die persönlich private Zeit durch allgemeine Lesekompetenz noch wesentlich individueller und freier wählbar, ohne die Monopolisierung der schriftkompetenten Autorität in der Öffentlichkeit aufzuheben. Schrift hat wie die Andacht vor Malerei die Möglichkeit einer privat vorgenommenen Entritualisierung, nur dass phonetische Schrift im Anspruch von Malerei noch deutlicher die Ablösung von öffentlichen Riten betreibt, die durch lesende Öffentlichkeit synchronisiert werden kann. Mit der Entstehung nun frei verfügbarer Zeit verschwinden auch zunehmend die Bilder für das endgültige Ende der Zeit in einer apokalyptischen Wiederkehr Gottes, wie es das mittelalterliche Tympanon an den westlichen Kircheingängen katholischer Kirchen kennt. Mag darin Gott noch mit einem Buch erscheinen, in der protestantischen Reform gibt es kein Ende der Geschichte, so dass die apokalyptischen Bilder ebenso verschwinden wie das Bild einer mit Buch erscheinenden Wiederkehr Gottes. Wie bei dem späteren Protestanten Kant, der die Unsterblichkeit des

Menschen in seiner Moralphilosophie postuliert, ist die Unsterblichkeit eine persönliche Angelegenheit der Arbeit an sich selbst, die der Mensch in der Ewigkeit über seinen Tod hinaus als Individuum fortzusetzen hat, um für das Glück im Paradies würdig zu sein. Damit hat das Warten auf das Kommen des Herrn in der Apokalypse mit dem endgültig geschriebenen Buch für jeden Menschen ausgedient.

Die radikalere Form der Gesinnungsethik in der protestantischen Reformation erscheint allzu oft und auch bei Douglas in der Ablehnung des Bildes und des Theaters unästhetisch, ist aber vielmehr »nur« eine demokratisierende Engführung von ästhetischer Abstraktion, die daher auch bildfreie Andachtsformen wie die der zeitlichen Musik favorisiert, in der über Zeit in der Zeit geherrscht wird wie schon die (einem protestantischen Haushalt entstammende) Aufmerksamkeit Nietzsches für die Zeit im musikalischen Ursprung der performativen Tragödie. In Friedrich Schillers historischer Studie des Untergangs der Niederlande werden die Protestanten zu Bilderstürmern aufgrund des Rausches, welche durch die Musik der Orgel entsteht. Und schon seit langem haben Kunsthistoriker darauf hingewiesen, dass der Ikonoklasmus jene unsichtbaren Dämonen erst erschaffen hat, die er durch die Zerstörung der sichtbaren Bilder zu eliminieren gedachte.¹ In diesem Fall muss auch Douglas von einer zu stark an Weber orientierten Theorie in der Entstehung des Kapitalismus aus der Reformation korrigiert werden.

Auf der anderen Seite der historischen Achse einer atopischen synchronisierenden Macht von Reinigung des Individuums und der Öffentlichkeit durch Schrift steht der hermeneutische Narzissmus der Disziplinen, die diese Synchronie erst im 19. Jahrhundert in den Sex einführen, so dass Foucaults wichtiger Hinweis im zweiten Band seiner Geschichte der Sexualität ernst genommen werden muss, dass Sexualität ein Begriff des 19. Jahrhunderts ist – aber das ist eben nicht bloß ein Diskurs, sondern eine Praxis der Synchronisierung: Das Weitergeben von Infektionen durch individuellen Sex muss durch Distanz zur Erhaltung der hygienischen Reinheit einerseits zwar verhindert, aber die der Vererbung der individuellen Begabungen in einer zunehmend vernetzten Gesellschaft zur Reinheit der Rassen andererseits im Sex produktiv gefördert werden, was nicht nur Hemmung und Produktion gerade zur Lust nach einem Klassenrassismus synchronisiert, sondern sozial erweitert. Im 19. Jahrhundert wird die Verhinderung der Infektion und die Förderung der Vererbung in der medizinischen Diagnose der Degeneration nicht nur synchronisiert, sondern auch erweitert. Im Propagieren der Hygiene entsteht nun der Begriff der individualisierten Sexualität in Verbindung der reinen Rasse durch die synchronisierende Frage der Degeneration, weil allgemeine Fertilität und individueller Sex zum ersten Mal zum umfangreichen Klassenrassismus der Degeneration zusammengeführt werden. Sie führt Entritualisierung der individuellen Sexualität der Ritualisierung einer allgemeinen Fertilität des Sexes zu, um soziale Vererbung durch biologische zu monopolisieren im Begriff der Rasse. Waren statistischen Untersuchungen der Fertilität zwar zuvor bekannt als Produktion von Bevölkerungsgruppen, so wurde diese Hemmung der Autorschaft gerade nie in Verbindung mit dem individuellen Gebrauch des Körpers thematisiert, was erst mit Sexualität im 19. Jahrhundert zur produktiven Hemmung wird. Die Diagnose von Degeneration gilt sowohl der Bestimmung

1 Paradigmatisch im Katalog: *Iconoclash. Beyond the Image Wars in the Science, Religion and Art*, hg. von Bruno Latour u. Peter Weibel, Karlsruhe 2002, Ausstellung vom 4. May – 4. August 2002.

von sozialen Gruppen wie der individuellen Untersuchung und diagnostischen Stellung des Einzelnen, die von der Verbindung der zwei Reiche einer statistischen Kontrolle aller möglichen Begehrensausführungen mit der individuell produktiven Sorge um die persönliche Vererbung im Sex zielt. Im Selbstverständnis der Wissenschaftler der Degeneration geht es mit der statistischen Ermittlung von Ernährung, Drogen, Arbeit etc. nicht um die Feststellung nur einer allgemeinen Moral, sondern um die Reinheit der Natur, die sich per Disposition immer als empirisch zu erhebende Differenz der Rassen eben auch um die Sorge nach der je einzelnen sexuellen Reproduktion dreht.

Es deutet sich zu Beginn des 19. Jahrhundert in der dynamischen Psychiatrie des *traitement moral* ebenso wie in der patriarchalisch dominierten Schrift Stendhals zur Liebe an, die Liebe habe die Schönheit entthront.² Stendhal rechtfertigt Scheidung der Ehe wie vorehelichen Sex gegen den Pabst gleichermaßen. Die wechselnde erotische Schönheit wird zwar von ihm gerechtfertigt, aber nur weil sie die Erfahrung eines ästhetisch auratischen Erlebnisses in der schnelllebigen Schönheit der Sexualität den Weg zur legitimen monogamen dauerhafteren Ehe für jeden und jede bilden soll. Schon die rein erotische Schönheit stellt eine Hemmung der Liebe dar. Erst dann in der intimen Liebe entspricht sie der Erfahrung, dass Liebe der individuellen Übereinstimmung der intimen Subjekte dauerhafter und wichtiger ist als die öffentliche Repräsentation idealer und kurzlebiger Schönheit der Körper des ehemaligen Dispositivs im Salon zuvor, in der die eigentliche Ästhetik eines dauerhaften Geschmacks zur reinen Existenz noch zu wenig produktiv ist. Mit dem von Stendhal als legitim eingeklagten vorehelichen Sex sollte man erst in Erfahrung bringen können, was passionierte Liebe an ästhetischer Kraft zur dauerhaften und differenzierenden Individualisierung enthalte, die ihre Übereinstimmung an gemeinsamer Haltung in der Ehe und nicht in der verallgemeinerten Ästhetik der erotischen Schönheitserfahrung ohne sexuelle Reproduktion finden kann. Die Moden der visuell öffentlichen Schönheit sind nicht von einer zeitlichen Dauer wie jedoch die Übereinstimmung der jeweiligen produktiven Habitusformen, so dass die je nach Moden ausfallenden anziehenden allgemeinen erotischen Schönheiten nur zum Testfall für die dauerhafte legitime Ästhetik der sexuellen Reproduktion in der Ehe anzusehen sind, der ganz unterschiedliche Formen in der visuellen Ästhetik entsprechen und damit die Enthemmung der Erotik als Mittel zur Produktion in einer existenziellen Ästhetik erst werden lassen. Auch hier gilt die Gegenseitigkeit eines Rückzugs von der direkten Sichtbarkeit einer Ausbreitung neuer Formen an öffentlichen individuellen Repräsentationen. An die Stelle einer Allianz in einer einzigen sozialen Gruppe der Aristokratie mittels nicht reproduktivem Sex tritt die Ausbreitung sozialer Allianz in verschiedenen sozialen Differenzierungen sozialer Gruppen, die parallel zur Professionalisierung läuft. Nicht das Sexualitätsdispositiv setzt sich in der Moderne gegen die Allianz durch, sondern jetzt entsteht im 19. Jahrhundert erst eine Ausbreitung des Sexualitätsdispositivs in einem Allianzdispositiv. Stendhals These vom Sieg der Liebe über die Sexualität besagt, dass die weniger ästhetisch direkt anziehende Intimität über die direkte Ästhetik im Sex gesiegt hat. Sex ist »nur« die durch Intimität gesteigerte Technik der Synchronisierung, welche die Schönheitsreligion des Sexes als neue Ästhetik der Reinheit in der

2 Stendhal, *De l'Amour*, Bd.I., Paris 1927, S. 81ff. Kapitel XVII.

Intimität hinter sich lässt, indem sie Sex nicht von sozialer Reproduktion ausschließt, sondern integriert, was in der Tat nichts mit Kastration zu tun hat.

Die alte Differenz von Ästhetik in zeitlich wechselndem Sex des aristokratischen Salons seit dem 17. Jahrhundert gegenüber dem sittsamen Bürgertum steht nicht mehr einem dauerhaften Begehren der Ehe entgegen, weil es dem Dienst an der Subjektbestätigung in der intim dauerhaften Liebe nützen soll. Mit dem Sieg des Bürgertums hat die sich differenzierende Intimität über den Sex gesiegt, weil es nicht mehr um den Gegensatz von Ehe und Sex geht. Erst jetzt kommt es damit zur Einführung der Sexualität in die Allianz, weil der Sinn für erotische Schönheit der Aristokratie und für dauerhaft bürgerliche Ehe sich nicht mehr wie im 17. und 18. Jahrhundert als zwei soziale Gruppen ausschließen müssen, indem die Opposition von freiem Sex der Aristokratie einerseits und andererseits die dauerhaft intime Ehe des Bürgertums im gesamten sozialen Raum als öffentliche Institution der Liebe durch Familie synchronisiert wird.

Eine Art des legitimierten freien Sexes bildete sich in der Tat zunächst schon im 17. Jahrhundert gegen die Religion im aristokratischen Salon Frankreichs aus und nicht in intimen Beichtgeständnissen eines Engländers wie Foucault in vollkommener Ignoranz des französischen Salons zu Beginn seiner Geschichte der Sexualität behauptet. Der die *femmes savantes* der Salons kritisierende bürgerliche Molière versuchte daher noch unter Androhung einer Zensur durch den Hof die Sexualität des Adels in seinem *Dom Juan* am Ende des 17. Jahrhunderts als Angriff auf die bürgerliche Ehe zu kritisieren. Die Explosion dieser freien Sexualität innerhalb der patriarchalischen bestimmten Allianz der aristokratisch wahren Ehe ist in der Tat zunächst auf das soziale Tabu der Aristokratie im Salon beschränkt, kündigt aber dann seine Erweiterung in die bürgerliche Ehe des 19. Jahrhunderts mit Stendhals Rechtfertigung der Scheidung und vorehelichem Sex an.

Der bürgerliche Sex außerhalb der Ehe ist für Stendhal kein aristokratischer Elitismus mehr, der ehemals noch zur erotischen Ästhetik in den Salons gehörte. Im Erproben erotisch-ästhetischer Schönheit kann gleichsam in zeitlichen Testverfahren erst in Erfahrung gebracht werden, wie etwa die reine Ästhetik der Schönheit (wie das wechselnde Schönheitsideal in den Moden der Medien) täuschen kann, um die passionierte, genuin durch mentale Übereinstimmung der Subjekte im praktischen Leben erreichte dauerhafte Liebe der Familie als neue Ästhetik der Existenz für die gesamte Öffentlichkeit hochschätzen zu können. Der rigide Katholizismus des Papstes verbiete leider das Prüfen im vorehelichen Sex ebenso wie den Sex nach einer Scheidung, die beide zur Entthronung eines Ritus der allgemeinen Schönheit beigetragen habe, an deren Sichtbarkeit die je individuell subjektive Übereinstimmung in der Ehe tritt.³ Aber die Pusteln (*véroles*) der Syphilis einer schönen *maitresse* seien eine »réalité charmante«,⁴ welche die Wahrscheinlichkeit der passionierten Liebe dann endgültig vernichte, so jedenfalls Stendhal kurze Zeit vor der Entwicklung der Degeneration, weil er dann den männlich normalisierten Besuch im Bordell noch nicht so recht in seine Theorie einzuordnen weiß. Die medizinische Degeneration ist indes die Antwort der Synchronisierung von individuellem Sex mit der allgemeinen Fertilitätskontrolle, die sich damit nicht mehr in der Beobachtung ausschließen. Zwar wird die offene Sexualität nicht als Grund von Ästhetik der

3 Ebd., S. 92f. Kapitel XXI.

4 Ebd., S. 83. Kapitel XVII.

Existenz ausgeschlossen, aber ganz offensichtlich wird das Begehren nach Übereinstimmung in einer Haltung zweier Existenzen zur höheren ästhetischen Erfahrung gezählt, die den Sex in Dienst für dauerhafte Bindung in der Öffentlichkeit nimmt. Die Ästhetik der Schönheit wird eigentlich nicht abgeschafft, sondern der Feier der Ähnlichkeit in Lebensformen untergeordnet. Wenn überhaupt, dann ist hier und nicht in der Antike von einer neuen Hermeneutik der Existenz zu sprechen.

Die Verhinderung der unreinen Krankheiten durch sexuelle Übertragung einerseits und andererseits die Favourisierung sexueller Übertragung zur Ermöglichung von elitären inneren Dispositionen in einer zu bewahrenden und erweiternden öffentlichen Reinheit der Rasse werden in den gegenüber Stendhal etwas später einsetzenden Hygienediskursen der Degeneration synchronisiert, so dass die intime Liebe die ehemalige Ästhetik der Schönheit durch eine Ästhetik der gemeinsamen Lebensformen entthront. In der auf ihn folgenden Theorie der Degeneration ist jeder mehr oder weniger degeneriert, also unrein. Es geht um die Frage des individuellen Grades, die daher nach der medizinisch messbaren Reinheit der Rassen und innerhalb dieser fragen lässt, bzw. per Humanwissenschaft den *sense for one man's place* das Individuum in einer Rasse zu bestimmen hat. Auch hier kommt also die individualisierende Macht des Sexes keineswegs nur von unten noch nur von oben.

Der Konsens im Dissens des Allianz- mit dem Sexualitätsdispositiv hat also seinen Vorgänger nicht in statistischen Fertilitätskontrollen eines anonymen Sexes der Population des 18. Jahrhunderts, weil diese keine praxeologische Technik der Synchronisierung von Individuum und Struktur, sondern nur den Ausschluss des Individuellen in Geburts- oder Sterberaten kennen. Im aristokratischen Salon Frankreichs war es dagegen sowohl der verheirateten aristokratischen Frau wie dem Mann individuell möglich, in der Zeit wechselnde sexuelle Partner ohne Nachkommen zu haben, sofern die Ehe freilich die damit kontrollierte Erhaltung des männlich aristokratischen Namens sicherte, die aber daher auch nichts mit dem Entzücken der gemeinsamen Intimität in der Erfahrung der Sexualität zu tun haben sollte. Madeleine de Lafayette erhielt noch Vorwürfe ihrer aristokratischen Geschlechtsgenossinnen, weil sie ihren ehelichen Mann liebte. Die Religion des unehelichen Sexes sollte als Ersatzreligion gegen die Einbindung der Aristokratie in Konfessionskriege fungieren und sah daher bürgerliche Treue in der Ehe ebenso wenig gern, wie aber die unfruchtbare Homosexualität daher in der Aristokratie zumindest geduldet wurde, solange die Nachkommenschaft des Hauses gesichert war, was Rousseau zur Kritik an der Verweiblichung des Mannes durch den Salon kritisierte.

Der im Salon sich zeigende Dissens der beiden Adelsformen des Schwertes und der Verwaltung findet in der durch männliche Ehe legitimierten freien Sexualität eine Praxis zur Führung ihres Streits, d. i. zu einem Konsens in ihrem Dissens, der damit viel eher als ein ästhetisches Dispositiv darstellt als irgendeine geheime Beichtpraxis eines Engländer. Die kinderlose Homosexualität wird daher im bürgerlichen Recht mit der nun aufkommenden Lockerung von der ehelich durch Scheidung erneuerbaren Sexualität repressiv ausgeschlossen. Insofern hat Butler in ihrer Kritik allerdings nur teilweise recht, weil sie die Entstehung des Sexualitätsdispositivs des heteronomen Sexes als Doppelung von Repression und Ermöglichung sieht, aber dieses dann genuin im 19. Jahrhundert sich verallgemeinernde patriarchalisch dominierte Sexualitätsdispositiv als das Lacansche Gesetz für alle Geschichten enthistorisiert. »[...] das Gesetz, das die sexuelle

Vereinigung verbietet, ist genau dasselbe, das zugleich zu ihr einlädt, so daß sich die repressive Funktion des juridischen Inzesttabus nicht mehr von seiner produktiven Funktion trennen läßt.«⁵ Sie bestätigt damit, dass der Foucault von 1984 in seiner Wende zur Antike die im ersten Band seiner Geschichte der Sexualität eindeutig formulierte Kritik an Lacan wieder zurückgenommen hat. »Wenn wir Foucaults Kritik auf das Inzesttabu ausdehnen,« so Butler, »scheinen sich Möglichkeiten zu eröffnen, dieses Tabu und das ursprüngliche Begehren nach der Mutter/dem Vater geschichtlich zu begreifen, die der formelhaften Universalität Lacans widersteht.«⁶ Sie durchbricht aber damit keinesfalls die Formelhaftigkeit Lacans, sondern bestätigt sie als das ein allen Gesellschaften vorausliegende formale Gesetz, was Foucault 1976 im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* unmissverständlich als Verkennen von Macht kritisierte, aber dennoch dann verfehlte.

5 Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M. 1991, S. 119f.

6 Judith Butler, ebd., S. 119.

II. Representation Revisited: Der Wille zur Reinheit

Man suchte nach Vorbildern in Zeit und Raum, in Indien und in den Cevennen, in der Exotik und im Landleben. Man suchte nach Reinheit.

Annie Ernaux, Die Jahre

Spieglein, Spieglein an der Wand. Die zu kurze Geschichte der Subjektdoublette

Diego Velazquez: Las Meninas. Ölgemälde 1656, Museo del Prado



Public domain, https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f8/Las_Meninas_%281656%29%2C_by_Velazquez.jpg, jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten, 12.05.04.

Rabinow und Dreyfus halten in ihrem Standardbuch zu Foucault fest, dass sich die Theorie des Repräsentationszeitalter in *Ordnung der Dinge* auf die Interpretation von Die-

go Velasquez' *Las Meninas* zur folgenden Pointe hin zusammenfassen lässt: Das Subjekt kann im Zeitalter der Repräsentation sich nicht als Repräsentierender zeigen, was vielmehr erst mit Kants transzendentaler Wende zu Beginn des 19. Jahrhunderts als neue Episteme der Humanwissenschaften möglich werde.¹ Der Künstler werde nämlich im Bild *Las Meninas* aus dem 17. Jahrhundert immer nur sichtbar, wenn er im Malen und damit im Repräsentieren auf der Leinwand absetzt, um einen Blick auf die zu repräsentierenden Akteure zu werfen, während er beim repräsentierenden Malen hinter der Staffelei verschwindet und unsichtbar wird.

Das Bild von Velasquez soll ein Ausdruck für die Theorie der Repräsentation abgeben, nach der im 17. Jahrhundert der Mensch noch nicht in der Lage war, sich selbst als Bedeutung schaffendes Wesen aller Repräsentationen repräsentieren zu können. Mit anderen Worten: In dieser Zeit kann der Mensch sich als bedeutungsschaffendes Subjekt selbst nicht repräsentieren, was erst mit Kants Begründung der Humanwissenschaften einsetze. Kant wird dann zum Erfinder der Doublette in den Humanwissenschaften. Es ist genau umgekehrt: Bei Kant kann sich die reine Vernunft des inneren Selbstbewusstseins nicht mehr repräsentieren, so dass Aufklärung sich zunehmend von der noch unreinen Doublette zwischen Vernunft und Leib des Menschen permanent durch Aufklärung mit einem reinen Geschmacksurteil zu reinigen hat, so dass diese Reinigung noch im Himmel fortgesetzt werden muss, um ein reiner Engel sein zu dürfen. Konzentriert man sich nur auf die Geschichte der Philosophie, dann erscheint Kant die Repräsentation der Subjektivität erfunden zu haben. Sieht man sie im Zusammenhang mit anderen Feldern, dann versucht Kant vielmehr gegenüber einer früheren Zweiweltenlehre, die Differenz ihrer Pole durch die Behauptung einer gänzlich unsichtbaren, weil unrepräsentierbaren Moral so zu vergrößern, dass die Legitimation unrepräsentierbarer Vernunft der menschlichen Existenz durch die höchste Reinheit der philosophischen Repräsentation monopolisiert werden kann. Moral ist dann »nur« eine Technik der ästhetischen Reinigung, die später Nietzsche gegen Moral und der späte Foucault gegen Nietzsche mit Nietzsche wendet. Foucault macht Nietzsche zum Joker der Reinheit, wobei man Foucault zugutehalten muss, dass er im Sinne Benjamins den konservativen Existenzialismus von Heidegger, der dies schon an Nietzsche kritisierte, gegen den Strich des Konservatismus zu bürsten versucht hat.

Wenn Narrative aber erfunden werden, mit dem ein Bild des vorfotografischen Zeitalters wie ein ablaufender Film erklärt wird, ohne die entsprechende Kenntnis einer Kunstgeschichte als hermeneutisches Vorurteil zu berücksichtigen, sollte Skepsis angebracht sein, dass hier möglicherweise eine ungeprüfte Projektion aus der Jetztzeit eines Filmzeitalters auf freilich hohem Niveau vorliegt. Dies verführt aufgrund des Niveaus nicht weniger zur narzisstischen Enthistorisierung im Sinne eines Verstoßes gegen die doppelte Hermeneutik, in der die Vernetzung des Beobachters in seinem Feld der Philosophie die Geschichte der Vernetzung aller anderen Felder erklären soll. Insbesondere Erwin Panofskys Analyse zur Idea-Tradition wurde von Foucault schlicht übergangen. Inzwischen hat der Kunsthistoriker Hermann U. Asemissen freilich erst nach Foucaults *Ordnung der Dinge* herausgearbeitet, dass das Bild eine seitenverkehrte

1 Hubert L. Dreyfus u. Paul Rabinow, Michel Foucault. *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Weinheim ²1994, S. 46.

Darstellung des Raumes ist,² mit anderen Worten: Alle schauen in einen Spiegel, vor dem sie sich repräsentieren und durch den sie repräsentiert werden, also auch der Künstler, wie er mittels eines Spiegels malt. In jedem Fall erscheint damit die Annahme zweifelhaft, dass der Maler sich nicht als Bedeutung schaffender Akteur zu repräsentieren weiß. Die Staffelei, die nur von der Rückwand zu sehen ist, lässt eher verstehen, dass der Künstler die unsichtbare mentale Idee in seinem Kopf als sichtbares Bild, d.i. als repräsentierbares Ideal in seiner Malerei dennoch zum Ausdruck seiner seherischen Schöpfung zu bringen in der Lage ist, mit der er ebenso seinen praktischen *sense for one man's place* am Hof zu repräsentieren weiß. Eben dieser Ansatz, den Künstler als sozial vorbildlicher Dolmetscher der unsichtbaren Idee in einem bildlich sichtbaren Ideal der Kunst zu fassen, ist laut Panofsky eine allgemeine Denkweise der Kunstproduktion im 17. Jahrhundert geworden.³ Wenn uns also diese unsichtbare Konzeptidee eben im bildlichen Ideal des Künstlers repräsentiert wird, der nur seine Staffelei von hinten zeigt, so dass die unsichtbare Idee als Ideal im Bild des Künstlers sichtbar wird, dann wird hier nicht nur der Bedeutung schaffende Künstler repräsentiert, sondern diese synchronisierende Tätigkeit von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit wird durch den unfehlbaren Zeugen des Spiegels bestätigt: Wir sehen den Maler beim Malen einer undarstellbaren zeitlosen Idee, die wir hingegen durch das authentische Zeugnis eines Spiegelbildes des gesamten Raumes sehen, das vor uns als vom Künstler erfundenes zeitloses Ideal in der Zeit repräsentiert wird. Der Maler ist der Vermittler zwischen zeitloser, nicht durch den Spiegel zu repräsentierender Idee mit der empirischen Welt der zeitlichen Vergänglichkeit in Form eines bildlich durch den Künstler repräsentierbaren Ideals. Der Künstler ist zwar der Meister in der Produktion von zwei Welten durch sein Werk, aber sein Vorbild wird nur durch das Königspaar mit der Zeugung der damit reinen Infantin noch übertroffen. Denn wir sehen, wie der Maler dabei ist, seine mental gesehene zeitlose Konzeptidee nicht nur genau wie ein Spiegelbild in der Zeit auszuführen, sondern dass er sie real und fertig in einem von ihm konzipierten bildlichen Ideal als ideale Repräsentation ausgeführt hat. Das Bild ist also nicht nur eine Synchronie von Repräsentation und Unsichtbarkeit im Ideal, sondern die Synchronie zweier Synchronien, bzw. zweier Ideale: Dauer eines das produzierende Individuum überdauernden Werks einerseits und andererseits der die individuelle Existenz des Königtums überdauernden Vererbung als jeweils der unendlichen Idee nahestehende Nachahmung der Dauer in der vergänglichen Welt.

Die höchste visuell sichtbare Repräsentation der Würde kommt nämlich dem Herrscherpaar zu, weil es nicht etwa nur im Spiegel, sondern im Spiegel eines Spiegels auf der Rückwand des Raums erscheint. Denn durch diese Anordnung sind sie nicht wie der Maler, Zwerge und die Infantin im Beobachterraum taktil vom Künstler angeordnet, sondern als reines Bild im Bildraum anwesend, das aber anders als die Bilder an der

2 Herman U. Asemissen, *Las Meninas von Diego Velasquez*, Kassel 1981, S. 34ff.

3 Zu dieser Auffassung der Idee als innerem *disegno* des Künstlers in der Entwicklung nach der Renaissance: Erwin Panofsky, *IDEA. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, Berlin 1993, S. 35ff. Im 17. Jahrhundert komme es zur klaren Unterscheidung zweier Ideabegriffe in Form der mentalen Idee im Kopf des Künstlers und der Idea als Ideal, das vom Künstler geschaffen werde.

Wand aufgrund des Spiegels als real lebende Repräsentation des unantastbaren Intelligiblen für jeden Beobachter und damit höchstes ideales Bild der ebenso unberührbaren wie unvergänglichen Idee in der Zeit sichtbar ist. Es ist ein Privileg des Herrscherpaares, nicht wie die anderen Personen im Raum verortbar zu sein, sie sind ortlos und damit unantastbar und zugleich doch allgemein als Ausdruck eines jeden Beobachters im Spiegelbild sichtbar und damit in der Zeit als Bild präsent.

Einerseits geht es also um das Bedeutung schaffende Subjekt in Form des Künstlers, der mit seinem Werk ein Garant für die Umsetzbarkeit der intelligiblen und zeitlosen Unsichtbarkeit der Idee in einem bildlich repräsentierbaren Ideal ist, andererseits wird daher die repräsentative Verwirklichung der Idee des Königtums als vereinigt Ideal von Gesetz und Sinnlichkeit in der sinnlichen Welt durch das Bild des Hofmalers als oberstes, ebenso wahrnehmbares Ideal repräsentiert. Beide Male fällt bedeutende Idee und bedeutendes Zeichen in einem die Idee repräsentierenden sichtbaren Bildideal als unanzweifelbares Vorbild aller zeitlichen Repräsentationen zusammen, wobei dem Königspaar der Vorrang gilt. Das Bild zeigt also deutlich, was Kantorowicz übereinstimmend mit Panofsky als Zweikörperlehre behauptet hat, aber wie Panofsky und Kantorowicz in einem Bild und keinem Diskurs zusammengehen: Der christologische Hintergrund als Einheit der zwei Naturen Christi im Ideal des Königs und in einer für alle geltenden Königsdarstellung im Ideal des Bildes durch den Künstler.⁴ Es war Panofsky, der auf dieses Problem des Idea-Begriffs als repräsentierendes Ideal der abstrakten Idee im Bild hingewiesen hat, die im 17. Jahrhundert ihre Formulierung eines durch die subjektive Sehergabe des Künstlers im alle sichtbaren Ideal des Bildes als Repräsentation von einer Idee gefunden hat.⁵ Panofsky hält ebenso fest, dass mit dieser im 17. Jahrhundert auftauchenden diskursiv gesicherten Dolmetscherfunktion des Künstlers zwischen Idee und Welt, die Theorie des Genies vorweggenommen wird, was erstrecht darauf verweist, dass der Künstler sich als herausgehobenes Subjekt des Bedeutungsschaffens versteht und sich in einem *sense for one man's place* als privilegierter, aber sehr wohl untertäniger und zugleich privilegierter Hofkünstler gegenüber dem Ideal des Königs im Ideal des Bildes zu repräsentieren wusste. Allerdings hat die Trennung der Disziplinen mit einerseits Kantorowicz und andererseits Panofsky nie dazu geführt hier nicht nur das Ideal des Zweiweltentheorie zu sehen, sondern die Doppelung der zwei Ideale zwischen Königtum und repräsentierendem Stellvertreter. Aber der frühe Foucault ignoriert nicht nur den Stand der Kunstgeschichte in typischer Arroganz des hermeneutischen Narzissmus eines Feldes der Philosophie gegenüber anderen Disziplinen, sondern glaubt auch daher auch Kantorowicz am Ende seiner Einleitung von *Überwachen und Strafen* im Sinne Nietzsches auf den Kopf stellen zu müssen. Die Doublette des Subjekts ist keine Erfindung

4 Ernst Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München 1990. S. 31ff. (Kapitel I).

5 Panofsky selbst gibt zu, dass zwar die Klärung der beiden Ideabegriffe (Idee und Ideal) im Kunstdiskurs des 17. Jahrhunderts erst stattfindet, während die beiden Ideabegriff vorher in der Renaissance stets durcheinander gehen. Ebd., S. 37. Mit anderen Worten, die Praxis der Zusammenarbeit von Naturnachahmung und nicht der in der Natur erscheinenden Idee ist schon vorher von dieser Doublette zwischen Idee und Ideal praxeologisch im Handeln der Künstler geprägt. Dazu in meiner Ausführung zum *quattrocento* später noch genauer.

der Philosophie Kants, sondern einer allgemeinen zunächst theologischen Tradition europäisch christlicher Kultur, in der Kant seine Rolle spielt: Kant hat ihre Doppelung im Streit der Fakultäten nicht vom Königtum, sondern vielmehr von der Kunstproduktion zu reinigen versucht, damit die Reinheit der Vernunft allein mit moralischer Philosophie von einer zentralen Macht der Legitimation repräsentiert werden kann. An diesem Punkt entsteht mit seiner dritten Kritik die abstrakte Ästhetik als Grundlage jeder Kunst, von der die Philosophie bis heute noch träumt, wenn sie werklose Ästhetik und Kunsterfahrung glaubt identisch in der Moderne sehen zu müssen.

Das Porträt galt im 17. Jahrhundert als höchste Bildgattung in der zeitgenössischen Aristokratie, das über jedem Genrebild erhaben war und mit dem Spiegelbild des Herrscherpaars bei Velasquez bestätigt wird: Daraus ergibt sich eine Ambivalenz, welche Kant später durch das Vorbild rein rezeptiver Ästhetik zu verdrängen versucht: Indem die Kunst sich dem Königspaar als Repräsentation der Gottesvertretung unterwirft, ist sie doch zugleich das Vorbild für dessen Repräsentation durch Idealität. Die Darstellung der Orte im bildlichen Raum bestätigt zugleich eine idealisierende Bedeutungsperspektive innerhalb der Zentralperspektive: je wichtiger, desto tiefer im Raum verortbar. An vorderster Front des Betrachtterraums und an unterster Stelle der empirischen Repräsentation eines Spiegelbildes kommen zunächst die höfischen Gespielen und Zwerge, dann die Infantin, dann der Maler und dann das Herrscherpaar als Spiegel des Spiegels, der damit das orientierende inhaltliche Zentrum des Bildraumes wird. Der Maler ist zwar als vermittelnder Dolmetscher in der Mitte angeordnet und kann nicht selbst wie das Herrscherpaar als lebendige Person eine zeitlose Idee durch biologische Vererbung verkörpern, sondern nur durch Fortsetzung seiner Werke, die dem Königspaar aufgrund der Stellung im bildlichen Raum dem Künstler vorgeordnet zwar wird, dessen reine von ihm allein gesehenen Idee aber auch das Königspaar untergeordnet ist. Der Künstler drückt im Werk die ehrerbietende Verneigung des Hofmalers als Maler des Stellvertreters der Stellvertreter Gottes auf Erden aus und dennoch ist er ebenso ein Stellvertreter des ewigen Gesetzes durch sein Werk, so dass die Selbstrepräsentation des Künstlers als Darsteller der Idea konstitutiv für das Bild ist.

Die spiegelbildlich verkehrte Repräsentation des Raumes durch Velasquez ist konstitutiv für die gesamte neoplatonische Botschaft des Bildes: Exakte Nachbildung der wahrnehmbaren Wirklichkeit aller Personen wie sie nur einem Spiegel zukommen kann, die aber durch die künstlerische Wahl des Standpunktes im Bildraum zur Anordnung eines Ideals wird, um die reine Nachahmung einer sinnlichen Repräsentation im Spiegel ebenso zu bedienen wie sie durch die ideale Anordnung des Künstlers in der Malerei überwunden wird. Er verbindet damit das seit der Renaissance angebliche Paradox von der idealisierten Darstellung, die zugleich exakte Nachahmung zu sein hat. Was von dem Neukantianer Panofsky als logisches Paradox gesehen wird, dass Kant gelöst habe, muss vielmehr als eine Formationsregel bzw. Praxeologie gelten, die Kant von ihrer Praxis des Künstlers zur Rechtfertigung der Philosophie durch abstrakte Ästhetik der Philosophie ohne jedes Werk löst.

Vom Sinn der Zahlen

Noch heute sind die Folianten in der *Royal Academy* zu sehen,¹ die von einer gescheiterten Reform am Ende des 17. Jahrhunderts künden, mit deren Hybris Jorge Luis Borges sich in seinem literarischen Surrealismus auseinandersetzte. Foucault zitiert zustimmend Borges' ironische Spitze in *Ordnung der Dinge* als Beginn seiner Analyse der Repräsentationszeitalters, das mit dem Ende des 17. Jahrhunderts beginnen soll. Es war der Glaube an eine mit Zeichen abschließend und vollkommen in einem Tableau der Begriffe repräsentierbare Welt, indem man von allgemeinsten und abstrakten Begriffen der Metaphysik zu ›Gott‹ und ›Mensch‹ herunter bis zu den kleinsten und geringsten Dingen die Welt in ein Art-Gattungs-Diagramm zur bringen dachte. Der Mensch kommt laut Foucault darin vor, aber nur als ein Gegenstand unter vielen und nicht als der, welcher die Dinge selbst in dem Diagramm repräsentiert. Das soll angeblich erst mit Kant und dem wissenschaftlichen Neukantianismus geschehen sein.

Umberto Eco hat in seinem Buch über die *Suche nach der vollkommenen Sprache* darauf verwiesen, dass die Legende vom Turmbau zu Babel zur entscheidenden Mythenerrählung des Christentums wurde, als im elften Jahrhundert eine massive Karriere des Turmbaus zu Babel in der Bildlichkeit stattfand. Damit wurde eine dazu alternative positive Darstellung von Sprachdifferenzen in der Bibel mit der kollektiven Erinnerung durch die Verwirrung durch Sprachdifferenzen vom Turmbau zu Babel in Europa zunehmend verdrängt.² Auch wenn dafür die Erklärung Ecos einer beliebten Ideologiekritik des Ökonomismus entspricht, macht er damit gegen sein eigenes semiotisches Vorurteil von der Sprache als Vorbild aller Zeichen darauf aufmerksam, dass der babylonische Zerfall eben nicht in der verwirrenden Sprache, sondern nur im von allen verständlichen Bild erzählt werden konnte, um damit die Karriere von der babylonischen Sprachverwirrung im christlichen Denken repräsentieren zu können. Die Angst vor Babel hat daher nichts

1 Vgl. dazu: Mary M. Slaughter, *Universal Languages and Scientific Taxonomy in the Seventeenth Century*, Cambridge University Press 1982.

2 Umberto Eco, *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, München³ 2002 (DTV), S. 30f. Daher müsste das Buch auch nicht als Suche nach einer vollkommenen Sprache heißen, sondern Suche nach der vollkommenen Schrift, weil es darum geht, die Formationsregeln der damaligen Zeit herauszuarbeiten und nicht das durch Phonozentrismus geprägte linguistische Vorurteil Ecos der heutigen Zeit zu bedienen, was besonders in seiner Passage zur Interpretation Dantes sichtbar wird.

mit einer platonischen Angst vor dem Bild zu tun, sondern im Gegenteil mit dem Begehren nach einer für alle lesbaren Wahrheit im Bild als die eigentliche Schrift gegen die unterschiedlichen phonetischen Sprachen, weil das repräsentierende Bild für alle unterschiedlichen Sprecher der Sprachen dem gleichen kann, was es repräsentiert.

Wesentlich deutlicher bringt Wilkins später diese keineswegs auf das europäische Mittelalter beschränkte Vorbildlichkeit der genuin ikonischen Repräsentation für Sprache in seiner Reform der Repräsentation im 17. Jahrhundert zum Ausdruck:

»That *conceit* which men have in their minds concerning a Horse or Tree, is the Notion or *mental image* of that Beast or natural thing, of such a nature, shape and use. The *Names* given to these in several Languages are such arbitrary *sounds* or *words*, as Nations of men have agreed upon, either casully and designedly, to express their Mental notions of them.«³

Dieser Logozentrismus hat also gar nichts mit einem Phonozentrismus und der Präsenz des erfüllten Wortes zu tun, wie es Derrida für die Tradition darstellt, sondern mit der bildlich aphonon Wahrnehmung des rezeptiven Lesens,⁴ in dem Zeichen und Bedeutungen aufgrund des mentalen Bildes mit dem Bild der Wahrnehmung gleich sind, was für phonetische Sprachen in der nur allerdings wenig und selten beachteten klanglichen Onomatopoesie mit dem in der Zeit verfliegenden Wort keine Dauer kennt. Auch wenn Wilkins eine Grammatik der Verben entwirft, ist das Paradigma des Verstehens nie eine phonetische Sprache, weil Zeit vor der Unendlichkeit einer Idee oder göttlichen Welt für menschliche Unvollkommenheit gilt. Eine der Zeit entthobene Repräsentation ist lediglich das an die Idee von eindeutiger Repräsentation angelehnte visuelle Ideal einer Einheit von repräsentierender Schrift für eine zu erfindende Eindeutigkeit für das noch phonetisch nachrangige Ideal der an Zeit gebundenen Wissenschaftssprache. Wie bei Velasquez geht es um zwei Ideale, in der nun aber der König durch die Logik der Mathematik ersetzt wird. Das ist kein phonetischer, sondern ein bildlicher Logozentrismus der menschlichen Bedeutungskonstitution, die vom visuellen Bild, oder um es mit Charles Sander Peirce zu sagen, von der ikonischen Ähnlichkeit in der Repräsentation und damit nicht von der phonetischen Schrift ausgeht, welche diese Art der eindeutigen Referenz nicht kennt und daher des zeitlichen Klangs wegen nur als nachhaltig gegenüber einer sichtbaren ikonischen Repräsentation wahrgenommen wurde. Die Repräsentation der phonetischen Sprache wird hier von der Repräsentation des Bildes getrennt, weil die Herstellung einer idealen Sprache sich allein an einer bildlichen Idealität der Repräsentation orientieren kann.

Es geht zwar in der Reform des 17. Jahrhunderts um die Begründung einer apriorischen Sprache des wissenschaftlichen Sprechens, aber sie liegt einer apriorischen aphonon Wahrnehmung des bildlichen Bewusstseins als Schrift zugrunde, von der aus eine ideale, der Wahrnehmung entsprechende Wissenschaftssprache konstruiert werden soll, um den Bau von Babel endgültig zu erledigen. »Real universal Character [...] should not signifie words but *things* and *notions*, and consequently might be legible by any Nation

3 John Wilkins, *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*, London 1668, S. 20.

4 Wilkins, *An Essay towards a Real Character*, ebd. S. 12.

in their own Tongue.«⁵ Vor allem Unterschied der Nationalsprachen soll es also eine innere unhistorische Ordnung der intelligiblen Begriffe (*notions*) geben, die direkt ohne Umweg der Nationalsprachen (*words* bzw. *tongue*) und damit im Bewusstsein aller fremden Nationalsprachen die Dinge wie ihre visuellen stummen Bilder für alle universal lesbar sind – legible by any Nation – analog und ähnlich zu Hieroglyphen, die als Bilder angeblich Dinge durch Ähnlichkeit der Repräsentation jenseits der Sprache eindeutig für alle jenseits der unterschiedlichen Aussprache als Bild repräsentieren konnten. Daher wurden erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts Hieroglyphen nach dem Auffinden des Steins von Rosette als Ausdruck einer phonetischen Sprache gesehen.

Und auch hier ist es Kantorowicz, der gezeigt hat, warum es Francis Bacon war, der diese Frage durch des Idealverständnis für eine politische Zweiweltentheorie einbrachte, auf die sich später dann Wilkins Reform der *Royal Academy* berief:

»Ins Publikum drangen verwandte Begriffe [einer einheitlichen Doublette der Zweikörperlehre, Erg. Th. Becker] mit Francis Bacon, der im Jahre 1603 für die in Jakob I. vereinten Kronen Englands und Schottlands den Namen »Großbritannien« [Great Britain, Th.B.] als Ausdruck der »perfekten Union von Körpern, politischen wie natürlichen« vorschlug.«⁶

Im 17. Jahrhundert nennen denn auch die englischen Juristen die Krone eine Hieroglyphe des unsterblichen Gesetzes, also ein absolut untrügliches universales Bild, das nicht von der trügerischen phonetischen Schrift bestimmt ist,⁷ da Hieroglyphen noch nicht als Ausdruck einer gesprochenen Sprache galten, die folglich nicht durch die zeitlich bedingten Unterschiede phonetischer Sprachen verwirrt sein konnten. Noch heute ist England ein demokratischer Rechtsstaat ohne durch phonetische Schrift kodifizierte Verfassung. Der Hinweis, dass demokratische Gesellschaften wie England auch ohne Verfassung funktionieren, ist eine Geschichtsblindheit so mancher Politologen und Rechtstheoretiker, welche die historische Tradition als Grund übersehen, indem sie daraus eine unhistorische Logik machen.

Wenn alle laut des Mythos in der christlichen Bibel vom Turmbau zu Babel die unterschiedlichen Sprachen an dem Versagen des Projekts schuld waren, dann kann nur die sehende aphone Wahrnehmung die Gemeinsamkeit einer idealen Sprache bilden, die Gott vor diesem Turmbau dem Menschen in die Seele gelegt hat, als sie noch im Paradies waren. Die Differenzen der phonetischen Sprachen wie in dem an die christliche Bibel angelegten Mythos der Verwirrung vom Turmbau zu Babel müssen also in jedem Fall dann ein Beweis für sprachliche Verwirrung der überall gleichen Wahrnehmung sein, die es mit der Aufklärung als Eschatologie der reinigenden Befreiung und Erweiterung der Öffentlichkeit von phonetischen Differenzen durch Wissenschaft aufrechtzuerhalten gilt. Aber so eindeutig die bildliche Repräsentation eines Gegenstandes diesen wiedergibt, hat die Repräsentation auch die Welt im Ganzen eindeutig zu repräsentieren,

5 Wilkins, *An Essay towards a Real Character*, ebd., Kap. III, S. 13.

6 Ernst Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München 1990, S. 47.

7 Ebd., S. 40.

um als Ausgangspunkt für einheitliche Wissenschaft im 17. Jahrhundert zu gelten, welche die *Royal Academy* vertritt. Es geht also nicht nur um Repräsentationen der Dinge, sondern um die Kartographierung der gesamten Welt, deren Grammatik möglichst der visuell stummen Repräsentation folgen soll, um den Turmbau zu Babel als rein phonetisches Scheitern endgültig in und mittels durch Bildlichkeit gereinigtes Ideal einer Wissenschaftssprache hinter sich zu lassen. Die ersten Aufklärer des 17. Jahrhunderts haben in der Tat zwar keine Ursprache mehr allein in einer Vergangenheit gesucht, wie Eco festhält, wohl aber im Anspruch einer noch zu konstruierenden zukünftigen Logik bzw. Grammatik von ihrem Standpunkt der Repräsentation, welche von den Hieroglyphen aus- und über sie hinausgeht, was Eco mit seiner an phonetischer Linguistik orientierten Narzissmus der phonetischen Sprachwissenschaft letztlich wieder ebenso übersieht wie Foucaults hermeneutischer Narzissmus des philosophischen Feldes.

Zwar geht es um ein perfektes Verstehen der Welt durch eine *langue philosophique*, die Babel hinter sich zu lassen hat, wie es auch bei Descartes schon im 17. Jahrhundert (und mit heutiger Ausnahme aus anderen Gründen nur noch von Noam Chomsky) gefordert wird.⁸ Aber wenn bildliche Repräsentationen für jede durch unterschiedliche Sprachen gekennzeichneten Völker gleich verständlich sind, so muss eine Grammatik der Natur ebenso stumm und zugleich für alle verbindlich sein, was bei der philosophischen Aufklärung dazu führte, die Schrift der Mathematik als Vorbild für alle Grammatiken anzunehmen, was noch bei einem Gottlob Frege im 20. Jahrhundert versucht wurde. Die Schriftform von Zahlen ist jenseits ihrer unterschiedlichen Aussprache in verschiedenen Nationalsprachen allgemein verständlich, so wie 2 für two, deux oder zwei. Es ist schon daher nicht nur eine ebenso stumme Schrift wie die der Hieroglyphen, sondern auch eine überall gleich geltende Grammatik bzw. Logik der Schrift. Schon vor Bischof Wilkins Traktat schlug Thomas Prat der *Royal Society* 1667 die Reinigung aller Sprachen mittels Mathematik vor: »bringing all things as near the Mathematical plainness as they can.«⁹ Wie schon Francis Bacon früher behauptete, soll so nah wie möglich heißen: in Umsetzung des mathematischen Ideals einer aphonen Schrift als Vorbild für das phonetisch umzusetzende Ideal einer Wissenschaftssprache, die zwar als ein phonetisches Sprachsystem niemals ganz, aber zum orientierenden Ideal einer Wissenschaftssprache vom noch höheren Ideal einer stummen mathematischen Schrift ausgehen soll. Stumm hat die Grammatik der Repräsentationen daher wie die Repräsentation selbst zu sein, was dann später Leibniz in der Suche nach der stummen Universalschrift als Grundlage einer enzyklopädischen Sprache zu fassen versucht. Davon kündigt Leibniz schon sehr früh, wenn er im Deutschen dann seine Suche nach Sachzeichen in einem Brief vom April 1679 an den Herzog Johann Friedrich als »une cabbale non-chimerique«¹⁰ gegen den Verdacht

8 Brief an P. Mersenne vom 20. November 1629: René Descartes, *Correspondance*, in: *Œuvres de Descartes*, hg. v. Charles Adam u. Paul Tannery, Bd. I, Paris 1898, S. 76. Siehe dazu auch: L. Couturat u. L. Leau, *Histoire de la langue universelle*, Paris 1907, S. 11f.

9 Zitiert nach: Paul Cornelius, *Languages in Seventeenth and early Eighteenth Century Imaginary Voyages*, Genf 1965, S. 23.

10 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hg.v. der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Darmstadt 1923, bzw. Leipzig 1938, bzw. Berlin 1950, Bd. I,2, S. 168.

einer häretischen Geheimwissenschaft etwa aus der Herkunft unchristlicher Schriftreligion als Aufklärung verteidigt.

Die Dominanz einer eindeutigen Schrift der Renaissance mittels der Hieroglyphen wird also nicht etwa im Zeitalter der Enzyklopädie aufgegeben, wie Foucault behauptet, sondern lediglich neu und logischer als die Suche nach einer vollkommen von Gott gegebenen Sprache schon in der vorchristlichen Vergangenheit als eine Art Naturreligion verstanden, um dann die europäische Aufklärung als eschatologische universale Spitze in der Welt zu vervollkommen. »Vom siebzehnten Jahrhundert an«, so jedenfalls Foucault in *Ordnung der Dinge*,

»wird man sich fragen, wie ein Zeichen mit dem verbunden sein kann, was es bedeutet. [...] Aber genau dadurch wird die Sprache nichts anderes mehr sein als ein besonderer Fall der Repräsentation [...]. Der Primat der Schrift wird aufgehoben und damit verschwindet jene uniforme Schicht, in der sich unendlich das *Geschriebene* und das *Gelesene*, das Sichtbare und das Aussagbare kreuzen. Die Sachen und die Wörter werden sich trennen.«¹¹

Zwar trennt sich in der Tat das Sagbare vom Sichtbaren bei Bacon, wie Foucault wieder die Empirie zunächst richtig erfasst, aber mit einem hermeneutischen Narzissmus missversteht, weil vielmehr das Ideal einer aphonischen Schrift als Vorbild für Sprechen gefordert wird und weil diese visuelle Schrift ihre Bedeutung nicht von der Differenz im Sagbaren hat. Weder ist also von einer Kontinuität des Phonozentrismus seit der Antike zu reden wie nach Derrida, noch ist das von Foucault sogenannte Repräsentationszeitalter von jedem Hieroglyphendiskurs der Renaissance vollkommen abgetrennt ein absolut neues Zeitalter für das Verstehen von Bedeutung.

So kam etwa Carl von Linné anfangs des 18. Jahrhunderts zum größtmöglichen System an Benennungen von Pflanzen, weil er sie nach dem Verhältnis von zwei abzählbaren Elementen rein rechnerisch anordnete: der Zuordnung von weiblichen zu männlichen Geschlechtsorganen in einer reinen, für alle Sprachen nachvollziehbaren Berechnung nach Zahlen. Diese Ordnung bestach nicht nur durch den bisher größtmöglichen Umfang zur Klassifikation von Blumen. Sie war wie von den philosophischen Schriftreformen von Bacon bis Leibniz gefordert, durch ein rechnerisches Klassifikationssystem zu erreichen, so dass sie von jedem sehr leicht erlernt werden konnte unabhängig von den unterschiedlichen Benennungen der Blumen und einer Verschmutzung seiner Logik durch verschiedene Sprachen. Es ging um die rein rechnerische Zuordnung von männlichen (Staubbeutel) und weiblichen (Fruchstempel) Geschlechtsorganen, um danach Pflanzen zu klassifizieren. Die mathematisch gelungene Ordnungsbildung erlaubt zwar die Rede von zweigeschlechtlichen Pflanzen, so dass gerade der Begriff einer Sexualität noch nicht aufkam. Aber die von Linné gewählte Begrifflichkeit verrät, dass die binäre Mathematik der Grund nicht nur von Ordnung ist, sondern dass diese zu einer Ordnung genutzt wird, die nicht nur den mathematischen Code als Reinheit für seine soziale Klassifikation rechtfertigte, sondern stillschweigend den Betrachter: Die oberste Klassifikation seiner Pflanzenwelt nannte Linné nämlich mit dem von ihm definier-

11 Michel Foucault, *Ordnung der Dinge*, S. 75f.

ten Namen der *Monandria*. Die *Monandria* ist rein strukturell die weibliche Pflanze, in der sich ein weibliches und ein männliches Geschlechtsorgan gegenüberstehen. Wenn man den griechischen Namen *Monandria* wörtlich und damit etwas holprig übersetzt, wird ziemlich deutlich, dass damit nicht nur die Ehe gerechtfertigt wird: die ›Einmännliche‹, von *monos*, allein, und *andreios*, dem Manne zugehörig. Sie ist zwar weiblich, aber dies entspricht dann gegenüber menschlicher Ehe einer noch unvollkommeneren Idealisierung in der weiblich dominierten Pflanzenwelt. Der protestantische Pfarrer Linné nannte in der Tat auch den Blütenkelch das duftende Ehebett.¹² Der Name der *Monandria* stellt eine Programmatik dar, indem er suggeriert, dass durch die Zählung des männlichen Anteils erst die weibliche benannte Pflanzenwelt in eine mathematisierbare reine Logik der eindeutigen Ordnung gebracht wird und wie in der Ehe durch den Namen des Mannes als Legende zu einer großen, die perfektere menschliche Ordnung durch reine Mathematik in dem noch imperfekten weiblichen bestimmten Teil der zweigeschlechtlichen Pflanzenwelt zu lesen ist. Die *Monandria* beweist die Unvollkommenheit der weiblichen Pflanzenwelt, so dass nicht nur die Ehe, sondern zugleich der Mann zur Spitze der Klassifikationen gezählt wird, weil der zählende Autor als Norm für die Ordnung gerechtfertigt wird. Auch hier geht es um die Doppelung des Ideals als Synchronie der Synchronie. Aber nicht die mathematische Binarität ist daher das Problem dieser Normalisierung, weil kaum die Logik von Linné als eine nie dagewesene Fähigkeit zur Klassifikation zu leugnen ist, sondern der damit vermittelte Code eines Glaubens an Reinheit des Beobachters, weil hier sehr wohl der Betrachter sich in der scheinbar anonymen Benennung als Autor repräsentiert.

Und Derrida geht von der durchaus berechtigten Kritik der an Phonetik orientierten Linguistik Saussures aus dem 20. Jahrhundert zwar aus, weil letzterer in seinen hermeneutischen Narzissmus einer Sprachwissenschaft die gesprochene Sprache als Vorbild aller Zeichensysteme in einer Semiotik der Zeichen sieht. Aber Derrida projiziert seine berechtigte Kritik der Sprachwissenschaft auf die Zeit von Bacon und Wilkins, in der die Phonetik selbst schon im Namen einer narzisstischen Hermeneutik europäischer Aufklärung kritisiert wurde. Er verstößt in dieser durch gegenwärtiges Verständnis motivierten Vorstellung somit ebenso gegen eine doppelte Hermeneutik einer Objektivierung der eigenen Objektivierung, so dass er nicht sieht, dass seine Forderung nach aphonischer Urschrift exakt derselbe Narzissmus ist, den er kritisiert. Seine Kritik am abendländischen Kolonialismus verdeckt genau wie Foucault den ›kleinen‹ Kolonialismus der Philosophie, als orientierendes Feld aller Felder aufzutreten. Der Wille zum Wissen der Mathematik ist keinesfalls das Problem dieses Kolonialismus, sondern der Wille zur Reinheit der Position.

Die Jesuiten im 16. und 17. Jahrhundert wissen zu berichten, dass es vom Sprechen unabhängige Schriftzeichen gibt, die in China wie Japan (bis heute) verwendet werden und das Gleiche bedeuten, aber phonetisch nur verschieden ausgesprochen werden. Sind sie also nicht etwa als Reste einer göttlichen Urschrift zu interpretieren, somit als ein Ideal einer Naturreligion jenseits der phonetischen Aussprache, wovon die christliche Bibel mit Gottes Auftrag der Benennung aller Lebewesen durch Adam erzählt? (Es

12 Zit. n. Patricia Fara, *Sex, Botany and Empire. The Story of Carl Linnaeus and Joseph Banks*, Cambridge 2003, S. 22.

geht in Wirklichkeit auf politische Verhältnisse einer einstigen Vorherrschaft Chinas und ihrer Grammatikschulen in diesem Teil Asiens zurück). Der theologisch christliche Diskurs der Jesuiten jedenfalls liest darin eine historische Verbindung im Fortschritt der Offenbarung Gottes gegen das weltweite Böse als ein Zwischenschritt heraus, der von den bildlichen Hieroglyphen zur chinesischen vom Bild abstrahierten bloß figurativen Schrift auf die Abstraktion der von jeglichem Bild unabhängigen Alphabetschrift als Ziel eines Buches aller Bücher, d.i. der christlichen Bibel läuft: Die Hieroglyphen sind noch Bilder für naive Menschen einer Naturreligion vor Erscheinen Jesu, welche die Dinge direkt, schriftlich und ohne Stimme repräsentieren, die chinesische Schrift ist aber nur noch figuratives Erbe der repräsentierenden Bilder, die nicht mehr wie Bilder der Hieroglyphen dem Abgebildeten gleichen. Dies werten die Jesuiten als einen Weg der abstrakten Reinigung von Sinnlichkeit, wonach innere stumme Bilder der eigentliche Grund zur inneren Schrift sein sollen, welche dann auf die angeblich vom äußeren Bild vollkommen abstrakten und damit verinnerlichten reinen Glauben verweisen, der nur einer bildlosen phonetischen Offenbarung der Bibel entsprechen kann. So sehr sich diese Geschichtsauffassung der so genannten kantonesischen Jesuiten von einer der philosophischen Aufklärung unterscheidet, so sehr haben doch beide im freilich unterschiedlichen Sinne die Angst Babels vor der Sprachverwirrung im hermeneutischen Rücken ihrer Sichtweisen.

Zwar entspricht diese jesuitische Sicht in gewisser Weise der von Bacon zunehmend geforderten Abstraktion, zeigt sich damit aber bei den Jesuiten in der historischen Ableitung vollkommen widersprüchlich: Einerseits sollen gerade aphone Hieroglyphen schon ein erster Fortschritt der Naturreligion für alle Menschen sein, so dass sich andererseits die chinesischen abstrakten Figurationen von einer phonetischen Schrift als Zwischenschritt einer Bewegung in der Richtung auf das Ziel der Bibel verstanden werden sollen: Eine aphone Naturreligion als Vorbild für die phonetische Sprache der Bibel durch die unvollkommene Abstraktion vom repräsentierenden Bild in der figurativen Schrift Chinas. Dieser Widerspruch zeigt sich bei dem Jesuiten Kircher besonders deutlich als Wille zur christlichen Reinheit seiner Zeit: Sind die Hieroglyphen für ihn eine Art Naturreligion und deren Folge laut seinen Glaubensbrüdern auch die chinesische Schrift, so die von ihm als bildliche Repräsentation interpretierten amerikanischen Stammesvölker das Gegenteil: Ausdruck des Bösen.

Der Widerspruch und Konsens zwischen *langue philosophique* und den Jesuiten liegt in der jeweiligen Verwendung von reinigender Abstraktion gegenüber einem Turmbau durch verwirrende Sprachvielfalt: Abstraktion von Stimme der Aufklärer einerseits wie angeblich die Logik der Mathematik als Fortentwicklung der rein visuell repräsentierenden Hieroglyphen, andererseits bei den Jesuiten aber auch zusätzlich eine Abstraktion noch von jeder äußerlich repräsentierenden Bildlichkeit der Hieroglyphen, die allein dem verinnerlichten Bildern eines europäischen Christenmenschen zukommen soll, was schon China mit seiner stummen nur noch figurativen Schrift vorausgeahnt haben soll. In der *langue philosophique* von Bacon über Descartes bis Leibniz sollen vielmehr die nicht an phonetischer Sprache orientierten repräsentierenden Bilder als Sinn für die Eindeutigkeit in der Wahrnehmung beibehalten werden, so dass für die Aufklärer wie für die Jesuiten China in vollkommen unterschiedlichem Sinn auf das Ziel der Abstraktion in Europa deutet. Es zeigt, dass beide – Jesuiten wie philosophische Aufklärung – von ei-

nem gemeinsamen Sinn für einen Willen zur abstrahierenden Reinheit vom Sinnlichen der Zeit als eschatologisches Ziel der europäischen Aufklärung geprägt sind, in dem sie sich jedoch auch wieder in der Frage der Reinigung unterscheiden. Ein Dissens, dessen Streit gerade Konsens der europäischen Aufklärung im Begehren nach Reinigung aufrechterhält, so dass Konsens darüber herrschte, worüber gestritten wird: das Begehren nach Abstraktion als Fortschritt der Geschichte und Aufklärung mit dem Ziel Europas.

Weil die chinesische Schrift für die Jesuiten ein Fortschritt gegenüber den Hieroglyphen bedeutet, verstehen sie ihre Stellung gegenüber dem noch eigenen unaufgeklärten Volk Europas in einer Analogie zu China, so dass die chinesische Schrift nicht nur wegen einer auf Christentum zielenden Geschichte studiert wird, sondern auch wegen des noch unaufgeklärten, auf undeutliche Bildlichkeit gehenden eigenen Volkes, um den noch unaufgeklärten *vulgus* zum christlich aufgeklärten *populus* Europas im Studium von China zu verwandeln. China verweist auf das Ziel des Christentums und ist zugleich bei den wissenden Jesuiten Mittel allegorisch undeutlichen Bildes des eigenen noch nicht vollkommen aufgeklärten Volkes. Jesuiten werden daher zu den Trägern der Bildallegorien durch massenhaft verbreitete Emblembücher gegen die das Volk überfordernde Mathematik der philosophischen Aufklärer, die gleichermaßen Europa als Ziel sehen. Derrida wie Foucault sehen beide zwar deutlich den Kolonialismus dieses sogenannten Zeitalters der Aufklärung, verstoßen aber beide gegen eine doppelte Hermeneutik: Der große Kolonialismus einer Hegemonie Europas wird dann mit Resten einer neukolonialen Hegemonie eines Narzissmus des je eigenen Feldes als Feld aller Felder kritisiert. Der gegenseitige Widerspruch von Derrida und Foucault in der Darstellung des 17. Jahrhunderts in der *Grammatologie* ein Jahr nach *Ordnung der Dinge* wiederholt in der Feier der Sprache die Antinomie der Reinheit: Kontinuität der phonetischen Schrift bei Derrida für das gesamte Abendland versus Aufhebung jeglicher Kontinuität bei Foucault.

Der koloniale Konsens zum Dissens

Auch wenn Bacon darin mit den Jesuiten übereinstimmt, dass die chinesische Schrift *real characters* (nicht aber *universal characters*) enthält, deren Schrift in Japan und China unterschiedlich ausgesprochen wird, aber gleiche Bedeutung hat, übernimmt er keineswegs die Geschichtslehre der Jesuiten. Verständlich sind diese von phonetischer Sprache unabhängigen *real characters* laut Bacon nur in Asien aufgrund einer spezifischen *ästhetischen Konvention*, nicht aber aufgrund der Orientierung an einer universalen Ästhetik stummer Bildrepräsentation: »The Notes of Things then,« so Bacon,

»which carry a signification without the help of intervention of words are of two kinds: one *ex congruo*, where the note has some congruity with the notion, the other *ad placitum*, where it is adopted and agreed upon at pleasure. Of the former kind are Hieroglyphics and Gestures; of the latter the *Real Characters* [...].«¹

Hieroglyphen haben also mit den asiatischen *real characters* zumindest immer noch das Eine gemeinsam: Sie sind ohne Vermittlung durch phonetische Wörter verständlich, aber den asiatischen *characters* fehlt die ikonische von Konvention unabhängige Ähnlichkeit von Repräsentation mit dem Repräsentierten, die dann nicht nur in Asien als dort spezifische Schrift über die Sprache hinweg verstanden werden kann. Hieroglyphen entsprechen für Bacon damit zumindest einer bildlichen Reinheit der Repräsentation, so dass die *real characters* zwar ebenso *ex congruo* sind, aber dennoch zu konventionell *ad placitum* bleiben, weil sie nur über zwei partikulären Sprachen hinaus allein nach einer asiatischen Konvention als Sprachen überwindende Ästhetik der stummen Schrift funktionieren. Ihnen geht die Funktion der repräsentierenden Ähnlichkeit durch ihre bloß noch figurative Bildlichkeit für alle Sprachen ab, die ägyptische Schrift noch beanspruchte. Die Ägypter ihrerseits wissen nicht zu vermitteln, dass es nicht nur um die Übereinstimmung von Bild und Abgebildeten geht, also dem repräsentierenden Bild und seiner äußeren dazu ähnlichen ikonischen Referenz, sondern auch um die logische Übereinstimmung mit einem ganzheitlichen Bild der gesamten Natur in einer ebenso

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

stummen Grammatik, die laut den philosophischen Aufklärern als Recht des menschlichen Humanismus für jeden Menschen per unhistorischer Mathematik zu bilden und nicht auf Geschichte der phonetischen Sprachen zurückzuführen ist. Sie rechnen das gedoppelte Ideal zwar unabhängig von einem König in der Tat, um es aber von der Ambivalenz zu lösen, die sich in der Kunstproduktion der Allegorien zeigt. Die chinesischen mit japanischen Zeichen gemeinsamen *characters* sind zwar aphon wie die Mathematik eine bildlich stumme Ästhetik, aber darin für Bacon zumindest ein Beweis, dass eine Einheit im Sinne des *characters* bzw. der Sachzeichen jenseits der unterschiedlichen phonetischen Sprachen durch rein menschliche und damit konventionelle Ästhetik universaler Zeichen herstellbar ist. Der *real character* ist für Bacon also der Beweis, dass der Mensch in der Lage ist, Bedeutungsgebung durch menschliche Anstrengung selbst in die Hand zu nehmen. Dennoch muss im Namen der Wissenschaft auf die Differenz von *real characters* in Asien zu den Hieroglyphen geachtet werden, weil bei allem Abweichen von den Jesuiten dahinter ein anderer europäischer Kolonialismus steht. Es ist ein Konsens im Dissens: ein Monotheismus der durch christliche Religion zu überwindenden, partikulären Reinheit in der Theorie der Jesuiten einerseits und andererseits die Travestie des Monotheismus in Vernunftaufklärung der Philosophie, welche Foucault und Derrida nicht als Konsens zum Dissens zu erkennen in der Lage waren. Es ist ein Dissens in der Frage der Abstraktion, um den Konsens zum gemeinsamen Streit um die Ästhetik der Reinheit Europas anführen zu können. Der herrschaftsfreie Konsens ist daher ein Mittel, um den Streit führen zu können und stellt daher alles andere als Ende eines Streitens dar, wie es Habermas glaubt, der selbst mit dem anthropologischen Sprachapriori dem Feiern der Sprache verfallen ist.

Der kolonialistische Humanismus Bacons und eines Leibniz geht davon aus, dass zwar alle Menschen in der Wahrnehmung gleich sind, dass darin aber die europäische Aufklärung im anderen Sinne als bei den Jesuiten als vermittelnde für alle verständliche Reinheit voranzugehen hat. Bei Lévi-Strauss taucht später im 20. Jahrhundert die in der philosophischen Aufklärung formulierte Reinheit wieder auf, wenn er den Strukturalismus als Mathematik für alle Geisteswissenschaften verstehen will und bei seinem strukturalistischen Freund Lacan darin, dass der Signifikant für das Symbolische die universale Form des Begehrens in allen Gesellschaften ausmache, was Butler dann auch das Gesetz in allen sozial unterschiedlichen Erscheinungen die Psyche der Macht nennt, womit sie angeblich den Formalismus Lacans überwinden will. Dass es sich beim Phallus Lacans nicht um das reale Organ, sondern nur um ein Symbol handelt, ist jedoch nur ein fortgesetzter wissenschaftlichen Narzissmus der seriösen Reinigung, weil Lacan mit der Linguistik die reine Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse im Narzissmus einer Disziplin zu beweisen versuchte, wo doch schon Saussure die Linguistik zur Wissenschaft des Verstehens aller semiotischen Zeichen erklärt hatte, so dass das Feiern der Sprache in ihrer Kritik des Strukturalismus übernommen wurde. Foucault hat im ersten Band seiner Geschichte der Sexualität zumindest klar benannt, dass die Reinigung der Psychoanalyse vom Phallus durch Lacananhänger:innen ebenso zu einer Machtverschleierung durch Reinigung mittels des *einen* Gesetzes gehört.

Für den in Rom verbleibenden und nicht reisenden Jesuiten Kircher konnten die Chinesen keine Nachkommen jener Menschen sein, die am verwirrenden Bau des Turms zu

Babel im Bericht der Bibel teilgenommen hatten.² Ham als einer der Söhne Noahs habe von Ägypten aus die Kolonien in China begründet. Die chinesische Schrift mit ihren Figurationen war für die Jesuiten folgerichtig ein die ägyptischen Hieroglyphen überwindender Fortschritt der Abstraktion an Sinnlichkeit zur Bibel hin und nicht ein die Hieroglyphen zu weitgehende Abstraktion von ikonischer Repräsentation, die nach Bacon für jeden Menschen eindeutig jenseits von phonetischer Sprache verstanden werden kann. Im Umkehrschluss kann man in dieser neu konstruierten Offenbarungsgeschichte der Jesuiten mithören: Wenn die chinesische Schrift jene Kolonie der Ägypter war, die schon auf das abstrahierende Christentum verweist, dann ist es für die in China so genannten agierenden kantonesischen Jesuiten berechtigt, China vom Christentum aus zu kolonisieren und sich als Jesuit weiterhin mit dem Fortschritt der chinesischen Schrift gegenüber den Hieroglyphen im Namen der Aufklärung zu beschäftigen, um nicht nur den Chinesen an ihrer Schrift zu beweisen, dass ihre Kultur auf die eschatologische Zukunft einer Christianisierung schon von alters her in einem historischen Dreischritt weist: ante legem, sub legem, post legem. Es gilt auch in der von bildlicher Repräsentation abstrahierten undeutliche Bildhaftigkeit der Schrift als Zwischenschritt zwischen ante und sub legem in China die unvollendete Aufklärung des noch ungebildeten, an Bilder verfallenen Volkes in Europa weiter mit Allegorien voranzutreiben, welche die undeutlichen Bilder mit phonetisch deutlichen Erklärungen der Jesuiten versehen.

Kircher jedenfalls sieht zwar wie seine kantonesischen Glaubensbrüder die chinesische Schrift als Fortschritt, aber im Unterschied zu seinen Glaubensgenossen nur für Handel und profane Kommunikation. Damit grenzt er die rein priesterliche Kompetenz der heiligen Allegorese gegen den gänzlich profan gewordenen Fortschritt in China ab, so dass sein Verständnis scheinbar der Hieroglyphenrechtfertigung in der *langue philosophique* Leibniz gleicht, sich aber zwischen kantonesischen Jesuiten und der philosophischen Aufklärung positioniert, was die anfängliche Bewunderung durch Leibniz verständlich macht: Einerseits gibt er seinen jesuitischen Brüdern Recht, dass China ein Fortschritt der Hieroglyphen ist, andererseits negiert er ihn im Namen der Hieroglyphen wie die philosophische Aufklärung aber aus anderen Gründen. Die mathematische Orientierung der Aufklärer kritisiert er im Namen einer heiligen Allegorese von Hieroglyphen, die schon in der Antike von Priestern ausgingen, so dass die chinesische Schrift zwar ein Fortschritt darstellt, aber zu profan ist. Priester allein können die Heiligkeit der Allegorien verstehen.

Dass performative Gesten bei Bacon als flüchtige Hieroglyphen und damit unvollständige, weil in der Zeit verlaufende, aber doch rein sichtbare Schrift interpretiert werden, die über *real characters* hinausgehen, hat John Bulwer zur Gestensprache (nicht Taubstummensprache) inspiriert, der ein Alphabet der stummen, rein visuellen, aber dennoch eben vergänglichen Gesten mit Händen für angeblich kindlich primitive Taubstumme aufgestellt hatte und diese als Hieroglyphen im Sinne einer kindlichen Natürlichkeit als aphone Urschrift verstand, die dazu führen sollte, dass auch Taubstumme Sprache über diese Art der nicht-gesprochenen, aber visuell lesbaren, und dennoch in der Zeit flüchtiges Sprechen erlernen könnten. »Gestures are transient Hieroglyphics.

2 Zit. n.: Rita Widmaier, *Die Rolle der chinesischen Schrift in Leibniz' Zeichentheorie*, Wiesbaden 1983, S. 85.

For us uttered words fly away, but written words stand, so Hieroglyphics in gestures pass, but expressed in pictures remain,« so Bacon.³ Er selbst gibt dann ein Beispiel für die politische Nützlichkeit eines solch präsentischen, visuellen aber doch primitiven Zeichens, das ebenso durch Wahrnehmung unmittelbar verständlich wie flüchtig sei, aber daher auch einen Vorteil der reinigenden Abstraktion gegenüber der phonetischen Sprache haben könne, um in seiner visuellen Eindeutigkeit der politischen Zensur des abgehörten Lauschens zu entgehen: Als Periander gefragt worden sei, wie man mit einem Tyrannen umzugehen habe, sei er stumm in seinen Garten getreten und habe eine Pflanze aus dem Boden gerissen.⁴ Über George Dalgarno kommt es dann schon im 17. Jahrhundert zur Entwicklung eines Lernprogramms zumindest der Gestensprache für Taubstumme, weil man in der Tat bestimmte bildliche Gesten erkannte, die weitgehende Bedeutung jenseits der meisten Nationalsprachen vermitteln konnten und daher als ebenso natürliche Grundelemente eines Aufbaus zur Gebärdensprache für als »primitiv« geltende Taubstumme genutzt wurden.

So sehr damit Taubstummensprache im Ansatz der Gestensprache aufkam, so sehr gilt diese aber dann als Abstraktion des Zeichens vom Kontext, was lange bis zum Zeitalter Saussure als rudimentäre, von Kontexten abgelöste Gestensprache als Lernprogramm für Taubstumme beibehalten wurde. Gewisse Erfolge in der Taubstummenerziehung fanden daher ihre Wirkung als Universalsprache bis in die Planung erster ethnologischer Expeditionen zu Beginn des 19. Jahrhunderts nach der Französischen Revolution: Weil nach wie vor bestimmte Gesten zwar primitiv und natürlich, aber dann doch als über verschiedene Sprachen hinaus gehende Verständlichkeit unabhängig vom Kontext für jedes Volk angesehen wurden, wie z.B. die zum Mund geführte Hand als Ausdruck für Essen, befand die Schule der Ideologen in einer Expertise zu einer geplanten Weltumseglung um 1800, der auch die Erkundung fremder Ethnien gelten sollten, dass einer ihrer an der Ideologenschule trainierten »Taubstummlehrer« mitreisen müsse, um mit fremden »primitiven« Völkern per Gebärdensprache der natürlichen Zeichen ersten Kontakt aufnehmen zu können, die zwar einer geringeren Entwicklungsstufe angehörten,⁵ aber als Menschen doch die gleiche Voraussetzungen in der Wahrnehmung haben müssten.

Eco verweist darauf, dass die Gestensprachen der ersten Missionare wohl notwendig auf die Suche nach einer über Nationen hinweggehenden Universalsprache führen musste,⁶ so dass indigene Völker erst als Kritik der Aufklärung ernst genommen würden. Das ist aber nur zum Teil richtig. Das Beispiel der Ideologen weist auf einen etwas anderen Weg: Zunächst sind es Philosophen der frühen Aufklärung wie Bacon, Wilkins, Bulwer und Dalgarno, die in der Suche nach der perfekten philosophischen Schrift mit Bildung einer Taubstummensprache sich per hieroglyphischen Diskurs in Konkurrenz zu

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

4 Francis Bacon, Of Dignity and Advancement of Learning, ebd., S. 440.

5 Louis François Jauffret, Introduction aux Mémoires de la Société des Observateurs de l'homme, in: *Aux origines de l'Anthropologie Françaises. Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'homme en l'An VIII* [1800], hg.v. Jean Copans u. Jean Jamin, Paris 1994, S. 60.

6 Umberto Eco, *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, München 32002 (DTV), S. 181f.

missionierenden Jesuiten der Embleme sehen. Gerade das Verständnis der Taubstummensprache als rein sichtbare Zeichen ohne Kontext wie eine Mathematik bediente den Kontext mit den Jesuiten einer Suche nach der Abstraktion von der Sinnlichkeit der Zeichen und verhinderte damit dann bis zum Ende des 19. Jahrhundert mit Zeichengesten die Entwicklung eines an Kontext gebundenen Sprachenlernens für Taubstumme. Denn Sprache ist wie jede Sprache an kognitive wahrzunehmende Kontexte gebunden, wie die Theorie des *speech act* festhält, so dass Zeichen nicht unabhängig von einer Verwendung im Kontext verstanden werden können. Erst zur Zeit von Saussures Sprachwissenschaft entwickelte sich die Taubstummenerziehung zu einer ernsthaften Entwicklung der Kommunikation, weil man erkannte, dass Sprache mit Erlernen der kontextuellen Verwendung zusammenhängt und nicht nur als Zeichen anzusehen sind, so dass Saussure zu Anfang des 20. Jahrhunderts zwar die Taubstummensprache als gleichberechtigt mit der phonetischen Sprache in seiner Begründung einer Sprachwissenschaft ansieht. Aber er verfällt zugleich wieder in das lange Zeit geltende Feiern einer ursprünglichen Reinheit zurück, wenn er phonetische Sprache zum vorbildlichen Verständnis aller Zeichen in einer semiotischen Wissenschaft erklärt, was Derrida vollkommen zu Recht als Phonozentrismus kritisiert.

Die Gestensprache entwickelt sich also nicht allein aufgrund einer Kritik an der eigenen Aufklärung durch indigene Völker, sondern aus Angst vor der durch zu viel Differenz verseuchten Krise im Kontakt mit anderen Ethnien im kolonialen Turmbau des europäischen Vorbildes: Die neue Akkumulation an kolonialer Macht muss auf eine universale aphone Schrift der reinen ursprünglichen Kommunikation zurückgehen, die nur in komplexer Logik der mathematischen Naturwissenschaften gefunden werden kann, so dass es in dieser ersten Art einer Ethnologie nicht nur um eine Neugier an der Andersartigkeit schriftloser Völker ging, sondern um die Selbstrechtfertigung der eigenen Aufklärung, die einer gefährlichen Zunahme an falschen Differenzen in dieser Neugier einer entstehenden Anthropologie zuvorkommen sollte.

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 Himmelherrscher) 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,

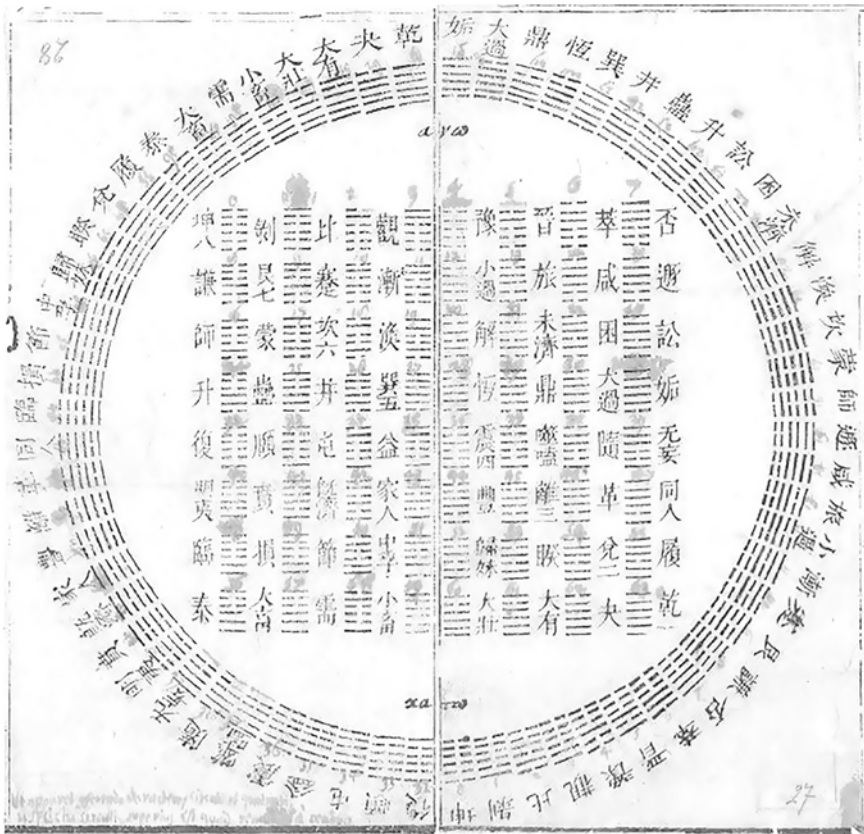
3 Rita Widmaier, *Die Rolle der chinesischen Schrift in Leibniz' Zeichentheorie*, Wiesbaden 1983, S. 249, Anmerkung 28.

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.

Schrift als praxeologische Topik der Legitimität

Marcel Mauss hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Würde des Schamanen auch dadurch legitimiert ist, dass er sich weit außerhalb des normalen gesellschaftlichen Lebens aufhält. Diese ethnologische Einsicht in die territoriale Distanz scheint, eine Konstante in allen reinigenden Legitimationspraktiken weltweit und bis heute auch jenseits religiös dominierter Gesellschaften zu sein. Auch für moderne Formen der Legitimation gilt stets, dass die Höhe des territorialen Abstandes, also die Höhe der Distanz zwischen Legitimierenden und Legitimierten für die Höhe und den Wert der Legitimation steht. In allen heutigen demokratischen Gesellschaften liegen die Verfassungsgerichte an anderen Orten als der Sitz der Regierungen im Namen der Gewaltenteilung, die für die gesamte Gesellschaft als Legitimation gilt.

In Initiationsriten jedoch wird die geographische Differenz einer legitimierenden Gruppe oder Autorschaft der Abspaltung wieder *coram publicum* aufgehoben. Die Rolle der Schrift ändert radikal diese strategische Praxis der Differenz in einer symbolischen Synchronie: Die gute Rezeption eines wissenschaftlichen Buches durch eine/n befreundeten Wissenschaftler:in verweist auf eine wesentlich geringere Legitimationskraft als die durch eine(n) fremde(n). Sie entspricht einer zunehmenden symbolischen Form des Abstandes, die sich unabhängig vom realen Ort zu differenzieren vermag und daher von einem symbolisch konstruierten Ort an symbolischer Nähe oder Ferne ausgeht.¹ Nicht mehr der geographische Abstand kennzeichnet damit allein die Legitimation einer Synchronie. Sie kann sogar in extremer geographischer Nähe vollzogen werden wie umgekehrt in extremer geographischer Ferne sehr wohl eine inhaltlich symbolische Nähe liegen kann, die dann sogar mit der Theorie des geographischen Abstandes verschleiert werden kann: Schrift verändert die Geographie des Ortes in symbolische Topologie nach sozialen Positionen. Schrift löst sich von einer Notwendigkeit der geographischen Differenz und kann daher auch in sichtbar geographischer Nähe zur symbolischen Ferne in einer symbolischen Differenzierung vergrößert werden. An diesem Punkt entsteht die Synchronisierung der Spaltung in legitimierter und legitimierender Autorschaft durch zirkulierbare Schrift als Erhaltung eines Ideals der Zweiwelten in Erweiterung der beiden differenten Pole in der Welt.

1 Pierre Bourdieu, *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris 1989, S. 554ff.

Öffentliche durch kirchliche Autoritäten vorgenommene Zeremonien und Riten können die Legitimationskraft der *vita contemplativa* schwächen, weil sie in offizieller sichtbar geographischer Nähe zur politischen *vita activa* inszeniert werden, wie sie der Investiturstreit nur als eine von vielen Spielarten ausdrückt. Die offiziell geographische Nähe des weltlichen und geistlichen Reichs in den performativen Akten der Legitimation wie etwa in einer den öffentlichen Initiationsriten ähnlichen Feier der Amtseinführung birgt daher desto mehr wieder das Risiko der kritischen heterodoxen Proteste gegen die mangelnde Distanz zur weltlichen Macht, je mehr die Kirche sich institutionalisiert. Die Entstehung der franziskanischen Bettelorden ist nur eine dieser häretischen Bewegungen gegen die mangelnde Legitimationskraft durch Beschmutzung der Religion mit öffentlich weltlichem Reichtum, indem er die Rückkehr zur ehemaligen Reinheit der Armut als Distanz zu weltlicher Macht inmitten der lärmenden Nähe der Stadt des urbanen Mittelalters fordert. Mit der institutionalisierten Form der Kirche kann die territoriale Distanz als Mittel der reinen Legitimation immer wieder in Konflikt geraten aufgrund einer offiziellen, in den Riten der Einsetzung mit der deutlich sichtbaren Nähe zur weltlichen Macht. In den Riten der Amtsübertragung treffen die beiden Territorien einer *vita contemplativa* und *vita activa* öffentlich sichtbar und immer wieder periodisch zusammen. Distanz und Zusammenspiel in einem, das aber immer wieder zu internen Problemen der Legitimation führt, weil jede Nähe zur Macht in Form einer Repräsentation auch die soziale Legitimitätskraft der Differenz zur *vita contemplativa* schwächt. Aber die Bettelmönche sind nicht nur Mönche der Stadt, sie sind alsbald neben den konkurrierenden Dominikanern diejenigen, welche theologische Debatten mit ihren Schriften anführen. Wie kommt es zu dieser Anführung der Legitimation durch Schriftlichkeit des zunächst der Stadt nun nahen Klosters und wie führt sie zur Implosion desselben schon im Florentiner *quattrocento*?

Foucault hat immer wieder die soziale Organisation der Armee mit dem Kloster parallelisiert und daher die Überwindung der Klöster durch Verallgemeinerung ihrer eigenen unmilitärischen religiösen Werte der Produktion in der Renaissance übergangen, wie es sich auch schon in seinem Autorschaftsessay zeigte. Das Klosterleben selbst enthält zwar in der Tat extrem starke Ritualisierungen, welche wie im Militär die Zeitordnung bestimmen und im nahen Zusammenleben die Distanz der Leiber zur Reinheit der gegenseitigen asketischen Unantastbarkeit aufrechterhält. Nur durch diese habituell eingestudierte asketische Reinheit der Leiber in einer nahen Gemeinschaft kann die Gefahr einer Beschädigung der Legitimationskraft durch öffentliche wiederkehrende Begegnungen zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* kompensiert werden: Reinheit einer Aura der gegenseitigen Unantastbarkeit, so nah sie auch sein mag, kann nur durch Nähe in einer Gemeinschaft unter Beweis gestellt werden. Damit zumindest ist deutlich, dass in relativem Sinne das Verhältnis zur Sexualität eine gewisse Rolle in der Anführung des Umgangs mit Begehren des Klosters spielt, das der Reinheit in der Armee gleicht. Es ist durchaus in relativem Sinne berechtigt, wenn Foucault (im letzten von ihm nicht autorisierten Band zur Geschichte der Sexualität) die Nonne in ihrer asketischen Reinheit als Grundlage der Anführung von Begehren thematisiert, weil sie die sexuelle Askese auch nachprüfbar repräsentieren kann, was einer männlichen Bruderschaft nicht möglich war. Aber gerade deswegen wird sie durch Schrift ersetzt, die nicht einem individuellen körperlich-existenziellen Besitz wie die Jungfräulichkeit, sondern einer allge-

meinen besitzlosen Repräsentierbarkeit durch Schriftkompetenz und Schriftbesitz entsprechen soll. Dadurch wird Schriftfähigkeit zur einzig kollektiv geteilten Vorbildlichkeit einer Autorität, deren Position nicht mit einer an den geographischen Ort gebundenen Leibes identisch ist.

Das Kloster, das zu Jungfräulichkeit auf Lebenszeit verpflichtet, ist die Monopolbank der Reinheit, welche garantiert, dass der vorbildliche Wert der Unberührtheit außerhalb des Klosters für den patriarchalisch überwachten Tausch von adligen Frauen zwischen Clans, Stämmen und aristokratischen Familien über alle soziale Differenz der Bündnispartner hinweg als Ästhetik der Nonne für die gesamte noch keineswegs schriftkompetente christliche Öffentlichkeit gewahrt bleibt. Wenn Foucault heraushebt, dass die Empfehlung der Nonne nicht der Ehe diene,² dann zeigt dies zu Recht, dass die Reinheit nicht von der Ehe abgeleitet war, welche schon laut des Historikers Paul Veyne bei den unchristlichen Patriziern in der Antike glorifiziert wurde. Der patriarchalische Frauenaustausch sollte über alle soziale Differenz hinweg das aristokratische Monopol der Reinheit einer Gruppe für die soziale Vernetzung im Adel als Offenbarung seiner euphemistischen Gleichheit mit den Untergegeben in der Christenheit gelten. Es geht um das Tabu der männlichen Allianz, das nicht nur für privilegierte Patrizier, sondern für die Erhaltung der genuin christlichen Gemeinschaft gelten sollte.

Der Wert des symbolischen Kapitals an Legitimationskraft kann sich neben der Nonne dann in einer klösterlichen Bruderschaft als gegenseitige habituelle eingeübte Distanz der Reinheit vor individuellem Besitz durch Schriftkompetenz bewähren, mit der auch die Bettelmönche ihr Zurück zum Ursprung der Religion mit einem kollektiven unindividuellen Besitz der Schrift mit individueller Besitzarmut demonstrieren. In diesem Fall gilt der persönliche Autor vor der Schrift nichts, weil sie gerade nicht individuell an einen konkreten geographischen Leib wie eine nachweisbare Jungfräulichkeit gebunden ist. Damit kommt die Aura der Unantastbarkeit im Kloster nie nur einer männlichen Person, sondern dem Teilnehmer einer Gemeinschaft als eine Art Magie des Sozialen unpersönlich geteilten Besitzes der Schrift zu, die dem ebenso einsamen wie schriftlosen Anachoreten fehlt. Und nur durch diese habituelle Verpflichtung des Individuums zur Reinheit eines gemeinschaftlichen Besitzes bzw. eines persönlichen Nichtbesitzes, der keine Individualisierung kennt, kann die Inflation einer Legitimationskraft durch territoriale Nähe in der auch zeitlich begrenzten, aber sichtbaren Kanonisierung etwa wie in der Investitur kompensieren. Schrift erlaubt in einer monotheistischen Religion des absolut reinen Gottes nicht nur dem König, wie Kantorowicz für ganz Europa gezeigt hat, sich als Stellvertreter des reinen, über die Zeit herrschenden personifizierten Gotteskörpers der ottonischen Zeit zu verstehen.³ Auch nach dem Investiturstreit und der Profanisierung⁴ beansprucht das männliche Kloster eine Stellvertretung, die sich mittels Schrift vom profanen Reich einer persönlichen Individualisierung des Königs klar auch ohne territoriale Distanz unterscheidet und damit legitimatorische Kraft trotz territorialer Nähe beanspruchen kann. Nonnen werden nie oder nur sehr wenig zur Legitima-

2 Foucault, *Die Geständnisse des Fleisches*, S. 335ff.

3 Ernst Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München 1990. (Kap. III, Abschnitt 1).

4 Ebd.

tion des Königs herangezogen. Der einzelne individuelle Autor gilt vor den Codices der Schrift nichts und ist ihr im kollektiven Besitz der Schrift untergeordnet, was als Abstraktion von jeglichem Besitz angesehen werden kann: Beide, die kollektive und nur die als ein Kollektiv zu verstehende *vita contemplativa* einerseits und andererseits der weltliche individuelle und nur individuell personale Herrscher gehen ein synchrones Zusammenspiel der Synchronie ein, die dem Nonnenkloster abgeht: Die mit Schrift habituell einstudierte Abstraktion von weltlichem Besitz des Klosterlebens ist die Seite zum anderen individuell geographischen Besitzer der Macht des Königs als je eine Synchronie im synchronen Zusammenspiel der Synchronien der zwei idealen Körper. Dieser Kreislauf von Legitimation und Legitimierten in einer gedoppelten Zweikörperlehre wird solange nicht inflationiert, solange die Schrift der monastischen Klöster eine herausgehobene individuell persönliche Autorschaft vor und durch Schrift möglichst zu vermeiden hat.

Darin hat wieder Foucaults Änderung im zweiten Band von Foucaults *Histoire de la sexualité* ihr Recht, die im Grunde auch die Heterotopie durch die von Douglas beobachtete Rolle der Schriftlichkeit im Christentum ausmacht: Die Codices nehmen im Christentum eine entscheidende Rolle ein, woran sich Hegel schon als Wechsel von Tragik und Komik abarbeitete und von Marx später übernommen wurde: dass das Christentum laut ehemaligen Rabbi Saulus eine Volksreligion ohne politische Unterschiede der Völker sein will, die keineswegs alle über Schrift verfügen. Als Religion hat es im römischen Reich schon den Anspruch auf Bindung der Menschen zu einer Vorform eines über Rom hinausgehenden Flächenstaates der schwachen nicht-bürgerlichen Existenzen an Leiden und Sklaven, während die eigentlichen Existenzrechte des römischen und reichen Bürgertums ihre Komik nicht verstehen, dass sie sich als Zentrum in einem Staatsaat sehen, der gar nicht mehr der Wirklichkeit seiner Ausbreitung in einen größeren Flächenstaat entsprechen kann. Codices der christlichen Schrift bestehen auch deswegen auf Reinheit, weil ihre Schriften vom Einfluss der noch legitim geltenden Schriften des Staatsstaates in einem Kanon sicher- und reingehalten werden müssen. Die Reinheit der klösterlichen Legitimation hängt von der Reinheit der kanonisch ohne Veränderung fortzusetzenden anzueignenden Schrift als symbolisch gemeinsamen unpersönlichen Besitzes ab, der nicht von einem Autor kontrolliert werden kann. Gerade weil sich ein monastischer Schreiber nicht als Autor, sondern als Träger einer universalen Lehre über verschiedene Ethnien hinweg empfindet, kann er seinen Kommentar ohne Kennzeichnung seiner individuellen Autorschaft einfach einfügen, weil er den Unterschied von individuellen Kontexten noch nicht kennt und nur den jeweilig ihm bekannten Kontext als wahren Grund eines Kontextes aller Kontexte für seine Verbesserung durch Schrift versteht. Wie aber kommt es in der Renaissance zu der dennoch die Antike verändernden Rolle einer Reinheit des Autors?

Das neue Verständnis vom Bild als Schrift der Schrift

Leonardo da Vinci hielt in Umkehr zu Platons allseits bekannter Verdammnis von Bildern fest, dass vielmehr Bilder stärker den intelligiblen Ideen entsprechen können als jede Nationalsprache: Ein Name klinge für eine Person in jeder Sprache verschieden, wiewohl das eine Person repräsentierende Bild in unterschiedlichen Nationen stets als ein und dasselbe Zeichen für die Person identifizierbar bleibe.¹ Schon hier in der Renaissance und nicht erst im 17. Jahrhundert wird die sichtbare Repräsentation von der sagbaren getrennt. Die bildliche Sprache soll das Vorbild für Wahrheitsfindung sein, weil auch Leonardo im *quattrocento* davon ausgeht, dass das visuell ikonische, die Dinge repräsentierende Zeichen, die dem Ding gleichen, ohne phonetischen Umweg der Sprache eben mit der bildlich mentalen Vorstellung seiner Bedeutung zusammenfallen: Das Zusammenfallen von Zeichen und Bedeutung wird auf das Sehen des ikonisch repräsentierenden Bildes monopolisiert, weil es von der an Zeit verfallenen phonetischen Sprache gereinigt ist.

Entgegen der ursprünglich von Platon formulierten Ideenlehre ist das Bild im *quattrocento* in der Lage, einer unsichtbaren Idee näherstehen zu können als jede gesprochene Sprache und Poesie.

»Die Malerei dient einem vornehmeren Sinn als die Poesie und stellt die Werke der Natur mit mehr Wahrheit dar als der Dichter, auch sind die Werke der Natur weit höher von Rang als Worte, die des Menschen Werke sind, denn von den Werken der Menschen zu denen der Natur ist eben solch' ein Abstandverhältnis, wie vom Menschen zu Gott. So ist also Nachahmung der natürlichen Dinge, die thatsächlich aus den wahrhaftigen Scheinbildern besteht, ein würdigeres Ding als das Nachahmen der Thaten und Reden der Menschen.«²

1 Leonardo da Vinci, *Das Buch von der Malerei* nach dem Codex Vaticanus (Urbinas) 1270, hg. v. Heinrich Ludwig, Wien 1882, Bd. I, Lehrsatz 19. S. 30: »Or guarda, qual'è più propinquo all' uomo, o' il nome d'uomo, o la similitudine d'esso uomo ? il nome dell'uomo si uaria in uari paesi, e la forma non è mutata, se non per la morte [...]. Ebd., S. 31: »Was ist näher am Mann, der Name des Mannes oder die Ähnlichkeit mit dem Mann? Der Name des Mannes ändert sich in verschiedenen Ländern, aber die Form ändert sich nicht, außer durch den Tod [...].«

2 Leonardo da Vinci, *Das Buch von der Malerei*, Lehrsatz 19 u. 26, ebd. S. 19/21.

Das stumme und statische Bild, das rein externalisierte Zeichen steht in dieser Argumentation Leonardos sogar der Wahrheit der Ideenwelt näher als alle in der Zeit verlaufende Taten und Reden, so dass der Maler der eigentliche Autor ist. Und dies entspricht auch schlicht nicht der bei Lacan und in seiner Folge bei Derrida behaupteten Favorisierung der Stimme als Präsenz des psychischen Subjekts im Kolonialismus des Abendlandes. Es ist eindeutig die visuell externe Bildlichkeit der Wahrheit nahe und gegen die Verwirrung des Verstehens durch Stimme gerichtet.

Leonardo stellt alles andere als eine Ausnahme im *quattrocento* dar, sondern steht in einer von Alberti und Marsilio Ficino geführten Glaubensformation. In Ficanos Replik auf Platons *Symposion* behauptet Tomaso Benci als Stellvertreter von Sokrates' Rede in der Wiederholung des Gastmahls der Platoniker durch Ficino dagegen, dass Liebe erst entstehen könne, wenn sie das Abbild der Schönheit zu sehen bekomme.

»Denn wer trägt wohl Verlangen nach dem, was er schon besitzt? Daraus folgt, daß die Seele dann in glühender Liebe entbrennt, wenn sie irgendein vollendetes Abbild eines schönen Gegenstandes gefunden hat und durch den Vorgeschmack mit Verlangen nach dem vollen Besitz seiner Schönheit erfüllt wird.«³

Das visuelle Abbild führt nicht von der Idee weg, sondern führt zur Idee der Schönheit hin, weil es als vollendetes Abbild bezeichnet wird: ein Ideal.

Für Platon war bekanntlich das mimetische Bild nur das schattenhaft flüchtige Abbild eines weltlichen Abbildes der Ideen und damit reine *pistis*, also die schlimmste Form einer die Wahrheit verkennenden *Doxa*, die es in seinem Vorbildstaat rigoros auszuschließen gilt. Zwar hat Platon Künstler allesamt aus seiner *Politeia* verjagen wollen, aber gleichwohl trifft seine Verbannung bildende Künstler stärker und rigoroser als die der schreibenden Poeten, so dass die Rangordnung zwischen Bild und Wort eine gänzlich andere als im *quattrocento* ist. Am Ende des antiken *Symposions* taucht in der Rede von Diotima ein Wortspiel auf, das im Gegensatz zur italienischen Renaissance die fulminante Favorisierung der Poesie vorantreibt und von Platon nicht nur benutzt wird, um sich von den Sophisten zu unterscheiden, sondern auch um seinen Unterschied zum nicht schreibenden Sokrates zu klären. Dieses Wortspiel stellt die Poesie als Vorbild jeglicher *ποίησις* (Poiesis), also für jede Form von Herstellung dar. Der Begriff des Poeten (*ποιητής*) hat denselben Stamm wie Poiesis (von *ποιεῖν*, poiein dt.: machen), was einem antiken Themen so zugewandten Bertolt Brecht wohl bewusst war, wenn er sich einen Macher nannte, was noch bei Peter Weiss im zweiten Band seiner *Ästhetik der Widerstands* beschreibt.

Platon spielt in der Rede Diotimas mit dem gleichen Klang von Machen und Poeten auf eine Analogie von Machen und Poesie an, indem er sie behaupten lässt, dass alles, was vom Nichtsein ins Sein komme »*ποίησις*« (Poiesis) sei (205 b und c). Nicht alle jedoch würden, so Diotima weiter, die mit ihren Techniken (*τέχναις*) etwas herzustellen auch »*ποιηταί*« (Poeten) genannt, was im wörtlichen Sinne dann auch Macher heißt. Aber nur derjenige besondere Teil, der sich auf Musik und Rhythmus verstehe, werde mit einem allgemeinen Begriff des Machers/Poeten (Poietes) benannt, der folglich wohl für jede Art der Herstellung bzw. Machens (Poiesis) das Vorbild sei. So kann der anders als Sokrates

3 Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, hg.v. Paul R. Blum, Hamburg 2014, S. 92.

schreibende Platon in einem dem rhetorischen Geschick der Sophisten in nichts nachstehendem, auf reinem Klang beruhenden Wortspiel die besondere Position des schreibenden Poeten zu einer vorbildlichen universalen Position gegen den auf Rhetorik spezialisierte Technik der Sophisten umdeuten: Die schriftliche Technik der Poeten ist vielmehr die vorbildhafte universale Technik aller Techniken wie sie der leibliche Sokrates schon immer durch seine Fragerei auf Marktplätzen nach einem allgemeinen Wissen des Produzierens über spezifisches Herstellen etwa von Köchen oder Schiffsbauern hinaus gesucht hat und seine Fortsetzung im Schreiben durch Platon gefunden wurde. Daher ist nicht Sokrates derjenige, der diese Wahrheit im *Symposion* ausspricht, sondern die Zauberin Diotima, die ihm verrät, was Platon als Konsequenz vom nur redenden Sokrates tut, der doch schon immer die Technik der Techniken gesucht hat: Nach dieser Erzählung ist es das Schreiben des Poeten, welches ein Machen schlechthin darstellt, so dass das Streben von Sokrates im schreibenden Platon seine Fortsetzung findet. Nur der schreibende Poet trage also zurecht den Namen des Machers in der Welt des Herstellens, so dass Platon die Poesie zur fundamentalen Art des Herstellens überhaupt, zur vom realen Sokrates auf den Marktplätzen gesuchten universalen Poiesis in der Poiesis, bzw. die Technik des Poeten zur gesuchten universalen Technik in der Welt der Techniken durch Schrift erklären kann.

Zur Frage steht, wie es dann dazu kommt, dass Platon die Schrift verurteilt, wie Derrida hervorhebt? Die poetische Technik steht damit folglich auch über der *rhetorike techné* des Sophisten, die für phonetisches Hören ihrer Reden anderer sich bezahlen lässt und selbst nicht vor dem in Athen so beliebten Gericht auftritt. Dagegen stellt die Gründung einer frei ohne Bezahlung zugänglichen Schule der platonischen *Akademie* die reine Liebe zur Weisheit, die Philo-sophia dar, die das Schreiben für Geld verwirft. Sie ist gereinigte Schrift. Nicht der Wille zum Wissen leitet hier das Argument, sondern das allein für Muttersprachler im Sprachspiel des im Griechischen ähnlichen Sounds zwischen Poet und Techniker, so wie es Wittgenstein mit der Feier der Sprachmaterialität als Glaube an Legitimität der Sprache für Logik aller Sprecher beschreibt, der vom Kontext durch Ähnlichkeit in der Sprachmaterialität abstrahiert.

Platon verwirft daher nicht die Schrift wegen ihrer aphon lesbaren Materialität, was seiner Poetik schriftlicher Philosophie widersprechen würde, sondern wegen ihrer unterschiedlichen Nutzung durch die Sophisten, die im Verkauf ihrer Schriften einen Menschen vor Gericht vortauschen, so dass er den Betrug der politischen Souveränität vor Gericht in der Polis durch die Sophisten anklagt. Hören und Sehen dürfen im Namen der einheitlichen politischen Souveränität des Mannes nicht durch eine Täuschung mittels Schrift getrennt werden. Daher trennt Platon die Technik der Poesie von der Rhetorik im Namen einer Rechtfertigung seiner Aufklärung als Liebe zur von Geld und Täuschung befreiten Schreibens für die Polis im Gegensatz zur Technik des schmutzigen Rhetors, die nur fälschlich als Technik der Techniken mithilfe einer illegitimen Nutzung der Schrift erscheint. In der Tat hat Derrida sehr wohl auf die Relevanz von Schrift in der antiken Klassik für die europäische Moderne verwiesen, zumal das bis heute geltende ionische Alphabet per (männlich dominierten) Parlamentsbeschluss 403 vor unserer Zeitrechnung eingeführt wurde.⁴ Aber die Schrift ist ›allenfalls‹ Effekt eines darin ver-

4 Peter Stein, *Schriftkultur. Eine Geschichte des Schreibens und Lesens*, Darmstadt 2006, S. 63f.

steckten politischen Kontextes, der je nach Artikulation stillschweigend zur Kritik oder Erhebung der Schrift dient. Allein die phonetische Schrift, die allen Männern der Polis zugänglich ist und daher keine Sondertechnik des käuflichen Redens braucht, stellt daher in einer Poesie erst das Paradigma einer Einheit von Sehen und Hören des souveränen Mannes als Autor der politischen Souveränität in der Polis dar: ein Mann gleich einer Sprache gleich einer Souveränität, die nicht in Hören und Sehen zwei verschiedener Männer durch käufliche Rhetorik der Sophisten zerfallen darf. Wenn Platon daher die Schrift in *Phaidros* als unnütze Erfindung verwirft, weil das Aufgeschriebene vergessen werden kann, dann heißt dies, dass Sophisten die Schrift für das Vergessen des eigentlichen Schreibers und damit für eine Täuschung benutzen können, so dass Schrift für die der Polis unnützlichen Vortäuschung vor Gericht für Geld und nicht wegen der Liebe zur Wahrheit genutzt werden kann.

In Horaz' berühmten *ut pictura poesis* sollte die Lebendigkeit des Bildes als Vorbild für die Poesie in der Antike gelten und daher auch durch diesen Vergleich mit der Poesie aufgewertet werden.⁵ Bei Leonardo im späteren *quattrocento* hingegen ist das Bild derart würdig geworden, dass das *ut pictura poesis* nun gegenüber Horaz und für die Antike unverständliche Umkehrung erfährt: Das stumme Bild wertet erst die Poesie nicht wegen einer bestimmten Qualität der Lebendigkeit auf, sondern wegen der Stummheit, welche die Poesie nicht nachmachen kann. So wie bei Platon die Poesie die Technik aller Techniken war, so ist jetzt das Bild die ewige und reine Schrift aller Schriften in einer neuen *vita contemplativa*. Wort und Bild trennen sich hier im *quattrocento* anders als in der Antike und analog zum Vorbild für das spätere Zeitalter am Ende des 17. Jahrhunderts. Der Wert der Poesie wird bei Leonardo selbstbewusst vom reineren Vorbild der Malerei abgeleitet, wobei die externalisierte visuelle Materialität entscheidend für eine Rangordnung zur dauerhaften Idee ist: So wie die Malerei über der Poesie aufgrund ihrer rein visuellen Materialität nicht einfach in der Zeit vergeht, so steht Schrift durch Abstraktion von der in der Zeit verfliegenden Sprache über diese und phonetische Schrift unter dem Bild, aber als Schrift eben dennoch über gesprochene Sprache:

»La pittura rappresenta al senso con più verità e certezza le opere di natura, che non fanno le parole, o le lettere, ma le lettere rappresentano con più verità le parole, che non fa la pittura. ma diremo essere più mirabile quelle scientia, che rappresneta l'opere di natura, che quella, che rappresenta l'opere del'operatore, cioè, l'opere degli nomini, che sono le parole, com'è la poesia e simili, che passano per la humana lingua.«⁶

5 Dazu: Rensselaer W. Lee, *Ut pictura poesis. The Humanistic Theory of Painting*, New York 1967, S. 6: Literaten hatten mit der *ars poetica* eine lange, eigenständige Tradition der Selbstreflexion seit der Antike, die in der bildenden Kunst der Malerei aber schlichtweg so nicht existierte. Albertis Text ist eine Neuerfindung dieser Reflexion für die Malerei.

6 Leonardo da Vinci, *Das Buch von der Malerei nach dem Codex Vaticanus (Urbino)*, hg. v. Heinrich Ludwig, Wien 1882, Bd. I, Lehrsatz 8, S. 10. Übersetzung ebd. S. 11: »Die Malerei stellt die Werke der Natur dem Verständnis und der Empfindung mit mehr Wirklichkeit [verità] und Bestimmtheit vor, als es Worte und Schriftzüge [lettere] thun, die Schrift [lettere] dagegen stellt dem Sinn Worte [parole] mit mehr Wahrhaftigkeit vor, als die Malerei. [d.i. hier eine verfälschende, den Sinn des Ganzen entstellende Übersetzung; es müsste nach dem Komma an dieser Stelle heißen: »was die Malerei aber nicht tut. Ergänzung des Autors Th.B.] Allein, wir werden sagen, es sei die Wissenschaft, welche die Werke der Natur vorstellt, bewundernswürdiger, als jene, die nur Werke des sie in's Werk

In Leonardos Aufwertung des Bildes wird deutlich, dass das Bild in seiner Repräsentativfunktion durch die ikonisch sichtbare Ähnlichkeit mit seinem Referenten als Ausdruck eines sichereren Wahrheitszugangs gilt als das phonetische Sprechen, bzw. als ein besseres abstrakt bildhaftes Lesen der Natur anzusehen ist, welche durch phonetische Schrift der Poesie folglich nicht mehr in gleichem Maße angemessen repräsentiert werden kann⁷ und am wenigsten durch das phonetische Sprechen selbst, weil in beiden Fällen die allgemein von allen Menschen unmittelbar (ohne Zeit) verstehbare visuelle Ähnlichkeit von Repräsentation und Referenten der Repräsentation schlicht unmöglich ist.

Leonardos Malertraktate lassen daher keine Zweifel daran, dass diese von Stimme gereinigte Repräsentationsfunktion des Bildes folglich dem *sensus communis* dient. Die Malerei, so Leonardo, brauche anders als die Musik keinen Dolmetscher für den »*sensu comune*«. ⁸ Dass die Musik hier im Gegensatz zur (angeblich) zeitlos und sozial gleichmachenden sichtbaren Malerei gesehen wird, verdeutlicht umso mehr, dass es um die für die Öffentlichkeit normative Repräsentationsfunktion des Bildes geht, in der Zeichen und Bedeutung ohne phonetischen zeitlich verlaufenden Klang zusammenfallen wie Wahrnehmung des Bildes und bildliche Vorstellung im Geiste. Die zeitlich klingende Musik vermag zwar nach Leonardo ohne phonetische Sprache ebenso den Mangel der Nationalsprache zu umgehen, behält aber dafür dann auch immer noch den Mangel bei, nicht von Zeit gereinigt zu sein. Dagegen wird die Schrift bei Platon kritisiert, weil sie von den Sophisten als Mittel der die Demokratie unterwandernden Aufspaltung von Hören und Sehen genutzt werden kann, während nach Leonardo dagegen genau umgekehrt die von Ton abgespaltenen Schrift sich als höherer *sensus communis* in der Öffentlichkeit darstellt. Mit dem Ideal entsteht hier der Begriff des Werkes.

Die Verwendung des Begriffs *sensus commune* durch Leonardo verweist auf den Einfluss einer thomistisch-aristotelischen Tradition. Thomas von Aquin hatte die *koinè aisthesis* von Aristoteles ins Lateinische übersetzt als: *sensus communis*. ⁹ Bei Aristoteles war in *De anima* damit das rein anthropologische Vermögen gemeint, mehrere Sinneseindrücke in einer einzigen Bedeutung zu erfassen, weil es um die Einheit des souveränen Mannes geht. Aber hier bei Leonardo im *quattrocento* kommen zwei Neuerungen vor, die fortan alle Diskurse zum *sensus communis* insbesondere durch die spätere Vermittlung durch Giambattista Vico als Willen zur Reinheit anführen werden: Zum einen, dass es der Sehsinn ist, der alle Sinne anführt, so dass Babel nur durch das Bild überwunden werden kann. Das ton- und angeblich zeitlose Bild ist keine Anthropologie der Sinne mehr, welche die Sinne zu einem einzigen Sinn anführt, sondern löst sich zum anderen von sozialen Unterschieden als Mittel der Reinigung von sprachlicher Kommunikation in der Öffentlichkeit. Damit erhält der Sehsinn nicht nur anders als in der Antike eine

Setzenden vorstellt, d.h. Werke des Menschen, wie die Worte sind, wie z.B. die Dichtkunst und ähnliche thun, die den Weg der menschlichen Lunge [lingua] gehen.«

7 Leonardo da Vinci, *Das Buch von der Malerei*, ebd., Bd. I, Lehrsatz 8, wo Idea und phonetische Schrift in Opposition gesehen werden, weil die Kunst die Idea figürlich darstellen könne: »certo tu confesserai, essere tale simulacro, il qual far non po tutte le scritture, che figurar potessino in effigie et in virtù tal Idea.« [Hervorhebung Th. B.]

8 Leonardo, *Das Buch von der Malerei*, ebd., S. 8.

9 John Schaeffer, *Giambattista Vico on Natural Law. Religion, Rhetoric, and Sensus Communis*, London u. New York 2019, S. 68.

vom Hören unabhängige normativ soziale Tendenz sowohl für den einzelnen wie für die soziale Wahrnehmung. Das Bild ist vom schmutzigeren Hören gänzlich und damit auch von phonetischer Schrift zu trennen, was Platon allerdings gerade als Täuschung der Öffentlichkeit ablehnte. Ausgerechnet der wenig Poesie produzierende Handwerker der Renaissance ist nicht mehr wie für die Antike *banáusos*, wovon sich auch der Steinmetz Sokrates durch das freie Reden auf dem Marktplatz der *agorá* abgrenzt, sondern wird dagegen von Alberti zum *alter deus* der Offenbarung erhoben. Diese Synchronisierung von Individuum und Öffentlichkeit durch das Bild zeigt sich bei Vico zwei Jahrhundert später besonders deutlich in der Verdoppelung, indem er das Ziel einer Befreiung vom Joch der Aristokraten immer in einer die Einheit visuell repräsentierende Monarchie sieht, da sie eine größere alle unterschiedenen Individuen zusammenfassende Öffentlichkeit im repräsentativen Bild der Person ist, folglich einen reineren *sensus communis* darstellt, der als Reinheit schon immer vor aller Repräsentation in einem einzelnen König da war,¹⁰ analog zur Erfindung von »Great Britain« durch Francis Bacon.

Und wie in Platons *Timaios* wird auch bei Aristoteles in der *Metaphysik* (980a) zwar der Sehsinn als intellektueller Sinn gegenüber den anderen favorisiert, aber weder bei Platon noch bei Aristoteles folgt daraus eine Aufwertung des Bildes gegen das Hören für die öffentliche Wahrnehmung und das öffentliche Verständnis, auch wenn die Favorisierung des Sehnsinns in der Ideenschau in jedem Falle schon eine Reinheitsvorstellung der ästhetischen Abstraktion in der Antike transportiert, wie es auch in Aristoteles Aufwertung eines interesselosen Sehen um des Sehen willens in seiner *Nikomachischen Ethik* auftaucht. Aber sie ist von der subjektiven Einheit des souveränen Mannes her bestimmt und daher nie unabhängig vom Hören im Sehen des Bildes oder der Schrift als eigenständiges Werk zu verstehen.¹¹ Erst in der Renaissance taucht mit einer neuen Form einer retinalen Reinheit der Begriff des Werkes auf, das alsbald in der philosophischen Aufklärung im 17. Jahrhundert vom Kunstproduzenten als ebenso reine wie interesselose Ästhetik des reinen Lesens gelöst wird.

Die Malerei kann nach Leonardo Einzeleindrücke bzw. die diskreten Elemente mit der sie zusammenfassenden ganzheitlichen Wahrnehmung synchron lesbar darstellen, was in der linear ablaufenden Zeit der aufgeführten Musik nicht möglich sein soll. »Die Harmonie der Malerei vereinigt in einem Punkt durch die Proportionalität, was die Harmonie der Musik in der Zeit macht und bei dieser nur möglich wäre, wenn die Stimmen alle einzeln aufgeführt würden.«¹² Die Malerei ist damit als eine von Endlichkeit des Leibes gereinigte göttliche Schrift durch stumme Repräsentation zu verstehen, was alles

10 Giambattista Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, Hamburg 2009, S. 120. (Erstes Buch, zweiter Abschnitt LXXVII, 256), S. 128 (XCII, 285). Zur ursprünglichen unreflektierten Reinheit des *sensus communis*, S. 93f. (Erstes Buch, zweiter Abschnitt XIIf, 142f.)

11 Die antike Rechtfertigung des Sehnsinns findet sich auch bei dem Hl. Antonius von Florenz. Hinweis zu finden bei: David Summers, *The Judgement of Sense. Renaissance Naturalism and the Rise of Aesthetics*, Cambridge 1987, S. 37. Sie ist aber anders als bei Leonardo nicht auf die Rechtfertigung des Bildes als reine Schrift bezogen und übernimmt daher die Aufwertung des Sehnsinns ohne Bezug der Neuauswertung von Schrift.

12 Leonardo da Vinci *Das Buch von der Malerei nach dem Codex Vaticanus (Urbinas)*, hg. v. Heinrich Ludwig, Wien 1882, Lehrsatz 19, S. 34. Das Argument in Bezug auf die Musik wird auch von Ficino vertreten, wonach die Musik erst durch ihre optisch-geometrische Relationalität gerechtfertigt sei,

andere als ein Phonozentrismus ist. Sie kann die einzelne Teilelemente, aus denen das vereinigende Ganze besteht, synchron mit der es bildenden Ganzheit darstellen bzw. lesen lassen. Nicht die Ganzheitlichkeit in der Musik ist entscheidend, sondern die Fähigkeit zum synchronen Lesen. Hier wird noch deutlicher, dass die Auffassung eines *sensus communis* grundsätzlich an die Praxeologie der Reinigung gebunden ist, in der das Sehen den Gebrauch schon bestimmt. Dem *zōon politikón* der Polis war dagegen die Schrift anders als in der Offenbarungsreligion durch Mönche so selbstverständlich öffentlich wie die Abdrängung der Frau von der Öffentlichkeit in den ihr allein zustehenden privaten *oîkos* der Antike.

Leonardo nun nennt in seinen Malertraktaten die Elemente der Malerei in Abgrenzung zu den *lettere* der Poesie, also zu phonetischen Buchstaben lange vor Francis Bacon und Leibniz: *carratteri*. Und Leonardo hat diese Unterscheidung von phonetischem Schriftbild und repräsentierender Bildschrift keineswegs in einem Diskursereignis erfunden.

wie sie Pythagoras durch die Einteilung der Seiten und seiner Theorie der Sphären darstellte: Entsprechende Quellenangaben siehe bei André Chastel, *Marsile Ficine*, ebd., S. 110.

***L'Empire des lumières*: Siegel und Bild als dispositive Feier der Reinheit**

Die paradoxe Überkreuzung der beiden Pole an Empirie und Intelligibilität in ihrer körperlichen Einheit im Sinne der doubletten Einheit der zwei Körper nach Kantorowicz ist früh in der Bauweise der Aachener Krönungskapelle des ersten abendländischen Kaisers (im 8. Jahrhundert) dokumentiert und hat sich Jahrtausende lang in allen Bauweisen christlicher Kirchen auch ohne Kaisertum als Ost-West Ausrichtung erhalten: Im Westen der Turm als Kennzeichen des weltlichen Kaisersitzes, im Osten die lichtdurchflutete Apsis, der gegen den Orient gerichtete Ort des religiösen Kultes. *Ex oriente lux* und repräsentative Herrschaft in ein und demselben Baukörper der christologischen Einheit der beiden paradoxen Strukturen nach Kantorowicz, so dass Kant mit Sicherheit nicht der Erfinder der Doublette ist. Aber das ist noch keineswegs die Rolle der Entritualisierung durch Schrift, die gerade die Topik des geeinten örtlich gebundenen Körpers auflöst und rein zeitlich zirkulieren lässt, was die Architektur der klassischen Kirchen noch zeitlos als gebautes Bild der eigenen Religion dokumentiert. In dieser gebauten Zweikörperlehre müssen die Menschen durch den architektonischen Raum zirkulieren, der auf die christliche Legitimation in der Einheit der zwei Körper im sozialen Raum verweist – eine Art Heterotopie im Sinne des frühen Foucault, in welcher der kirchliche Raum die Orientierung für den gesamten sozialen Raum jenseits der Kirche definiert – aber in einer jahrtausendlangen Kontinuität: Die Steuerung des Lichts durch eine Apsis und ihre weitgehende Verminderung im Westen als Orientierung von West nach Ost als Grundlage der Differenzierung von Raum außerhalb der Kirche. Noch der Begriff der ›Orientierung‹ verweist heute daher in allen indoeuropäischen Sprachen auf den Hinweis des erlernten *fiat lux* durch die 2000 Jahre lange Tradition einer Bauweise christlicher Kirchen: auf den östlichen Orient als Herkunft des Lichts der Religion für die westliche Orientierung.

René Magritte, *L'Empire des lumières*, Ölgemälde 1961, Musée Magritte



Abb. aus: <https://musee-magritte-museum.be/en/about-the-museum/collections-mmm/art-collection>, jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten, 19.05.04

Aber diese Jahrtausende alte Kontinuität einer Steuerung des Lichts durch den heterotopen Raum wird alsbald an einer anderen Form der Lichtrepräsentation im Bild gebrochen. René Magritte spielt mit seinem Bild *L'Empire des lumières* auf diese im Bild bewusst gewordene Doppelung von Licht und Raum im Bild mit einer surrealen Reflexion und einem Sprachspiel an, weil es nicht nur wörtlich als Reich der Lichter, sondern nach dem französischen Begriff für Aufklärung mit *les lumières* auch als Reich der Aufklärung zu verstehen ist: Wird Raum allein durch die Abstraktion an Licht zur differenti-

Relation von Hell und Dunkel im Bild, so kann die Abbildung einer Differenz an Licht durch die Abbildung der Abstraktion als eine zur Realität differente Anordnung im Bild verstanden werden, um die Relationen des Raums nicht nur in einer Fläche abzubilden, sondern durch die Anordnung von Licht auf der Fläche des Bildes selbst zur Aufklärung über Licht im realen Raum zu machen. Die Heterotopie des Raumes, die in der kirchlichen Architektur noch das Licht zur Orientierung des Raums außerhalb des kirchlichen Raumes steuerte, verwandelt sich in der Welt des modernen Bildes zur symbolischen Bildschrift als im Raum befindliches Modell vom Raum mit einem zweidimensionalen Reich der Zeichen zur orientierenden Aufklärung des realen Reiches, die daher auch nicht mehr an einen festgelegten Raumort wie die Architektur einer Kirche gebunden ist. Es ist scheinbar dasselbe Paradox in Saussures Vorstellung, dass die Sprache ein Teil der Zeichenpraxis ist, aber als monopole Stellvertretung für das Verstehen aller Zeichen fungiert. Scheinbar, weil der von Derrida formulierte Vorwurf an Saussure und Barthes, dass Sprache als Teil von jeglicher Zeichenpraxis und zugleich als die semiotisch entscheidende Zeichenpraxis zum Verstehen aller Zeichen verstanden werden soll, eben nicht allein von verbaler Sprache her verstanden werden kann. Es ist vielmehr ein *historisches* Folgeereignis einer langen vor Derridas Kritik formulierten Kritik an der phonetischen Schrift, das eng in der Entstehung von Malerei mit der Kartographie verbunden ist oder mit anderen Worten: Der von Derrida erhobene Vorwurf des Phonozentrismus jeglicher von Linguistik behaupteten Semiotik ist ebenso gegenüber der modernen Linguistik berechtigt, wie seine daraus konstruierte Geschichte des Phonozentrismus des gesamten Abendlandes historisch unsinnig ist, weil sie die Praxeologie einer Differenz stummen Zeichnens im Kolonialismus übersieht. Derrida hat mit der Einheit von Logo- und Phonozentrismus eine Geschichte vom Feld der Philosophie aus als Geschichtsverständnis aller Felder im Feiern der Sprache konstruiert, weil er nicht die eigene soziale Position einer Konkurrenz zur Linguistik reflektiert, indem er deren Narzissmus des Verstehens zwar zurecht kritisiert, um schließlich diesen Vorrang dem Feld der Philosophie zuzusprechen, womit er den hermeneutischen Narzissmus in der Travestie der Dekonstruktion erneuert.

Die Neuinterpretation des Bildes als eine aphone Schrift des Lichtes geht auf die englischen Franziskanermönche Robert Grosseteste und Roger Bacon zurück, die von Alberti mit seinem Text zur Zentralperspektive zuvorderst »nur« in einen neuen sozialen Kontext außerhalb des Gebrauchs der Klostermauern und der monastischen Schreibstuben als neue Offenbarung interpretiert wird, um damit später zur Voraussetzung der Kartographie bei Galileo zu werden. Es ist daher gerade nicht das christliche Buch, das Galileo mit dem Klerus um die Offenbarung streiten lässt, wie Blumenberg glaubt, sondern die gegen das Buch gerichtete aphone Differenz der Schrift in der Zeichnung bei Galileo. Daher wird hier jedoch nicht behauptet, Galileo oder die Zentralperspektive seien nun der anfängliche Bruch der Geschichte, sondern lediglich, dass wie in der Intertextualität kein Ursprungstext auch keine Ursprungspraxeologie für habituelle Lebensformen existiert. Weder reine Kontinuität noch reine Diskontinuität, wohl aber revolutionäre Brechungen an Kontinuitäten, welche den Konsens zum Streit eröffnen.

So kann der Grund, der daher für die Aufnahme eines Diskurses wie z. B. das Aufgreifen des *ut pictura poesis* der Antike durch die Renaissance ist, sehr wohl in einem veränderten praxeologischen Kontext liegen, der die Bedeutung eines Diskurses durch seine

Verwendung ändert, obwohl er ihn sogar fast wörtlich aufgreift. Das entspricht in einer sozialen und historischen Interpretation der pragmatischen Erkenntnis des späten Wittgenstein, aber auch Austins und Searles, dass Sprache niemals allein, sondern immer nur im Spiel der sie benutzenden Kontexte zu verstehen ist, so dass die Ähnlichkeit in der Sprache der geschriebenen Diskurse als Feier der Sprache aufzufassen ist, die den Unterschied des Gebrauchs nicht nur übersehen lässt. Über Wittgenstein hinaus ist jedoch dann noch festzuhalten, dass eben das Feiern der Sprache in seiner Abstraktion vom Gebrauch selbst immer noch ein Gebrauch ist, gemäß der 7. Feuerbachthese des jungen Marx, wonach die Abstraktion der Religion von alltäglicher Praxis immer noch als Praxis aufgefasst werden muss. Das Feiern der Sprache in der Linguistik kann daher in der Kritik am Feiern der Sprache durch Literatur fortgesetzt werden. Wenn man versteht, dass das Feiern der Sprache bei Saussure das Problem eines Narzissmus der Seriosität für seine Sprachwissenschaft ist, reicht es nicht nur aus, die Relation von Diskursen gegen diesen Narzissmus ins Feld zu führen, sondern dass auch die kontextuell relationale Stellung zu den Diskursen durch Konzentration auf Diskurse übersehen wird. Kurz: Die Kritik am Feiern der Sprache reicht nicht aus, wenn man zugleich verstehen will, dass das Feiern der Sprache in der Abstraktion von Wissen durch Literatur fortgesetzt werden kann.

Gleichwohl fehlt daher auch bei Wittgenstein noch, dass auch das vom ihm kritisierte magische Feiern der Sprache selbst eine historische und soziale Praxeologie ist, die es in einer empirischen Analytik der Legitimität zu fassen gilt und nicht nur in einer Therapie der Sprechakte zum Verschwinden eines falschen Sprachverständnisses zu bringen ist. Das Feiern der Sprache ist selbst eine *alloдохе*, aber effektive Praxis der Sprachhandlung, welche die Differenz der relationalen Kontexte in der Wahrnehmung durch das abstrahierende Feiern von sinnkonstitutiven, aber nicht Sinn tragenden Signifikanten zum Verschwinden bringen kann. So verbessert die Verkettung von Praktiken und Diskursen in Foucaults Theorie des Dispositivs zwar eine reine Diskurstheorie. Aber die Theorie der einheitlichen Verkettung von Diskurs und Praxis ist ungenau, weil sie dann den Konsens immer nur als mangelnde Theorie gegenüber Macht versteht, während sie eine aktive Formierung darstellt, um einen Streit erst führbar und damit produktiv zu machen. In diesem Sinne ist das Dispositiv nicht nur gegen Habermas herrschaftsfreien Konsens als Vergessen der Macht zu verstehen, sondern auch gegen Foucaults eigenes Verständnis, weil eine Wissen-Macht-Spirale nur ein Teil in einer Legitimation-Macht-Spirale darstellt. Die Bezeichnung eines Konsenses zum Dissens in der Frage der Sprache zwischen Jesuiten und der *langue philosophique* kann man daher als ein Dispositiv des Kolonialismus als Legitimationsbehauptung bezeichnen, von dem die Autonomisierung an Wissen durch die Zeichnung nur ein Teil darstellt. Der auch hier übernommene Begriff des Dispositivs ist daher immer als Konsens zu verstehen, der in und mittels der streitenden Konkurrenz zwischen unterschiedlichen Feldpositionen erst als Konsens einer gegenüber Bourdieus Verständnis anderen Art der autonomen Formation des Streitens zwischen beiden unterschiedlichen Sphären der Autonomie aufrechterhalten wird. Dasselbe werden wir später in der Entstehung eines Sexualitätsdispositivs in den französischen Salons des 17. Jahrhunderts auch als Konsens im Dissens zweier Adelsformen des Schwertes und der Feder zur normativen Vereinigung eines nationalen Machtfeldes in einem Sexualitätsdispositiv gegenüber der Ästhetik sehen. In der Tat ist dann das Dis-

positiv eine Art Autonomie einer Diskursformation, die zwar nicht mehr im Sinne Bourdieus spezifischer Felder verstanden werden kann, aber es dann weder bei einer reinen Diskursanalyse noch bei der billigen Aussage Foucaults belassen kann, es gehe neben Diskursen irgendwie auch um die Vernetzung mit Praktiken.

Der Begriff des *characters*, den Leonardo im *quattrocento* aufgreift, wird schon von Roger Bacon im 13. Jahrhundert verwendet,¹ weil er aus einer mittelalterlichen Praxis stammt, die noch sehr wohl in der Renaissance bekannt war und die spätere ›demokratisierende‹ Erfindung der gedruckten *Impresen* als repräsentatives Bild eines Autors im *quattrocento* inspiriert: Der Begriff des *character* war im Mittelalter für Monogramme von Königen und Päpsten als legitimatorische Schlussformel von schriftlichen Dokumenten im Gebrauch, worauf auch das altgriechische Wort des Charakters mit der ursprünglichen Bedeutung einer Einprägung (in Metall, Siegelwachs etc.) in Aristoteles' *De anima* deutet. Dieser Begriff verweist somit auf einen Sinn für die Einmaligkeit einer Einprägung des indexalischen, aphonon Zeichens *avant la lettre*: Wie eine indexalische Einprägung, die an einen konkreten Urheber in Ort und Zeit gebunden ist, so sind auch die ›Charakter‹ bzw. Sachzeichen ein Abdruck Gottes in der Schöpfung, der das präsentische Zusammenfallen von Zeichen und Sache unmissverständlich dokumentiert, wo Gott als Autor dieser Sachzeichen zwar nicht sichtbar ist, aber seine wahrhafte Anwesenheit in den ihn vertretenden visuellen Abdrücken der Natur wie in einer Abschlussformel unzweifelbar dokumentiert und für jeden lesbar sein soll. Roger Bacon, der an der Sorbonne die thomistisch-aristotelischen Tradition studierte, war sicherlich auch die Stelle in Aristoteles' *De anima* (424a, 15 – 20) dabei bekannt, wonach die Sinne ihre Eindrücke so empfangen, wie das Wachs den Abdruck durch einen Siegelring, um diesen Diskurs in die Bildpraxis der christlichen Zweikörperlehre einzuführen.

Der Unterschied zwischen Schriftlichkeit des geschriebenen Dokuments und seiner Abschlussformel oder einem Siegel betrifft die Überbrückung der Differenz zwischen der für viele des Lesens unkundigen, aber decodierbaren ewigen Seite eines Autors in einem sich als Volksreligion verstehenden Christentum. Ein Siegel oder Abschlussformel tritt als ein immer auf dieselbe Art wiederkehrendes, die Person stellvertretendes ewiges Bildzeichen auf, selbst wenn darin Buchstabenkürzel für die empirische, der Vergänglichkeit unterliegenden Person vorkommen. Dieser ›Charakter‹ transportieren die für alle verstehbare referentiell sichtbare Stellvertretung einer unveränderlichen Präsenz, die an all jenen beliebigen öffentlichen Orten gelten darf, wo die durch das Sachzeichen vertretene Person nicht leiblich, sondern in visueller Stellvertretung sichtbar auftritt. Der Autor gilt unabhängig von seiner anwesenden Präsenz. Das überlagert sich mit dem Entsprechungsgedanken von Wahrnehmung der Dinge und mentaler Bildvorstellung bei Leonardo, wonach die abgebildete Person jenseits ihrer phonetischen Aussprache in allen Nationen unabhängig von phonetischer Schrift als reine Bildschrift einer eindeutigen Referenz erkennbar und im Bild an verschiedenen Orten zugleich sein kann, ohne dass der Referent wie der Schöpfer selbst sichtbar vorhanden ist. Es geht also darum,

1 Michael Friedrich, Chiffren oder Hieroglyphen? Die chinesische Schrift im Abendland, in: Aleida u. Jan Assmann (Hg.), *Hieroglyphen. Archäologie der literarischen Kommunikation VII*, München 2003, S. 92. Schon dies geht auf eine erste Begegnung und Vergleich mit der angeblich mit Pinsel gemalten chinesischen Schrift zurück.

dass nicht nur im dekonstruktiven Sinne die Repräsentation erst seine Referenz erzeugt, sondern dass die über phonetische Schrift hinausgehende Lesbarkeit des Siegels eine ikonisch motivierte Lesbarkeit für ein auch illiterates Publikum die Legitimität des Lesens herstellt und damit die Legitimität sogar vermehrt und damit der Reinheit zuführt: Das visuell lesbare Zeichen kann als produktiver Avatar der über phonetische Schrift hinausgehenden Legitimität gefeiert werden, die an mehreren Orten zugleich auftreten kann. Aber das ist dann alles andere als ein harmloser harmonischer Vorgang im Kampf um Legitimität inmitten der zunächst durch Schrift sich legitimierenden Mönchsorden. Seine Legitimität verwandelt den zur Schrift differenten und schmutzigen *vulgus* zum sich vereinigenden und reinen *populus* der größeren Legitimation. Universales Anerkennen des Schriftzeichens wird wichtiger als der Autor anders als in der athenischen Polis der Antike, weil Legitimität und Verstehen nur im Bild des ›charakters‹ zusammenfallen, um sich von der babylonisch phonetischen begrenzten Schrift der verschiedensten Sprachen trennen zu können. Es ist daher auch nicht das Christentum, von dem die Aufklärung ausgeht, sondern die in Schrift eingeführte Lehre der Reinheit in die christliche Zweiweltenlehre, worauf Douglas mit ihrer Aufmerksamkeit für Schrift als Ausdruck von Reinheit anders als Derrida aufmerksam machte.

Roger Bacon ist es, der den ›charakter‹ als eine Form des Lesens bewusst macht, der sich wesentlich deutlicher und reiner von einer an Zeit und Ort gebundenen phonetischen Schrift löst und damit als von unterschiedlichen Sprachen gereinigtes Schreiben zu repräsentieren vermag. Das ist das Gegenteil eines Phonozentrismus als Grund zur abendländischen Machtentfaltung, die auch seine Mitstreiter Grosseteste und Pecham übernehmen und das Vorbild für die neue Offenbarungsinterpretation durch das für jeden lesbare Bild bei Alberti wird, mit der die Klöster der Bewahrung phonetischer Schriftrollen im Namen der neuen weitergehenden und damit legitimeren Offenbarung durch Bildschrift attackiert werden: eine humanistische Revolution, die Foucault wegen seiner linguistisch motivierten Idiosynkrasie gegen Humanismus im eigenen Feld übersehen hat.

Lesen: Roger Bacons Transformation der islamischen Perspektivlehre

In der Kunstgeschichte ist bekannt, dass Alberti wie Leonardo die Perspektivlehren des islamischen Gelehrten Alhazen¹ aus dem 11. Jahrhundert in der lateinischen Übersetzung der aristotelisch geschulten englischen Franziskanermönche besaßen.² Für Pecham, der eine schnelle und daher weit verbreitete Übersetzung *Perspectiva communis* (1265) von Alhazen schrieb, war der islamische Gelehrte aus Kairo auch der *auctor perspectivae* schlechthin.³ Aber es waren eben nicht allein die physikalischen Experimente mit Licht und ihre Berechnungen, die ihn auch für christlichen Leser zum Vorbild der Aufklärung machte. Damit wird im Überspringen einer doppelten Hermeneutik die jeweilige von heute aus geltende Legitimation für das Verständnis des anderen historischen Kontextes genommen, was Foucault zu Recht als Verständnis für Formationsregeln der damaligen Zeit ablehnt. Denn nach Alhazen nun senden alle Dinge Licht aus, das sich im menschlichen Auge einfindet wie in der heutigen Optik und genau das hatte Roger Bacon indes nicht übernommen, so dass erneut danach zu fragen ist, was eigentlich an Alhazen geschätzt wurde. Roger Bacon ging von der zum islamischen Gelehrten entgegengesetzten Theorie der westlichen zu verstehenden Antike aus, wonach die Sehstrahlen wie bei Euklid vielmehr vom Auge ausgehen.⁴ christlicher Dissens im monotheistischen Konsens mit dem Islam. Diese Änderung ist konstitutiv für den an Aristoteles zwar orientierten Reinheitswillen, der jedoch nun eine Veränderung erfährt. Was nämlich die Franziskaner interessierte, war nicht die praktische Herstellung von Bildern mittels einer von Hand befreiten reflektierenden Lichts, deren einige ähnlich experimentell hergestellte Formen Alhazen

-
- 1 Eigentlich Ibn-al-Haitham. Alhazen ist die lateinische Fassung des Namens, die ich im Folgenden beibehalte, da es seine Übersetzungen dem Latein der christlichen Autoren entspricht, auf deren Texte ich mich beziehe. Der Autor der ersten lateinischen Übersetzungen, die Pecham benutzt haben muss, ist bislang unbekannt.
 - 2 Samuel Y. Edgerton, (Jr.), *The Renaissance Rediscovery of Linear Perspective*, New York 1975, S. 74ff.
 - 3 Edgerton, ebd. S. 77.
 - 4 A. Mark Smith, Introduction, in: *Alhacen on Refraction. A Critical Edition, with English Translation and Commentary, of Book 7 of Alhacen's De Aspectibus, the Medieval Latin Version of Ibn-al-Haytham's Kitāb al-Manāẓir*, Bd. I, Philadelphia 2010, S. ciii.

im 7. Kapitel *De Aspectibus* in Spiegelungen beschrieb, sondern die künstlich per schreibender Hand hergestellten abstrakten Bilder der Erklärungen, die ebenfalls in Alhazens Traktat auftauchten. Diese wurden von den Franziskanern nämlich als die eigentliche Offenbarung Gottes im Sehen des Menschen interpretiert, mit der sie die Doublette im Christentum zu begründen versuchten: Verbindung der aristotelischen Lehre von Gott als unbewegten Beweger und damit erster Ursache, die auch dem Aristoteles lesenden Islam bestens bekannt war, mit der christlichen Idee des in der Empirie menschgewordenen Gottes. Für dieses Verständnisses gingen die göttlichen Sehstrahlen von den sie zeichnenden und schreibenden Mönche als Offenbarung selbst aus, was im islamischen Kontext nirgends auftaucht, so dass auch bei Alhazen vom Menschen keine Sehstrahlen ausgehen können. Durch diesen Dissens im Konsens mit Alhazen versucht sich das Christentum als besseren Monotheismus mit der göttlichen Offenbarung des Menschen im Menschen zu verstehen, da Jesus im Christentum Gott und Mensch zugleich war, während er im Islam nur als menschlicher Prophet galt. Die englischen Aristoteliker verstehen Alhazen als einen Autor der Sehstrahlen, der sich selbst eben im Islam nicht als produktiver Autor von Sehstrahlen verstehen kann. So sehr er als *auctor perspectivae* anzusehen ist, so sehr ist er damit im ›falschen‹ Monotheismus befangen.

Laut Grosseteste sind mathematische Dinge nur für den Intellekt sichtbar, so wie göttliche Dinge nur für einen gesunden Geist sichtbar seien, der nicht durch *phantasmata* der irdischen Wahrnehmung gestört sei. Analog zu einem gesunden Auge, das erst im Sehen sich an das volle Sonnenlicht gewöhnen müsse, würde auch das menschliche Auge vom göttlichen Licht erst einmal geblendet, so dass unser menschlich unvollkommenes Auge etwas Dunkelheit benötige, um nicht vom göttlichen Licht überstrahlt zu werden. »Therefore, for the human intellect as it is now in us, mathematical things are the most certain, because the phantasmata of the imagination received through vision help our understanding [...]«⁵ Diese *phantasmata* nun sind die abstrakten Bilder der mathematisierten Geometrie, die als Skizzen offensichtlich nicht das Auge so weit hinabziehen wie die *phantasmata* der normalen Wahrnehmung, sondern in ihrer offensichtlichen Abstraktion gerade so, dass sich die göttliche Kraft des vereinheitlichenden Gesetzes trotz empirisch verschiedenen Formen auch für das unvollkommene menschliche Auge offenbart. So wie die Scholastiker erkennen, dass das Unterbrechen der Zeit erst Zeit sichtbar macht, so wird hier verstanden, was später Magritte mit seinem Bild als Aufklärung des relationalen Denkens thematisiert: die Verhinderung von Licht in der malerisch flächigen Repräsentation gibt erst die anführende Orientierung im dreidimensionalen Raum vor.

Die philosophischen antiken Theorien von Gott waren schon lange durch Augustinus als für das Christentum kompatible Vorstellungen einer Naturreligion gerechtfertigt worden. Allerdings kam bei den an der Sorbonne studierten englischen Franziskanern Aristoteles eine wichtigere Rolle als Platon zu, weil der mit Händen arbeitende Demiurg bei Platon noch den Ideen unterstand, während für die christliche Lehre eines reinen Gottes dies unmöglich war. Ideen konnten auch später in der Renaissance nur die

5 Grosseteste zit.n. der Übersetzung ins Englische von A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100–1700*, Oxford 1953, S. 129.

Gedanken Gottes und somit dem reinen Gott unterstellt sein. Insofern sprach die Theorie des unbewegten Bewegers der aristotelischen Metaphysik eine den monotheistisch Schriftreligionen des Christentums und Islam kompatiblere Beschreibung der intelligiblen Reinheit Gottes an. Da Gott die unbewegliche ewige Ursache von allen Ursachen ist, mussten in Gott alle Möglichkeiten akzidentieller Abweichungen von seiner Substanz schon enthalten sein, was Grosseteste und Bacon dazu führte, die geometrische Mathematik als eine Schrift Gottes aufzufassen, die sich in der vielfältigen Schrift als Logik der geometrischen Zeichnung aussprach: Denn in der Geometrie konnte z. B. bei gleichzeitig sich unendlich variierenden Grundflächen eines Dreiecks die Winkelsumme unverändert⁶ oder der Satz des Pythagoras etwa gleich bleiben trotz der unendlich unterschiedlichsten Möglichkeiten an Dreiecken in der Empirie und unabhängig von phonetischer Sprache. Die unterschiedlichen Erscheinungen der geometrischen Logik schließen eine zeitlos dauerhafte und stets gleiche Gesetzeskraft für und durch die Sicht nicht aus.

Grosseteste berief sich auf das 5. Buch der aristotelischen Metaphysik, dass die Natur stets den direktesten Weg gehe. Licht ist für ihn jene Naturgröße, die den kürzesten Weg von allen Dingen in der materiellen Welt nehme,⁷ was auch Bacon übernahm und bei Alhazen schlicht nicht thematisiert wird.⁸ Beim Schlag eines Hammers, den man aus der Entfernung sehe, erkenne man, dass die visuelle Übertragung durch Licht schneller sei als der Klang, wenn man schon den Hammer niedergehen sehe, während der Klang dazu später ans Ohr komme, so Roger Bacon.⁹ Wenn also nach Aristoteles gilt, dass die Natur stets den kürzesten Weg nimmt, dann ist andererseits wiederum daraus zu schließen, dass das Licht mit seiner Schnelligkeit Gott nähersteht als der stärker an Zeit gebundene Klang der Wörter. Von einem angeblichen Phonozentrismus des Abendlandes jedenfalls auch hier keine Spur. Licht ist in der empirisch visuell wahrnehmbaren Welt der göttlichen Ursache näher als jeder Klang, so dass die aphone bildliche Geometrie den an Zeit gebundenen phonetischen Buchstaben in der Reinheit voranzugehen habe: Es repräsentiert die Doublette des christlichen Gottes als intelligibler Vater wie empirischer Sohn im Licht als Relation von Licht durch empirische Abdunkelungen: Mathematik und Zweiweltenlehre treffen in einem retinalen Logozentrismus aufeinander.

Hier beginnt sich daher in der Tat das Auge vom Hören als höhere Abstraktion im Namen der vorbildlichen Doublette des christlichen Gottes zu trennen, was der Islam nicht kennt. Damit ist gesichert, dass das materielle Licht nicht mit göttlichem Licht identifiziert wird, aber dennoch erster Andockpunkt seiner Offenbarung in der Empirie sein muss wie die Linie als schnellste und direkte Verbindung von Punkt zu Punkt. Licht kann auf- und zugleich abgewertet werden in den *phantasmata* der Welt, um die Relation der zwei Welten des göttlichen Lichts in der Relation von Licht und Dunkelheit der mathematischen Skizze sichtbar zu machen. Die Zeichnung der Geometrie ist die Offenbarung der Zweikörperlehre, mit der die Perspektivlehre des Islam durch christliche Veränderung übernommen wird.

6 Crombie, *Robert Grosseteste*, ebd., S. 149.

7 Crombie, *Robert Grosseteste*, ebd., S. 145.

8 Crombie, *Robert Grosseteste*, ebd. S. 146.

9 Zit. n. Crombie, mit entsprechender ins Englische übersetzter Zitation Bacons und Quellenangaben: S. 147.

Damit war die nach Aristoteles geforderte Aufteilung der Natur in Genus und Arten durch jede mögliche Form der Erscheinung zu allererst vom Licht abhängig, zumal Licht laut dem Alten Testament das erste war, was Gott in dieser Welt der *phantasmata* erschaffen hatte. Licht ist daher die erste Substanz in der materialen Welt der erscheinenden Dinge. *Fiat lux*: Alle Dinge, die im Licht erscheinen, sind damit nichts als *species*, d.h. sie sind als Arten der einen, von allen Akzidentien befreiten ersten Ursache in der Welt zu verstehen,¹⁰ die sich in Allem durchhält, aber durch etwas empirische Abdunklung in einer sichtbaren Schrift der Geometrie auch für den unvollkommenen Menschen als Offenbarung der einheitlichen Handschrift Gottes sichtbar wird. Daher interessierten sich die Franziskanermönche jedenfalls nicht vorrangig für die durch Lichtprojektion erzeugten künstlichen Bilder bei Alhazen, die für sie nur *phantasmata* bleiben, sondern für seine mathematisch abstrakten Zeichnungen, um sich in der Referenz auf ihn doch als christliche bessere und reinere Kenner des göttlichen Autors zu sehen: Sehstrahlen gehen im Christentum nicht von den Dingen, sondern vor allem vom Menschen aus, so dass in der Praxis des Zeichnens einer Hand-Auge-Wechselwirkung des Schreibens in der geometrischen Schrift Gott offenbart werden kann. Und tatsächlich hat gerade der Franziskanermönch Grosseteste in seinem Physikkommentar die schreibende Hand als Fähigkeit, alle Zeichen zu produzieren, mit der Fähigkeit der Natur parallelisiert, sich selbst in allen ihren Teilen vollkommen auszudrücken.¹¹

Die Welt kennt nach Roger Bacon kein Vakuum, so dass die Welt aus Atomen besteht, welche die Welt ausfüllt, denn nur so konnte Licht in der Welt der Empirie übertragen werden. Ein Vakuum hätte die Direktheit der Über-tragung in dieser Welt unmöglich gemacht. Zugleich ist die Welt daher für Bacon unendlich teilbar wie nach Aristoteles, denn die Aufteilung der Welt kann nicht die Grenze zum Unsichtbaren hin überschreiten, so dass hier bei Bacon schon die Unterscheidung auftaucht, die später Alberti in seiner Schrift zur Zentralperspektive als Theorie die Einheit des sichtbaren *punto naturale* mit dem davon zu unterscheidenden abstrakten *punto mathematico* als erste Grundlage der Malerei übernimmt, um der christlichen Doublette zu entsprechen: Die Materie ist einerseits gekennzeichnet durch den natürlichen sichtbaren aufteilbaren diskreten Punkt, der aber auch dem mathematischen gedanklichen Punkt zumindest in einer Form nach der Unendlichkeit durch seine unendliche Teilbarkeit gleicht, ohne dessen Unendlichkeit je zu erreichen: Er stellt die unendliche Teilbarkeit des *punto naturale* dar, ohne an ein Ende zu kommen, so dass der mathematische Punkt nach Euklid unendlich in die Linie fällt.¹² Die Welt besteht aus endlichen Punkten in der Zeit, die aber in der geometrisch zeitlosen Zeichnung auch der Möglichkeit nach als unendlich teilbar angesehen werden müssen, so dass die Geometrie die christologisch doppelte Seite der Natur

10 Crombie, *Robert Grosseteste*, ebd., S. 145: »The type of such ›species‹ was visible light and therefore, like Grosseteste, he [Aristoteles] made a particular study of geometrical optics, through which he held that it was possible to obtain experimental knowledge of the laws of the operation of these species, which laws were the basis of all natural explanations.«

11 Zit. n. Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. Main ²1983, S. 55: »Perfecta autem opera naturae in ipsa natura descreptionem habent expressiorem formae quam partes perfectorum [...] utpote in motu manus scribentis est figura litterae scribendae et expressior est in ipso motu manus tota litterae figuratio quam partiales figuraciones [...]«

12 Zit. n. Crombie, S. 162.

von Endlichkeit und Unendlichkeit innerhalb der Endlichkeit der Zeit gebundenen Alltäglichkeit von Zeit reinigt und zur Offenbarung der heiligen unprofanen Schrift in der realen Schrift des Zeichnens macht. Der Punkt wird zum Grundgedanken der Transzendentalität, die Kant später dann vollkommen als mentale Vorstellung bezeichnet, um sie von jeder Erscheinung zu reinigen. Damit wird Offenbarung durch das Bild bei Alberti vorbereitet: Die im Hand-Auge-Wechselverhältnis entstandene Schrift der Geometrie vermag, die zeitlos geltende unendliche Aufteilbarkeit und Ausbildung aller möglichen Formen mit der geometrischen Zeichnung innerhalb der an »schmutzigen« Endlichkeit gebundenen menschlichen Existenz als Dauer zu offenbaren.

Das Verhältnis von alphabetischer Schrift der Bibel und der visuellen Schrift der Geometrie ändert bei den englischen Franziskanern die Ökonomie im Verhältnis von Heilsverkündung und Offenbarung, die einerseits nicht mehr vollkommen dem entsprach, wie es Augustinus formuliert hatte, andererseits aber dessen Vorrang der Schriftgelehrten in den Mönchsorden für die Einheit von Offenbarung und Heilsverkündung durch die vom Auge ausgehenden Sehstrahlen wahrte und sogar das Vorbild für Reinheit des priesterlichen Lesers intensivierte: Bei Augustinus konnte Offenbarung und Heilsverkündung immer nur innerhalb und mittels der Bibel möglich sein, so dass er eine Lösung für die Legitimation des Schriftgelehrten finden musste, wie denn in einer Volksreligion von einer Offenbarung für alle durch die Bibel zu reden ist, wenn das Volk nicht mal lesen konnte:

»Zum Buch [liber] werde dir die göttliche Schrift [pagina divina], damit du dies hörst. Zum Buch werde dir der Weltkreis, damit du dies siehst. In jenen Schriften [codicibus] lesen nur die, die Buchstaben [litteras] kennen; auf dem Ganzen der Welt soll auch der Unkundige lesen.«¹³

Die von Blumenberg hier vorgenommene Übersetzung ist etwas tendenziös, weil sie den euphemisierenden Harmonisierungsversuch der sozialen Machtdifferenz zwischen Schriftautoritäten und Laien, Sehen einer Schrift und Hören der Verkündung durch predigende Offenbarung übergeht, den es doch in einer Volksreligion nicht geben durfte: Was ein der Schrift unkundiger Mensch nicht lesen kann, soll er hören im Vorlesen schon einer einzelnen Seite (pagina divina) durch das (Vor-)Lesen der Schriftautoritäten. Die einzelne Seite verhält sich zum Buch der Bibel wie für die Gelehrten der visuell lesbare Buchstabe zu einem ganzen Buchcodex: Der phonetische Buchstabe, bzw. die Schrift in einem Buch ist wie die einzelne Seite also schon göttlich in einem jeden gemeinsamen Sehen: Offenbarung ist nichts anders als die euphemistische Erfindung eines allgemeinen Lesens, um den sozialen Unterschied zwischen höherem schriftlichem Wissen und illiteratem Alltag in einer Volksreligion zu verschleiern. Für Augustinus gilt dabei also, dass die Heilsverkündung der Bibel der Offenbarung immer vorauszugehen hat. Gerade dieser Euphemismus wird durch die englischen Franziskaner einerseits infrage gestellt, um ihn andererseits zu erneuern.

13 Augustinus, *Ennaratio in Psalmum*, XL, V 6–7, hg.v. Gaume IV, 571, zit.n: Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M. 1983, S. 49.

Jesus als *pancrator*, wie er auch im gotischen Tympanon am Eingang der Kirchenportale sichtbar für alle als kommender Richter über die Menschheit mit Buch dargestellt wird, der die Guten von den Bösen trennt, ist zugleich der Salvator, der erlösende Vollender und Verkünder des Heilsgeschehens.

Westportal in Arles, Kathedrale Saint Trophime

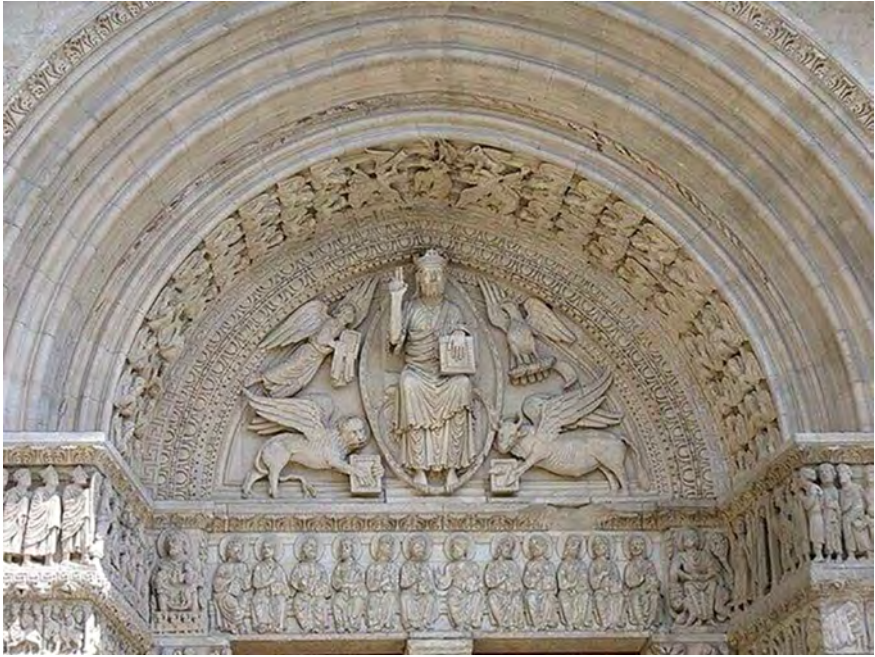


Abb. aus: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/55/Figures_Chinese_Pavillion_2.jpg.
 Autor: Heilfort Steffen, jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten. 12.05.04.

Gleichwohl irrt sich Blumenberg, wenn er davon ausgeht, dass das Christentum deswegen zu einer Lesbarkeit der Natur gekommen sei, weil es die einzige Religion sei, die Gott mit einem Buch darstelle und darin Galileo vorausgehe, der sich in seiner Kritik am Buch missverstehe. Es ist genau umgekehrt: Weil die Franziskaner etwa zur selben Zeit des gotischen Tympanons und scholastischer an Aristoteles orientierte Offenbarung dies gerade nicht mehr wie Augustinus vorrangig vom Buch der Bibel ableiten, wohl aber immer noch dem Schreiben vor dem Hören den Vorrang geben, kommen sie erst zur Verbindung von Geometrie und der aristotelischen Vorstellung einer Einheit der Natur im Sehen, um damit göttlich ewige Gesetze in der ständig sich anders zeigenden *phantasmata* der Natur explizit als unveränderliche Einheit der zwei Naturen Gottes zu offenbaren. Blumenberg verstößt gegen die doppelte Hermeneutik, indem er seine Praxis des Buchlesens mit der Praxis der christlichen Rechtfertigung phonetischer Schrift gleichsetzt, so dass auch er dem Feiern der Sprache verfällt, das nicht das Bild bei Galileo als Medium einer Praxis der Offenbarung sehen will. Der dissonante Konsens mit dem Is-

lam, die geometrischen Zeichnungen ernst zu nehmen, um in einem Dissens mit ihm die Sehstrahlen von den menschlichen Augen selbst auf das Papier ausgehen zu lassen, setzt sich also in einem innerchristlichen Konsens im Dissens mit Augustinus fort, weil damit die schriftkompetente visuelle Autorität des Klerus als Ausleger der euphemistischen Offenbarung bei allem Dissens mit der Heilsverkündung eines Augustinus gewahrt bleibt.

Die neuen Versuche der englischen Franziskaner liefen angesichts der Autorität eines Augustinus Gefahr, als Häresie verdächtigt zu werden, weil sie Heilsverkündung im Buch und Offenbarung Gottes als zwei verschiedene Dinge ansahen. Die geometrische Mathematik, mit der sich Grosseteste, Bacon und Pecham als eine Grundlage für eine solche Urschrift der Sachzeichen beschäftigten, konnte für den orthodoxen Klerus nicht als Schlüssel für die legitime Offenbarung Gottes gelten, wenn man Augustinus orthodox und strikt verstand, da eine mathematische Schrift der Geometrie in der Bibel schließlich nicht zu finden war. Noch weniger konnte sie gar vorgelesen werden, was jedoch für diese englischen Aristoteliker als Grund zu einer höheren, von der schmutzigen Öffnung des an Reproduktion gebundenen Sprechens durch den zeitlich gebundenen Ton des Mundes im stummen Schreiben einer tonlosen Zeichnung gereinigt war. Die rein aphone Schrift der Mathematik als Schlüssel zum Verständnis der Offenbarung Gottes in der Schöpfung konnte umgekehrt daher schnell als Schrift der schwarzen Magie und Ketzerei inkriminiert werden, weil sie mit der Einheit von Offenbarung und Heilsverkündung auch das kanonische Buch der Bücher der geometrischen Offenbarung und der seltsamen unverständlichen Geheimschrift der Zahlen nachzuordnen schien. In der Tat wurde Roger Bacon stets der Häresie verdächtigt. Und man kann sich sogar fragen, ob nicht die Entstehung eines Tudorsystems in England, das sich von der Theologie löst, schon hier einen Grund zur Entwicklung an Aufklärung durch eine ambivalente Praxeologie des Schreibens kam. Kantorowicz zumindest hat in der Tat darauf verwiesen, dass die rein theologische Zweikörperlehre zu dieser Zeit sich vor allem in England veränderte.¹⁴

Roger Bacons Theorie der vom Auge ausgehenden Sehstrahlen konnte dem von Augustinus vorgegebenen Raum der Möglichkeiten insofern dennoch in gewissem Sinn entsprechen, da die Offenbarung allein durch Schriftgelehrte der monastischen Schreibstuben erst explizit verständlich gemacht werden konnte.

»In the course of a discussion of the intramission and extramission theories of visual perception, in which he [Grosseteste, erg. Th. Becker] took up Roger Bacon's position, he maintained that to every configuration of rays as ›natural lines‹, through which vision took place there correspondended a configuration of abstract mathematical lines, so that the explanation of the relations between these rays could be found in the laws of geometry.«¹⁵

Die englischen Franziskaner fanden eine Lücke innerhalb der Möglichkeit, die Augustinus vorgab, insofern es immer noch die vom Klerus beherrschte Kompetenz des Schrei-

14 Ernst Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München 1990, S. 81.

15 A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100 – 1700*, Oxford 1953, S. 163.

bens war, die für die legitime Offenbarung Gottes der Ausgangspunkt ist. Die Bibel rechtefertigte zwar in dieser neuen Wendung der englischen Franziskaner nicht mehr das Sehen der Natur und der Welt, sondern die empirische Vermessung mittels der dem gebildeten Klerus zugänglichen Schrift der Geometrie und Mathematik die Bibel.¹⁶ Der Verdacht der heterodoxen Ketzerei konnte daher wieder durch das Mönchsleben seine Spitze verlieren, weil mit der Theorie der menschlichen Sehstrahlen die Klostermauern absichern, dass es sich immer noch um einen kollektiven Vorrang der Schriftgelehrten in den monastischen Schreibstuben handelte, welche die Offenbarung und Heilsgeschehen in einen Zusammenhang für die Laien brachten. Entsprechend wurde Bacon unter die strenge Observanz des Klosterlebens gestellt. Der Eintritt Grosseteste und Pecham in den Orden der Bettelmönche ist auch als Schutz zu verstehen, um ihre Karrieren trotz gewagter Theorien zu sichern. Grosseteste wurde schließlich Bischof von Lincoln, und Pecham Erzbischof von Canterbury. Daher sind diese Franziskaner zugleich englische Aristoteliker, deren Theorien durch die Lehre von Aristoteles an der Sorbonne und somit auch durch eine für den Islam gültigen Philosophen motiviert waren.

Und so behauptet etwa Grosseteste, dass es ihm um die Erklärung von Licht gehe, die er mit göttlicher Gnade parallelisiert.¹⁷ Das klare Licht werde, so Grosseteste, durch die farbigen Fenster der Kirche, die dann eine Metapher für Gesamtheit der Gläubigen wie der Institution der Kirche mit ihren Hierarchien war, in unserer Welt gemäß der heiligen Dreifaltigkeit dreifach gebrochen wie die Operation des göttlichen Willens durch den freien Willen der Menschen: der Papst in seiner Macht zu den Prälaten, der Bischof zum Klerus und der Klerus zu den Laien.¹⁸ So wie das materielle irdische Licht als erste Ursache in der Zeit Gott am nächsten steht, so auch der Papst dem göttlichen Licht. Das war eine ganz klassische Auslegung, die auch Augustinus entsprach,¹⁹ weil es die Doppelnatur des Lichts gemäß der Zweikörperlehre nicht nur bestätigte, sondern auch die euphemistische Legitimitätshierarchie dieser Natur vom idealen Papst hinab zum weniger idealen Volk als Offenbarung, das sich daher auch in einer Zeichnung der Trinity bei Grosseteste wiederfindet.

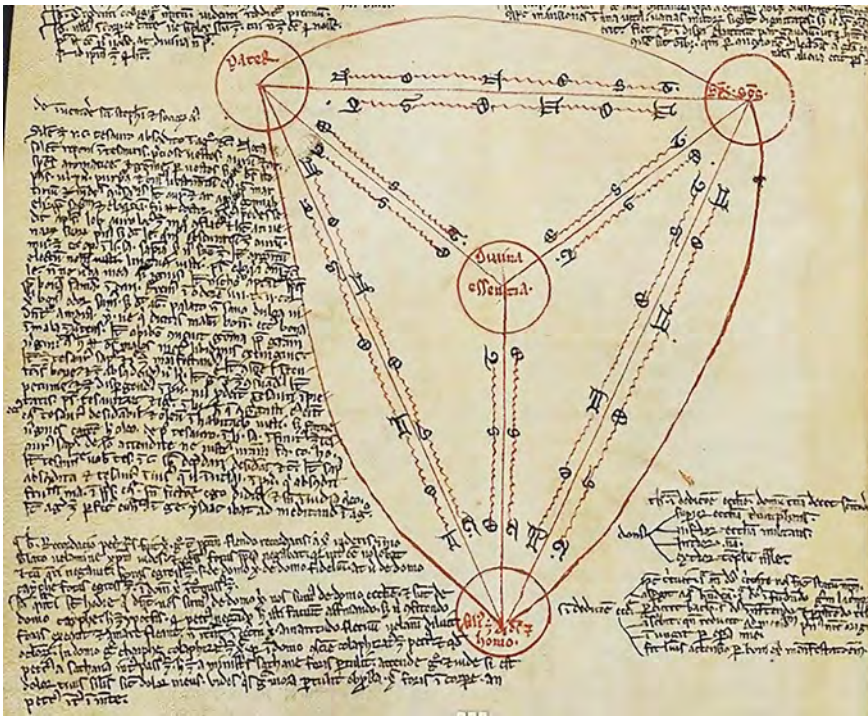
16 R. McKeon, *Selections from Medieval Philosophers*, London 1929, i. 262: »the effect of the application of mathematics was to turn the search for God in things to the elucidation of things, that the inquiry for God was to inspire the first systematic experimental investigation of things« Zit. n. Crombie, *Robert Grosseteste*, ebd. S. 136

17 Edgerton, *The Renaissance Rediscovery of Linear Perspective*, S. 73.

18 A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100 – 1700*, Oxford 1953, S. 131.

19 Augustinus selbst ging von einer an der Dreifaltigkeit orientierten Wahrnehmung in *De Trinitate* aus. Dazu: David Summers, *The Judgement of Sense. Renaissance Naturalism and the Rise of Aesthetics*, Cambridge 1987, S. 40f.

Robert Grosseteste, Trinity, ca. 1230



Public domain, <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3f/Grosseteste-trinity-diagram.jpg>, jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten, 12.05.04.

Entsprechend haben die stets den Papst verteidigenden und in Konkurrenz zu den Franziskanern stehenden Dominikanern diese neue Lehre von Grosseteste annehmen können.²⁰ Kritik an Augustinus Offenbarungstheologie und ihre Rechtfertigung beginnen, den Dissens in einer oszillierenden Ambivalenz zu verwässern, so dass Offenbarung durch phonetische und rein visuelle Schrift je nach Gebrauch einerseits sich unterscheiden, andererseits sich aber auch wieder ergänzen. Licht gehört also einerseits zur schmutzigen Welt des Leibes, womit die klare Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Welt wie im Islam aufrechterhalten wird, steht aber andererseits auch als erste Ursache allen Formen in dieser Welt mit der visuellen Repräsentation Gott als Ideal am nächsten, wie es die erste Erschaffung von Licht durch Gottes Aussage *fiat lux* im Alten Testament behauptet. Wenn Gott der Autor einer doppelten Natur ist, weil er im

20 Crombie, *Robert Grosseteste*, S. 138 u. 163. Es handelt sich um Robert Fishcare (1249) und Robert Kilwardly und seine Schrift *De Ortu Scientiarum* 1279. Crombie referiert den Dominikaner Kilwardly: »The pure geometry so developed considered abstract lines and figures alone, but geometry could be used also to explain the physical world, as in astronomy, and in optics where it was used to explain the different modes of vision, refraction, and reflection. But when applied to physical world geometry abstracted form all aspects of bodies except the formal cause, which is considered alone, leaving the consideration of motive causes to physics.« Ebd., S. 138f. Lässt man den Kontext weg, klingt dies fast so, als wenn Leonardo da Vinci schon sprechen würde.

Christentum als Mensch erschienen ist, dann kann der Leser der Natur nur rein sein, wenn er weder der zeitlichen Empirie verfällt, noch die Offenbarung der intelligiblen Seite in der Empirie übersieht. Die zwei Welten des christlichen Monotheismus verdoppelt sich damit durch das Verständnis von Lichtschrift der Zeichnung als Offenbarung der zwei Welten in der empirischen Welt, die vor allem durch Bettelmönche vertreten wird: Die Reinheit des Lichts gilt für alle, bedarf aber immer noch der eigenständigen Fähigkeit zum Verständnis von Reinheit der schreibenden Mönche, die als Bettelmönche über keinen weltlichen, individuellen Besitz verfügen. Eine Lichtschrift ist kein individueller Besitz, so dass sich der Autor der Offenbarung durch Schrift als Nicht-Besitzer im Kloster der Franziskaner zeigen kann.

Die Implosion des christlichen Klosters

Im florentiner *quattrocento* wird dieser Diskurs der englischen Aristoteliker von den italienischen Humanisten übernommen, um die implizite unorthodoxe Tendenz der Offenbarung innerhalb des Klosters nun gegen das Kloster zu richten, das in seiner *vita contemplativa* alles nur für sich behalte. Damit diene das Kloster in Wirklichkeit gar nicht der Offenbarung Gottes durch eine für alle verständliche Schrift des mathematisch-geometrisch Bildes, wie es die bloß handwerklich arbeitenden Künstler mit ihrem *disegno* schon zeigen, welche die Auswahl des Betrachterstandpunktes mit einer geometrisch konstruierten Zentralperspektive als für jeden so lesbar machen, wie es vom Autor konstruiert wurde, so dass diese Art des Lesens ohne Vermittlung der Lesekompetenz durch Mönche angewiesen ist. Die implizite Differenz und Rangordnung in der Offenbarung zwischen höherer visueller Schrift des mathematisch konstruierten *disegno* und der phonetischen Alphabetschrift wird damit explizit, um sich nun vollends gegen die geographisch vom Alltagsleben getrennte Produktion monastischer Schreibstuben zu richten.¹ Dass in der Zentralperspektive der Leser denselben Standpunkt einnehmen kann und soll wie der konstruierende Autor, entspricht der Tatsache, dass die von Autor ausgehenden Sehstrahlen dieselben sein müssen wie die vom Leser des Bildes. Freilich haben die künstlerischen Produzenten Masaccio und Brunelleschi von dieser diskursiven Theorie Albertis zunächst keine Kenntnis gehabt, weil ihre Praxis der zentralperspektivischen Konstruktion schon vor Albertis Schrift vorhanden war. Alberti erkannte also vielmehr mit seiner Lateinkenntnis, wie sehr er diese Praxis für einen neuen Offenbarungsbegriff als Attacke gegen Klöster und phonetische Schrift nutzen konnte. Weber hat zwar die Auflösung der

1 Im Grunde entsteht mit dieser Offenbarungsvorstellung einer universalen Schrift des errechneten Bildes der Mythos von der Universalität der Mathematik als Sprache der Natur, die der Mathematiker Kurt Gödel widerlegt hat, aber der linguistische Strukturalismus Jakobsons wie der anthropologische von Lévi-Strauss in ihrer Feier der Sprache widerstandslos aufgesaugt haben. Die Mathematik ist unfraglich der Möglichkeit nach die universalste Sprache der Differenz. Sie ist aber kein Beweis für die Identität mit der Logik der Natur, weil die Mathematik ihre Axiome nur voraussetzen, aber nicht beweisen kann. Der Glaube an Mathematik als Universalsprache ist selbst kein mathematisches Phänomen. Dieser geht eben historisch gesehen nicht von Mathematik, sondern dem neuen Verständnis von Zeichnen als reinere Schrift der Schrift aus.

Klöster in der calvinistischen Renaissance beschrieben, aber erste kapitalistische Formen der Ökonomie mit einer Auflösung der Klöster finden schon im *quattrocento* statt – und zwar mit der ambivalenten Praxeologie des Bildes als reinere *Schrift* gegen *phonetische Schrift*.

Albertis Schrift *Della pittura* zur Zentralperspektive ist eine symbolische Revolution der christlichen Humanisten gegen das Kloster im Raum der historischen Wahrscheinlichkeit, aber mit den Mitteln der christlichen Offenbarungslehre, indem Alberti den profanen Handwerkerkünstler zum *alter deus* erklärt, der eben diese Schrift der göttlichen Schöpfung für die Konstruktion zentralperspektivischer Bilder mit seiner geometrischen Rechnung nutzt. Nicht jeder schreibende Künstler, sondern der Künstler des geometrisch konstruierten *disegno* wird daher zum *alter deus* bei Alberti in einer humanistischen Schrift erklärt, weil er die göttliche Schrift jenseits der Klostermauern und für alle verstehbar im Bild zu offenbaren weiß, was auch Leonardo dann konsequent mit seiner Aufwertung der Malerei als Kunst des öffentlich normativen *sensus communis* übernimmt.

Was die Klostermauern implodieren lässt, ist dieses Versprechen der weiterreichenden Offenbarung durch geometrische Schrift im zentralperspektivischen Bild: Herrschaft über die Zeit in der Zeit durch das Medium der rein visuellen, nicht mehr über den unreinen an Zeit gebundenen Mund zum Ausdruck kommende aphone Schrift der Geometrie, die damit nicht mehr die monastische Einübung in die habituelle Askese und Verleugnung der persönlichen Autorschaft hinter den Klostermauern nötig hat. Der Ort des Klosters kann damit erstrecht als Behinderung universaler Legitimation durch christliche Humanisten attackiert werden. Mit dem Unterschied in der Schrift wird auch der Unterschied zwischen Autorschaft deutlich, die vom reinen Lesen her gesehen wird: Die reinere Schrift ist zugleich die Schrift, die alle so lesen können, wie sie der Autor in einer Zentralperspektive mit seinen Sehstrahlen schreibt. Der Standpunkt des Lesers ist identisch mit dem Standpunkt des produktiven Autors, weil alle über die Sehstrahlen verfügen. Auch in Ficinos *Symposion* wird davon geredet, dass es in der Wahrnehmung des Schönen u.a. auch der eigenen Sehstrahlen bedürfe.²

An der Stelle, an der Alberti vom *punto naturale* in seinem Text zur Zentralperspektive *Della pittura* spricht, formuliert er zugleich die folgenreiche von Künstlern dann in ihre Praxis des zentralperspektivischen Bildes übernommene Sichtweise, welche in der Kunstgeschichte unter der Bezeichnung der Isokephalie eingegangen ist. Dieser Zusammenhang ist zentral, weil Alberti damit über die englischen Franziskaner hinausgeht, indem er deren an der Pariser Sorbonne erlernte aristotelische Lehre der Sehstrahlen in einer neuen Weise für das Bild des Menschen als Bedeutung setzendes Wesen übernimmt, gleichsam als Neubegründung von Offenbarung im Namen des die Bedeutung schaffenden Menschen, der als kleiner Gott ebenso dazu legitimiert ist, göttliche Schrift zu offenbaren, die deswegen rein und göttlich ist, weil sie von allen gelesen werden kann. Erst deswegen ist es berechtigt, von einem humanistischen Neoplatonismus des *quattrocento* zu reden, der bei aller diskursiven Ähnlichkeit nicht dem der Rechtfertigung von

2 Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, hg.v. Paul R. Blum, Hamburg 2014, S. 73. »Diese [Augen, Th.B.] nehmen mittels eines ihnen eigentümlichen Strahles das so beschaffene Sonnenlicht auf und sehen dadurch das Licht selbst [...]«

Hieroglyphen durch Plotin entspricht, der zwar das Bild gegenüber Platon etwas aufwertet, aber die Einheit der Hieroglyphenschrift als eine rein priesterliche Geheimlehre ansieht, während der Humanismus mit seiner Offenbarungsinterpretation die mangelnde Offenbarung eines allein mönchischen gebundenen Priesterwissens durch eine für alle lesbare Schrift infrage stellt. So erwähnt Alberti, dass der Punkt einer Zentralperspektive in einem Bild so gewählt werden müsse, dass die abgebildeten Personen alle ihre Köpfe auf gleicher Höhe mit dem Betrachter haben und bei sich vergrößernder Ferne der Menschen vom Betrachter und gleichbleibender Lage der würdigen Köpfe des Sehens allein der Rest der Körper sich in der Tiefe des Raums verkürze (Isokephalie = gleichbleibende Köpfe). Alberti beschreibt dies als Ausgangspunkt des natürlich gewählten Standpunktes im Sinne des *punto naturale*, so wie man in der Kirche beim natürlichen Stehen auf demselben Boden alle Köpfe vor sich auf seiner Höhe sehe, aber der Rest der Körper mit der zunehmenden Ferne in der Tiefe des Kirchenraumes immer kleiner werde.³ An der Stelle des Traktats zur Isokephalie erklärt Alberti daher weiter, dass alle Akzidentien der Dinge erst vom Standpunkt des Menschen aus als Akzidentien zu gelten hätten. Damit wird die aristotelische Theorie eines in der Welt sich durchhaltenden Substanz in allen ihren verschiedenen Ausformungen durch Akzidentien auf den sehenden Menschen bezogen, so dass der Mensch im Sinne der christlich-aristotelisch gewendeten Nachahmungstheorie zur Nachahmung des über allen Ideen stehenden persönlichen Gottes als erste Substanz in der Welt gegenüber allen der Zeit unterworfenen Dingen offenbart werden kann. Daher ist die in Florenz zuerst auftauchende Benennung der künstlerischen Autorschaft als *alter deus*⁴ die im Christentum auftauchende Aufklärung gegen das christliche Kloster gerichtet, indem Alberti die Aufwertung des Bildes und der Bildhandwerker mit seiner Aufwertung als Lateinkenner verbinden konnte, weil er nicht aus einer legitimen Ehe, sondern als unehelicher Sohn von einer Sklavin mit dem Hausherrn der Albertis abstammte. Die Offenbarung geometrischer Schrift als reine Schrift Gottes durch den bildenden Handwerkskünstler ist zugleich die größtmögliche Erweiterung eines Euphemismus der Offenbarung, die auch für ihn als illegitimen Sohn der Albertis gilt, der damit seine mangelnde Würde wie die des Handwerkskünstlers gegenüber den Mönchen aufwerten kann.

In Albertis Schrift findet sich auch der berühmte *homo mensura* Satz aus Platons *Protagoras* wieder, dass der Mensch das Maß aller Dinge sei,⁵ wobei zwar bisher nicht bekannt ist, woher er ihn hatte, da nach bisheriger Forschung keine lateinische oder italienische Übersetzung dieses platonischen Dialogs zumindest zur Zeit von Albertis Schrift zur Zentralperspektive vorlag. Aber dieser Satz bestätigt eindeutig die Artikulation eines anthropozentrischen Weltbildes durch Leser, wonach der *punto naturale* der menschlichen Pupille erst den *punto mathematico* als Ausgangspunkt jeden Bildes ermöglicht, so dass der Mensch im und mittels des Bildes selbst als Stellvertreter der zwei Naturen Gottes lesbar wird: Einheit als Sehender und Gesehener als Vereinigung der zwei Welten von Autor- und Leserschaft.

3 Leon Battista Alberti, *Della Pittura/Über die Malkunst*, hg.v. Oskar Bätschmann u. Sandra Gianfreda, Darmstadt 2002, S. 97, Abschnitt 20 u. 21.

4 Alberti, *Della Pittura/Über die Malkunst*, ebd., S. 102/103 (Abschnitt 26).

5 Alberti, *Della Pittura/Über die Malkunst*, S. 91, Abschnitt 19.

Auch die Nonne als ästhetisches Vorbild der Enthaltsamkeit wird durch die Betonung des für alle sichtbaren und sehenden Kopfes in einem neuen euphemistischen Sinne der humanistisch zu reinigenden Doublette endgültig im Namen des Lesens entwertet. Für Pico della Mirandola ist der Mensch ein kleiner Gott auf Erden, der zwar über allem steht, der aber doch vor Gott selbst zugleich noch die Scham der Endlichkeit in sich zu tragen hat:

»Dem Unreinen, so wollen es die Mysterien, ist es untersagt, das Reine zu berühren. Was sind das aber für Füße, was für Hände? Sicherlich ist der Fuß der am meisten zu verachtende Teil der Seele [*animae*], mit dem sie sich auf die Materie wie auf den Erdboden stützt, ich meine ihre Fähigkeit, für Nahrung und Unterhalt zu sorgen, die Zunge für die Begierde ist und Lehrmeisterin wollüstiger Schlawheit.«⁶

Zwar dürfte auch hier die aristotelische Tradition von Thomas eine Rolle spielen, insofern die aufrechte Haltung des Menschen im Gegensatz zu den Tieren und damit die Erhebung des Kopfes weg von den Füßen als Ausdruck des Intellekts, d.h. die zum Schreiben befreite Hand angesehen wird, die sogar später Buffon in seiner Naturgeschichte des 18. Jahrhunderts als Unterschied des Menschen zum Tier ansieht.⁷ Aber die Humanisten haben wie hier Pico zwischen der weiblichen *anima* und dem männlichen *animus* unterschieden. Wie im Griechischen hat auch im Lateinischen die Seele einen weiblichen Genus. Die Renaissance erfindet den Begriff des männlichen gegenüber der weiblichen *anima* niederen Teil des *animus*, aber darin geht es um die Entwertung der Nonne als Vorbild im Namen der Reinheit, von der die Sexualität eben nur ein kleiner Teil im neuen Humanismus ist. Der *animus* ist der Teil der vitalen Seele, der in die Welt des Sinnlichen und Unreinen der Begehren fällt und Gott am entferntest liegt wie in dieser Allegorie der den tierischen Trieben nahen Füße, die man als Allegorie des *animus* im Gegensatz zum reineren intellektuellen Kopf (*anima*) verstehen kann, der nach Alberti auch entsprechend als leibliches Zentrum der menschlichen Würde in der Isokephalie des zentralperspektivisch konstruierten Bildes offenbart wird. Es ist also nicht das Strafen und die Überwachung bzw. die Disziplinierung, welche noch vor dem Wissen im Neukantianismus die Leib-Seele-Trennung aufhebt, sondern der Humanismus, der die zwei Welten von Christus in die Seele jeder menschlichen Existenz legt, so dass die Seele selbst im Übergang zum Körper gespalten ist. Ganz sicherlich ist also die Jungfräulichkeit im Mittelalter das Vorbild der klösterlichen Reinheit als die höchste Würde der allein vom Schöpfer geschaffenen, aber vom Menschen unangetasteten Schöpfung in der Welt, welche keine männliche Bruderschaft so deutlich zu repräsentieren vermag. Aber dann ist es die Reinheit, die mit der Erfindung des *animus* als Arbeit an sich selbst Grundlage für jeden gegen die von Geburt an privilegierte Nonne erfunden wird analog zur These Webers zum Protestantismus, wonach die Auflösung eines klösterlichen Ideals nun aber

6 Giovanni Pico della Mirandola. *Über die Würde des Menschen*, übers. v. Norbert Baumgarten, hg.v. Auguste Buck, Hamburg 1990, S. 14/15.

7 *Summa theologiae*, I.XCV. 3. Zit. n.: David Summers, *The Judgement of Sense. Renaissance Naturalism and the Rise of Aesthetics*, Cambridge 1987, S. 36.

die Reinheit zur Norm einer Heilssuche unabhängig vom Vorbild des sexuellen Enthaltsamkeit macht.⁸ Eine Geschichte der modernen Seele geht in der Tat von einer Auflösung des Klosters aus, aber eben nicht von einer Ausweitung der kastrierenden Bestrafung und Disziplinierung. Das ist in der Tat keine Kastration, sondern eine anziehende Erweiterung der Reinheitsnorm über die noch als Verkürzung aufgefasste Jungfräulichkeit hinaus, die damit wie die Nonne als privilegiertes Vorbild der Reinheit verabschiedet wird. Die Unterscheidung in der Seele prägt nicht nur die spätere Unterscheidung Kants von Sinnengeschmack und Reflexionsgeschmack in jedem Menschen vor, die per Reflexion nach Kant im Namen der Aufklärung die Doublette des Körpers durch Reinigung des Sinnengeschmacks durch Vernunft zur aufgeklärten Existenz des Menschen macht. Damit wird die Ästhetik der Existenz definitiv erst zu einer Sache der Moderne wie auch die Geschichte einer modernen Seele nicht wie bei Weber nur vom Protestantismus her verstanden werden kann. Durch die Unterscheidung von *animus* und *anima* ist die Seele kein Besitz, sondern wird zu einer Technik der Aneignung. Bourdieu sieht Webers Vorteil nicht im Begriff der Arbeit und Reinheit von Wertsphären, sondern in der Produktivität durch neu verstandene Autorschaft einer prozessualen Technik der Aneignung, d.i. eines allein im individuellen Körper akkumulierbaren Besitzes.

Die Synchronisierung von Autorschaft und Leserschaft als Grund zur legitimierenden Reinheit der Öffentlichkeit findet hingegen in der Theorie des *quattrocento* im Namen des Bildes als normatives Vorbild des Werkes für jede Aneignung statt. Die Kompetenz der Synchronisierung aufgrund reiner über alle phonetischen Sprachen hinausgehenden stummen Schriftzeichen des *disegno* habe

»die Schriftzeichen erfunden, mittelst deren man sich in verschiedenen Sprachen ausdrückt, [li caratteri, con li quali si esprime li diversi linguaggi] sie gab den Arithmetikern die Karate, lehrte der Geometrie das Figurenbilden, unterweist die Perspektiviker und Astrologen, sowie auch die Maschinenbauer und Ingenieure.«⁹

Diese Stelle bei Leonardo ist ebenso eine fast wörtliche Übernahme jenes Abschnitts aus Albertis Beschreibung der Zentralperspektive, an welcher letzterer den Maler zum humanistischen *alter deus* erhebt.¹⁰ Die Reinheit des Mannes als politisch einheitliches Lebewesen definiert sich nicht wie in der Antike als souveräner Autor der Politik, sondern

8 Chastel, *Marcel Ficin et l'Art*, S. 68: Ficino erklärt den Menschen als stellvertretender Herrscher Gottes über die Welt. Dazu bei Chastel die entsprechende Quellenangabe.

9 Leonardo, *Das Buch von der Malerei*, ebd., S. 46/47:

10 Alberti, *Della Pittura/Über die Malkunst*, hg.v. Oskar Bätschmann u. Sandra Gianfreda, ebd., S. 103 (Abschnitt 26): »Und wer zweifelt daran, dass die Malerei Lehrmeisterin [der Künste] oder doch nicht ein gewiss nicht geringer Schmuck für alle Dinge ist? Wenn ich mich nicht irre, übernahm der Architekt vom Maler selbst Architrave, Basen, Kapitelle, Säulen, Giebel und auf ähnliche Weise alle übrigen Dinge: auf die Regel und die Kunst des Malers stützen sich alle Handwerker, Bildhauer, jede Werkstätte und jede Art von Kunstfertigkeit.« Das von den kunsthistorischen Herausgebern in eckige Klammer hinter Lehrmeisterin eingefügte Wort »Künste« steht nicht im italienischen Original, womit der Universalanspruch einer Technik geglättet wird. Im Original steht allein: »maestra« (ebd. S. 102) ohne weitere Ergänzung. Folglich gilt die »maestra pictura« dem Sinn des Satzes nach als eine vorbildliche Praxis für herstellende Techniken und keineswegs schon nur für Künste im engeren und modernen Sinn.

als Fähigkeit zur vorbildlichen Reinigung des Autors zum weitreichenden synchronen Schreiber und Produzent eines von allen lesbaren Werkes, das jeden betrifft und damit alle anderen Felder zum einem Feld der Legitimität synchronisiert: das Feld der Macht als Feld der Felder aufgrund des durch den Künstler überall gleich lesbaren Bildwerks, was eigentlich eine doppelte Synchronie ist: Die Synchronie von allen Feldern zu einem Feld durch die Synchronie eines Feldes von Autorschaft und Lesbarkeit im Werk des bildenden Künstlers.

Die Feier der Schrift und die neue Praxeologie einer weltlichen Synchronie

Während die Magistrate in Italien bis zur Mitte des *trecento* ein von italienisierenden Wörtern erfülltes Latein nutzten, das auch in der Kirche allgemein gepflegt wurde, begannen sich die Humanisten auf das Latein eines Cicero oder Quintilian zunehmend zu stützen. Wenn das antike Latein als rein angesehen wurde, so war dies auf die geringeren Anteile des italienisierenden Lateins in Kirche und Magistraten bzw. der lange im Spätmittelalter bis in die Mitte des 14. Jahrhundert führenden juristischen Fakultät bezogen. Darin war schon die Marktspannung einer sozialen Differenz angesetzt, die dazu führte, dass zunehmend die literarischen Vorlagen der Antike nun ihre unterwürfige Abhängigkeit von der juristischen Fakultät nicht nur verloren, sondern sogar auch Einfluss auf deren Fakultät gewannen.¹ Denn das in italienischen Ohren exotischer, weil wesentlich freier von italienisierenden Elementen klingende Latein antiker Autoren wurde als Reinheit im Feld der Macht anerkannt, weil es einer repräsentierbaren Distinktion der Bildung gegenüber dem Volk entsprach, das zumindest ohne Schriftkenntnis die Andersartigkeit dieses Lateins hören und damit in gewisser Weise in seiner Differenz anerkennen konnte. Sprache ist nicht nur Sprache, sondern zugleich Gegenstand kognitiver Anerkennung im Bereich des Symbolischen, das daher eben nicht allein von der Logik des sprachlichen Verstehens bestimmt sein kann. Durch die Unterstützung des Hofes eines Studiums antiker literarischer Texte wurde der Monopolanspruch zeitgenössischer juristischer Studien als vornehmlich bürgerlicher Zugang zum Feld der Macht im Namen eines eher toten Lateins geschwächt.²

Der Begriff des Humanisten taucht erst am Ende des 15. Jahrhundert auf, während er am Ende des *trecento* bzw. am Anfang des *quattrocento* noch bezeichnender Weise *orator* oder *rhetoricus* genannt wurde.³ (Man vergesse aber auch nicht die Arbeit der so genannten *dictatores*, die als vereinfachte Übersetzer von Anliegen aus dem Volk für das geschrie-

1 R. G. G. Mercer, *The Teaching of Gasparino Barzizza. With Special Reference to his Place in Paduan Humanism*, London 1979, S. 13f.

2 Ebd. S. 22.

3 Vgl. dazu: Michael Baxandall, *Giotto and the Orators. Humanist Observers of Painting in Italy and the Discovery of Pictorial Composition. 1350 – 1450*, Oxford 1971.

bene Latein der Amtsstuben zwar trivialisierend fungierten, aber damit ebenso für die Distinktion des anerkannten über die *dictatores* hinausgehende höheren Lateins im Volk stillschweigend sorgten). Die Distinktion des toten antiken Lateins zum italienisierenden Latein war daher auch für das des Lateins unkundigen Volkes in Italien sehr wohl als Abstand und exotischerer Klang in Reden zumindest als Symbol einer Distinktion ohne Schriftwissen hörbar. Die Sonderstellung der italienischen Renaissance als früher und erster Antrieb zur *studia humanitatis* mittels antiker Texte hatte in der symbolischen Anerkennung auch jenseits des Machtfeldes einen mächtigen Katalysator für Legitimation, der sich zu diesem Zeitpunkt an anderen Orten Europas noch nicht so früh in der Feier der Sprache als Kultur ausbilden konnte. Anerkennung der Humanisten von unten mit Anerkennung im Feld der Macht konnte damit schon auf eine gewisse Synchronie verweisen: eine tote sich nicht mehr entwickelnde Sprache, die eben nur in Schrift existierte, aber im Hören als Unterschied der Legitimation bei weniger Schriftkundigen als anerkennende exotische Verknennung der Reinheit auch so wahrgenommen werden konnte, wie das gebildete Feld des Regierens es als anerkannte Distinktion vom und durch den Alltag beanspruchte.

Das Erlernen dieses literarischen Lateins war nicht vordergründig auf das Ziel eines Titelerwerbs angelegt, weil es außerhalb der Universitäten in den Gymnasien der Humanisten als tote Sprache der Schrift auch für ein würdevolles Reden gelehrt wurde. Aber dadurch konnte es zunehmend zu einem elitären Legitimationsfaktor der Kultur werden. Die Erwerbung eines Titels hätte für den Adel als pedantische Zumutung gegolten, der sich von Geburt an und nicht aufgrund von Lehre wie das Bürgertum als zum Regieren legitimiert sah. Das Studium dieses toten Lateins hatte indes ebenso scheinbar nichts mit juristischem Titel- oder Machterwerb zu tun, weil das in außeruniversitären humanistischen Gymnasien erlernbare antike Latein zum Verwischen des sozialen Unterschieds innerhalb des Rechtsstudiums an der Universität führte. Das literarische antike Latein erschien gleichsam aristokratischer und nicht auf universitären Titelerwerbes aus und lag damit der Legitimation eines ebenso uneigennütigen wie würdevollen Regierens näher. Das Sprechen dieses toten Lateins konnte sich damit als Interesslosigkeit an Karriere gegenüber einem beruflich motivierten Jurastudium in einem neuen Konsens der an reinem Machterwerb uninteressiertem Streben zwischen Bürgertum und Aristokratie als Norm für würdige Repräsentation zeigen. Die Aneignung des toten antiken Lateins wird zum lebendigen kulturellen Kapital für die bürgerliche Inklusion ins Feld der Macht. Deutlichstes Indiz war nicht nur das in den Fürstenspiegeln auftauchende Ideal des *uomo universale*, der in der politischen *vita activa*, sondern auch in Kunst und Literatur zu Hause sein sollte.⁴ Insbesondere der Herzog von Urbino Federico da Montefeltro war bekanntlich trotz seiner militärischen Bestrebungen besonders gewillt, diesem humanistischen Ideal in der Realität durch Bildung und Mäzenatentum im Feld der Macht zu entsprechen, was in vielen Lobgesängen der Humanisten seinen Wiederhall fand.

Das antike Latein synchronisierte zwei Formen der Synchronie durch Reinheit: Das einer aristokratischen Reinheit gegenüber zeitlich egoistischen Interessen im von Öffentlichkeit getrennten Zugang zur Reinheit der Sprache durch Gymnasien einerseits

4 Paul Oskar Kristeller, *Humanismus und Renaissance*, Bd. II, München 1980, S. 57ff.

mit andererseits der Anerkennung einer spezifischen Distinktion des Machtfeldes in der exotischen Sprache der Reinheit durch öffentliche Anerkenntnis der würdevollen Legitimität von unten, so dass die Inklusion durch Latein als Synchronie von Bürgertum und Adel im Zugang zur Macht zugleich die distinktive Exklusion einer Synchronisation von Feldern zur Legitimation eines Machtfeldes als Feld aller Felder bestätigte. Diesen doppelten Zusammenhang von einer Anonymisierung des Zugangs bei gleichzeitiger Ausbreitung der Repräsentation von Macht übersieht Foucault, indem er die Anonymisierung als Funktion der Machtproduktion im Wissen beschreibt, die nur eine Seite in dieser gedoppelten Synchronie ist. Im Gegensatz zu Petrarca im *trecento*, der noch die *virtutes civilis* allein den Herrschenden als distinktives Merkmal zusprach, sah Leonardo Bruni alias Aretino zu Beginn des *quattrocento* alle Menschen dieser Tugend fähig,⁵ was in der Tat keine reine Öffnung darstellt. Das Studium literarischer und toter Quellen geschieht scheinbar um seiner selbst und nicht der zeitgenössischen Karriere willen, so dass seine Aneignung folglich als unpedantische Praxis gelten konnte, die im keineswegs öffentlich zugänglichen Gymnasium erlernt werden konnte.⁶ Der über den Adel hinausgehende Zugang zu repräsentativer Macht ist also durch die habituelle Einübung in eine interesselose Abstraktion in parallel zur Universität vornehmlich humanistischen Gymnasien mit dem Studium des toten Lateins zwar erwerbbar geworden, wird dafür aber als privilegierter Zugang zur Sprache an der Universität vor dieser verborgen. Der verknappte Zugang zur Macht ist auf eine öffentliche Repräsentation des Autors angelegt. Der durch Anerkennung toter Schrift repräsentierbare Scham vor egoistischem Karrierestreben wird nach dem Besuch des für Öffentlichkeit der Universität und der Repräsentation an Macht verborgenen humanistischen Gymnasiums als die mit Sprache veredelnde würdevolle Legitimation an Kultur öffentlich anerkannt. Gymnasien und die Kollegien der Humanisten werden stillschweigend zu Orten der Elitebildung, die dann spätere Universitäten und Akademien im Laufe von zwei Jahrhunderten zu öffentlichen Hochburgen des Humanismus werden lassen.

Alberti, der zu einer integrativen und vorbildlichsten Figur des Humanismus im *quattrocento* wurde, zeigt in seiner Karriere deutlich diesen neuen *modus operandi* zur Legitimation. Die dem Handwerk nachstehenden Künstler hatten allenfalls christliche Glaubensdogmen zur Verfügung. Und gerade das war für den Humanisten Alberti der Trumpf, um das Kloster als Strategie für den eigenen Aufstieg zu nutzen, er, der »nur« der Sohn einer Sklavin aus dem Hause Alberti war⁷ und sich in seiner Schrift *Della familia* beklagte, dass ihn seine Familie an den wichtigen Geschäften der Albertis, welche die *banca di papa* noch vor den Medici leiteten, niemals beteiligten. Darin ist Alberti modern, dass er sein als bloß entschuldigender Ersatz für diese Nebenstellung in der Familie gedachtes kulturelle Kapital in Form einer symbolischen Bezahlung zu einer humanistischen Erziehung beim Cicerokenner Barzizza in Padua als Trumpfkarte für seinen dann öffentlichen sozialen Aufstieg einzusetzen wusste.

5 Ursula Rombach, *Vita activa und vita contemplativa bei Christoforo Landino*, Stuttgart 1991, S. 110.

6 Rudolf Stichweh, *Der frühmoderne Staat und die europäische Universität. Zur Interaktion von Politik und Erziehungssystem im Prozeß ihrer Ausdifferenzierung* (16.-18. Jahrhundert), Frankfurt a.M. 1991, S. 280f.

7 Anthony Grafton, *Leon Battista Alberti. Baumeister der Renaissance*, Berlin 2002, S. 61ff.

Als am Ende des *trecento* ein Cicerotext auftauchte, der die weltliche *vita activa* über die *vita contemplativa* stellte, war der Jubel bei einem juristisch und humanistisch gebildeten Coluccio Salutati, einem späteren Kanzler von Florenz groß, was sich dann auch bei seinem Schüler Aretino fortsetzte.⁸ Salutati bereitete mit dem neu entdeckten Cicerotext und dem Begriff der *utilitas* ebenso den Angriff auf die Rolle der Klöster vor, indem er deren an einer *vita contemplativa* orientierten Existenzberechtigung zur Legitimation gegen diese wendete: Die Suche nach einer abgrenzenden Reinheit der *vita contemplativa* von der Welt sei in der Welt der *vita activa* schlicht nicht möglich, so dass die reine, an der schmutzigen Welt uninteressierten *vita contemplativa* der Klöster auch nicht der Gemeinschaft einer *res publica* dienen könne, die weit über die der Klöster hinausgehe.⁹ Paulus wird lange vor Luther als Ideal herausgestellt, weil er sich, so Salutati, gegen das Mönchsideal der Klöster im Namen des Volkes gestellt habe.¹⁰ Die durch Schrift als Legitimation gegen die territoriale Distanz eingesetzte Legitimation wird nun auch gegen das Kloster und seinen festgelegten Ort gerichtet.

In der Aufwertung einer *vita activa* der Humanisten wird daher auch nicht einfach die *vita contemplativa* aufgehoben, sondern die Größe einer Dienstbarkeit der *vita contemplativa* gegen ihre zu starke Abgrenzung von der *vita activa* durch Mönche dadurch gewendet, dass die Haltung der Klöster gegen einsame schriftlose Anachoreten zwar zu Recht die Schrift als Macht der Synchronizität mit illiteraten Existenzen einklagen, was aber nun gegen die Klöster gerichtet werden kann, deren Schriftarchive nicht öffentlich zugänglich sind. Wenn Schrift wie die Malerei keine Sache mehr des Klosters ist, sondern auch für die der phonetischen Schrift Unkundigen gilt, kann auch das vom *sensus communis* abgegrenzte Kloster keine monopole Legitimationspraxis der Offenbarung darstellen. Macht ist nicht darin modern, weil sie etwa unsichtbar wird wie Foucault behauptet. Sie fordert ihre repräsentierbare Sichtbarkeit in individualisierten Formen einer Autorschaft umso deutlicher in der Bewahrung einer Synchronie mit der Verbergung eines Zugangs zur öffentlichen Repräsentation ein: Je mehr die Herstellung dieser Autorität und damit der Zugang zur Macht unsichtbar wird, desto repräsentativer wird die daraus hervorgehende individuelle Autorschaft. So hat etwa die Historikerin Klapisch-Zuber für das *quattrocento* nachgewiesen, dass es nicht nur ein Benennungssystem in der Namensgebung für Nachkommen gab, sondern dass dieses System der öffentliche Benennung deswegen in der Hand von männlichem Wissen lag, weil ein männliches Familienoberhaupt allein über den Zugang zu den geheimen Geschlechtertürmen verfügte, in denen jene Familienchroniken lagerten, welche die Namensfolgen durch mehrere Generationen hindurch dokumentierten, um danach ein System der öffentlich sicht- und hörbaren repräsentativen Benennungen fortzuschreiben.¹¹ Das öffentliche Zeigen von Wissen ist die eine Seite einer praxeologischen Technik einer neuen weltlichen Konsekration, in der das Wissen zum weltlichen Besitz desjenigen Körpers gemacht wird, dem

8 Ursula Rombach, *Vita activa und vita contemplativa bei Christoforo Landino*, Stuttgart 1991, S. 49.

9 Ebd., S. 47.

10 Ebd., S. 133.

11 Christiane Klapisch-Zuber, *Das Haus, der Name, der Brautschatz. Strategien und Rituale im gesellschaftlichen Leben der Renaissance*, Frankfurt a.M./New York 1995, S. 18f. u. 33f.

im nicht-öffentlichen Zugang der privilegierte Zugang zur Aneignung gewährt wurde, um sich desto öffentlicher als Macht zu repräsentieren.

Unsichtbar wird das Gymnasium als Produktion der Elite, bzw. der Zugang zum Feld der Macht, während die Repräsentation von Elite im angeeigneten Latein selbst desto sichtbarer bzw. hörbarer als individueller Besitz einer Sprache durch den *orator* wird. Normalisierende Macht versteckt nicht einfach im Verzicht auf Repräsentation, wie Foucault in Verkennung der Renaissance und der Entstehung des Kapitalismus durch wissende Normalisierung behauptet, sondern versteckt ihren sozialen Ort und Zugang zur Produktivität an Wissen, um die Repräsentation im Machtfeld umso mehr öffentlich unter Individualisierungen repräsentativ ausbreiten zu können. Produktion von Macht ist also weder unsichtbar noch kommt sie in ihrer Wendung gegen Hierarchien nur von Unten. In der individuellen Repräsentation darf und soll die Verneinung einer veralteten, hinter Klostermauern für immer verschlossenen Macht und damit die Überwindung dieser Verneinung durch offen zu zeigende Individualität als Reinheit der weitreichenden öffentlichen Offenbarung synchronisiert werden. Die Geheimhaltung eines Zugangs zur Macht wird nicht durch eine hinter Mauern verschlossene Geheimgesellschaft hergestellt, sondern durch das Zusammenspiel von stillschweigender Aneignung und öffentlicher Repräsentation, um die größere Öffentlichkeit der Offenbarung zu ermöglichen, welche die geographische Abgrenzung durch Mauern nicht mehr nötig hat.

Die tote Sprache des reinen Textes wird hier nicht im Namen des vitalen Redens laut Derrida abgelehnt, sondern vielmehr zum Begehren im Reden durch den *rhetoricus*, dessen Kompetenz wie ein weltlicher Besitz individuell kumulierbar wird und daher nicht mehr allein dem klösterlich abgewandten Leben angehören kann. Wenn Niccolò Machiavelli sich in sein Studio zur *conversazione* mit antiken Rhetoren zurückzog, legte er seine Festkleider an,¹² die auf die reinigende Norm für einen öffentlichen Staatsakt verweisen. Das war gleichsam die Profanisierung einer religiösen *vita contemplativa* mittels eines den antiken Rhetoren entsprechenden Feierns des weltlichen Lateins, das auf eine berechnete individualisierende Umsetzung dieser distinktiven Norm für eine umfangreichere politische und weltliche Öffentlichkeit der *res publica* zielte.

Der Sinn für Autorschaft wird erst in diesem Moment im Abendland zu einer Frage der Reinheit und Authentizität eines Textes als Bild. In den scholastischen Schreibstuben wurde die Qualität einer Kopie nach ihrer Lesbarkeit beurteilt, also nach dem Fehlen von Hindernissen des linearen Lesens. In der neuen Lesart der Humanisten werden Wiederholungen von Fehlern, Verschmelzung von Buchstaben, fehlende Worttrennungen etc. als einzelne von der linearen Lesbarkeit getrennte bildliche Elemente ebenso beachtet, um die älteste oder gar original reine Vorlage der Kopien zu ermitteln.¹³ Wie im Text Leonardos zur Malerei ist auch die Autorität eines phonetischen Namens nicht mehr ausreichend für die Reinheit der Repräsentation, sondern das immer auf die gleiche Art und Weise identifizierbare lesbare Gesamtbild eines stummen Textes und Schriftbildes für den Leser. Der Unterschied zwischen einem Namen für die zeitlose Ewigkeit und dem

12 J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975. S. 59f.

13 L.D. Reynolds u. Nigel G. Wilson, *D'Homère à Erasme. La Transmission des classiques grecs et latins*, Paris 1988, S. 153.

phonetischen Namen eines Kopisten der bloß vergangenen Zeit wird durch Sichtbarkeit des Schriftbildes entschieden und nicht allein der rein phonetischen Verstehbarkeit des Textes. Die spekulative Grammatik der monastischen Schreibstuben, wonach die Konsistenz des Inhalts für die Einheit des Textes gelten soll, wird ergänzt und korrigiert durch eine wichtigere Analyse des materiellen Schriftbildes jenseits des verstehbaren Sinns.¹⁴ Nicht der Sinn zählt allein, sondern die praxeologisch zu lesende Struktur eines nicht-linearen Schriftbildes, noch bevor die beweglichen Lettern der Druckerpresse dies forcieren und die moderne Sprachwissenschaft zwischen Signifikant und Zeichen unterscheidet. Die Magie des reinen Lateins ist eine Magie der Ähnlichkeit, die nicht aus der Sprache und Diskurs stammt, sondern aus der ästhetischen Bildproduktion. Dies entspricht der bei Leonardo auftauchenden Rechtfertigung eines *sensu commune* durch die Malerei, weil sie einzelne elementare stumme *carratteri* und ganzheitlichen Gesamtaufbau der Komposition synchron in einer auf das zeitlose Schriftbild konzentrierten *ars combinatoria* lesbar machen. Unter diesem Gesichtspunkt war das Interesse am Maler als Autor, der mittels geometrischem *diseño* das Bild nicht mehr mit einer linearen phonetischen Schrift im Schreiben von links nach rechts konzipiert, geradezu ein ideales Motiv für die Dominanz des humanistischen Lesers in der weltlichen Macht des *sensus communis*. Die Malerei ist eine reine Schrift, die sich von der Übersetzung durch den schmutzigen mit zeitlichem Stoffwechsel befassten Mund gelöst hat, um den authentischen Leser aus der Taufe der Renaissance zu heben.

Der Humanist und Kanzler Salutati legt in seiner Schrift über die *vita contemplativa* Alberti die Formulierung in den Mund, wonach sich im phonetischen Gebell des Hundes die unwürdige *indigentia corporis* zeige,¹⁵ weil der Hund nur um Speise und Trank für seinen Schlund bettele. Das phonetische Tönen der Information durch das Maul wird hier radikal als zu sinnliche, dem bloßen Trieben zugeordnete tierische Äußerung diskriminiert, in der Taktilität und Unterwerfung aller Abjekte unter die Zeitlosigkeit des ähnlichen Signifikanten zur Norm der Schrift wird. Die Magie der Ähnlichkeit geht nicht von Sprechen, sondern der Magie der reinen Schrift einer toten Sprache aus. Im Lesen durch die Augen ist der Leib reiner als in seinem der Zeit unterworfenen Stoffwechsel durch den Mund. Ficino stellt eine Praxis in der Hierarchie der Sinne auf, an deren unterster Stelle der Geschmacksinn des an zeitliche Reproduktion gebundenen Mundes steht, um es als die höchst entfernte Wechselwirkung von Kopf und Hand des Schreibens durch Verfall an analog unklar unterscheidbaren sinnlichen Geschmacksinn zu verunglimpfen, womit in der Tat am Leib die Privilegierung durch die auf den Mann monopolisierte Produktion des Werkes als eine ursprüngliche Akkumulation symbolischen Kapitals durch Natur des Auges erscheint. »Wer zögert, den Geschmack mit dem Wasser in Beziehung zu setzen, der auf den Geruchssinn wie auf eine dunstige Luft folgt, stets in der Flüssigkeit des Speichels schwimmt und sich besonders an Getränken und feuchten Atomen erfreut?«¹⁶ Von einer angeblichen Anthropologie des Bildes durch den Körper als Bild der Bilder kann daher nicht nur keine Rede sein, sondern diese ist selbst nur Ausdruck eines

14 R. G.G. Mercer, *The Teaching of Gasparino Barzizza. With Special Reference to his Place in Paduan Humanism*, London 1979, S. 48.

15 Ursula Rombach, *Vita activa und vita contemplativa bei Christoforo Landino*, Stuttgart 1991, S. 140.

16 Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, hg.v. Paul R. Blum, Hamburg 2014, S. 65.

enthistorisierenden Verständnisses an historischer Akkumulation symbolischen Kapitals.¹⁷

17 Hans Belting, *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, München 2011.

Die zwei Welten der Zweiweltenlehre: Die neue Lesbarkeit der Welt

Angeblich konnte Gaus nicht gut rechnen. Rechnen hat in der Tat nichts mit höherer Mathematik zu tun, die rein logisches Denken in funktionaler Relationalität ist. Und tatsächlich taucht die Mathematik bei Galileo weder als Ereignis auf, noch geht sie aus dem Rechnen in der Zentralperspektive hervor, sondern vielmehr vom repräsentativen Zeichnen als stumme *ars combinatoria*. Im Vorurteil des linguistischen Strukturalismus erscheint dies unsinnig, weil Repräsentation der zentralperspektivischen Abbildung ihre Bedeutung durch Repräsentation statt durch Differenz erhält. Eine bildliche Repräsentation ist eben nicht durch Differenz geprägt, welche doch eindeutig für die Bedeutung in der Sprache laut Linguistik und Strukturalismus konstitutiv für jedes Verstehen ist. Dass Differenz für Verstehen entscheidend ist, muss kaum kritisiert werden, wohl aber das moderne Vorurteil, dass allein Sprachwissenschaft die Grundlage für alle Differenzformen sein soll. Auch wenn Galileos Theorie sicherlich in seiner humanistischen Bildung von Demokrits Atomistik oder arabischer und jüdischer Einflüsse Kenntnis hatte, wonach die Welt aus einzelnen Atomen bzw. Signifikanten besteht, die es zu buchstabieren gilt, so gehen doch weder Demokrit noch die arabischen Quellen so weit, atomare Diskreta im Bild als Möglichkeit des Verstehens von Welt zu sehen. Das ist der Moment, wo das Werk zum Modell des Verstehens von Welt wird, womit sich die Entwicklung der stummen Differenz in der indexalischen Kartographie andeutet.

Es gibt zwei Stellen, an denen Alberti das Malen nicht als *rinascimento*, sondern als grundlegende Überwindung der Antike durch das Bild sieht. Zum einen an der schon erwähnten Eröffnung seines Traktates, wo er den *punto naturale* mit der Konstruktion der Isokephalie der Sehstrahlen als neue humanistische Offenbarung begründet. Zum anderen aber taucht es an einer Stelle auf, an der er im Gegensatz zum Beginn seines Traktates und zur Stelle mit der Isokephalie gerade nicht die subjektive Lesbarkeit als grundlegendes Element der Malerei, sondern die freie, rein geometrische Einteilbarkeit der Fläche als Vorbild ansieht.

»Komposition ist jenes Verfahren beim Malen, womit die Teile der gesehenen Gegenstände im Gemälde zusammengefügt werden. [...] Teile des Vorgangs [Parte della istoria, also des Prozesses eines Verfahrens, Th.B.] sind die Körper, Teile der Körper sind

die Glieder, Teile der Glieder sind die Flächen. Also sind die Flächen die ersten Teile des Malens.«¹

Damit ist immer noch die mathematische Praxeologie einer Geometrie zum Vorbild von *electio* und einer die Wahl zusammenführende Struktur angesprochen, indem die unendliche Teilbarkeit der Fläche zugleich das Mittel zu ihrer Kombination ist. Aber es ist dann nicht allein der Punkt, der als humanistische Begründung den Anfang der Malerei als Einheit von Autor- und Leserschaft ausmacht, weil der Doppelsinn von Schrift und Zeichnung einen anderen Sinn erhält: Zum einen wurde dann die Kombination von einzelnen Elementen wie beim phonetischen Schreiben zwar das Ziel im Verstehen durch Kombination der Buchstabenelemente zu einem Sinn eines Satzes oder Text nach wie vor verstanden: »Darum werden wir immer alles,« so Alberti, »was wir malen wollen, der Natur entnehmen, und stets werden wir die schönsten Dinge auswählen.«² Das entspricht dem Ideal der von Panofsky erwähnten krotonischen Jungfrauen, nach dem das Erlernen des Zeichnens mit Schreibenlernen analogisiert wird, so dass das Zusammensetzen der einzelnen gewählten Elemente zur idealen Bildnorm der krotonischen Jungfrauen zum Sinn wie ein lesbarer Satz wird. Zum anderen steht dem die Praxis des kartographischen *disegno* als Teilen und Schneidens der Bildflächen gegenüber, nach der Punkt und Fläche relational austauschbar werden. In dieser Rechtfertigung als teilbare Fläche können Teile einer *electio* und zusammenfassende *ars combinatoria* die Rollen in der aktiven Praxeologie des Schreibens von Karten wechseln, so dass der festgelegte *punto naturale* auf Isokephalie im Blick durch das Fenster entwertet werden kann. Durch das Verständnis der funktionalen Flächen erhält der *disegno* anders als beim Bild der krotonischen Jungfrauen eine ambivalente Wechselbedeutung: einmal als bildliches und ganzheitliches flächiges Bildideal, das unmittelbar jenseits der unterschiedlichen Sprachen verstanden werden muss wie ein repräsentierendes Bild, ein andermal hingegen nur *electio* bzw. Element einer Fläche innerhalb der ganzheitlichen Fläche als Grammatik der gesamten einheitlichen Natur, die nur als Relation aller Bilder zu einer Schrift der Differenz werden kann.

Von hier aus ist auch deutlich, warum der Neukantianer Panofsky davon redet, dass angeblich Idee und Ideal in der Renaissance noch durcheinander gehen, weil er ebenso in der Perspektive des modernen Humanismus die Methode des *disegno* von Kants Unterscheidung zwischen mentaler Vorstellung des Lesers und realer empirischer Darstellung her fasst, weil Panofsky die Idea nach den krotonischen Jungfrauen als noch unvollkommene Reform ansieht, die Kant dann gelöst habe. Nach dem Transzendentalismus Kants kann ja nur das mentale Subjekt die Bedingung der Möglichkeit von Verstehen, aber ganzheitliches Verstehen niemals von der erscheinenden Empirie selbst ausgehen – außer eben in einem daher nur als Propädeutik für Aufklärung zu verstehenden Geschmacksurteils, das lediglich als Rezeption rein sein kann, weil es nicht von einem künstlerisch produzierten Werk ausgeht. Daher ist die paradoxe Doppeldeutigkeit von Ganzheit und *electio* in der Ambivalenz bzw. von Schriftbild und Bildschrift im Werk von einem Neukantianismus Panofskys aus gesehen jedenfalls die unlogischere Form, so dass ihn allein der Mythos der krotonischen Jungfrauen zur Moderne führen kann.

1 Alberti, *Della Pittura/Über die Malkunst*, ebd., S. 121, (Abschnitt 35).

2 Alberti, *Della Pittura/Über die Malkunst*, S. 159 (Abschnitt 56).

Aber auf die briefliche Anfrage des mit Galileo befreundeten Malers Cigoli nach dem Paragone,³ den Panofsky selbst zitiert, ob die Skulptur oder die Malerei höher stünde, entwickelte Galileo dieselbe Rangfolge wie Leonardo in seinen Malertraktaten, wonach die taktile Skulptur der flächigen Malerei nachzuordnen sei, allerdings mit einem noch zusätzlichen Unterschied: Für Galileo stand die Wissenschaft aufgrund der geometrischen Konstruktion auf dem Papier (*disegno*) nicht nur höher als jede Skulptur, sondern auch höher noch als jede farbenreiche Malerei, von der sich der *disegno* zu reinigen hatte. Er nimmt das von den Humanisten neu interpretierte *ut pictura poesis* ernster als diese selbst: Der aus der Kunstproduktion hervorgegangene *disegno* dominiert für Galileo über die farbenreiche Kunst, weil eine schwarz auf weiß gezeichnete Karte sowohl das Ganze von Teilen der Karte wie auch jedes Teil selbst ein Ganzes einer neuen Karte nach ein und derselben geometrischen Mathematik sein kann, so dass er die unendliche Austauschbarkeit von Element und Bild gegenseitig funktionaler Seiten als eigentlich differente Schrift der Offenbarung versteht, was ihm der Klerus vorhält, der allein die phonetische Schrift als Differenz akzeptieren will. Phonetische Magie der Sprache gegen retinale Magie der Schrift.

Ist für Leonardo noch das zentralperspektivische Bild ein Blick durch den Rahmen des Fensters an einen konkreten naheliegenden Ort der Sichtbarkeit durch Isokephalie gebunden, so ist die Karte jetzt bei Galileo durch den Blick auf eine gezeichnete Rahmung des *disegno* auf Papier geprägt, der sich nicht nur vom geographisch festgelegten Standpunkt des Fensterblicks reinigt, so dass dies erst durch freie Wahl des Schreibens unendlicher Verkettung an Karten definiert ist, um den künstlerischen Blick aus dem Fenster als Teil eines viel weiteren und vom konkreten Ort gereinigten Blicks in den Raum zu verstehen. Noch heute werden die Krater auf einer Mondkarte zu Ehren Galileos als *mare* bezeichnet, was sie wissenschaftlich nie waren, wohl aber Galileos Synchronie zwischen eines zentrierend aktiven Sehstrahls mit seiner relational sich differenzierenden Kartographie demonstrieren: Denn er ging davon aus, dass die reflektierenden hellen Flächen des Mondes wie auf der Erde denselben visuellen Strahlen entsprechen, die beim Sehen von Meeren entstehen.

Die unendlich relationale Verkettung an Karten ist also bei Galileo nicht einfach eine Relationalisierung des Bildes durch Mathematik. Vielmehr wird diese Denkweise erst durch ein Schriftverständnis motiviert, das von einer funktionalen Relationalität des Bildes zwischen *electio* und *ars comibinatoria* beim Schreiben auf dem Papier bestimmt ist, um die Mathematik selbst von der Bestimmung einer Wahrnehmung durch geographisch festgelegte Isokephalie und damit von aktiven Sehstrahlen des Auges zu einem neuen Verständnis der Konstruktion beim Schreiben zu befreien. Nicht die Mathematik bringt eine Praxeologie des Sehens, sondern dieses erst eine andere Form im Verstehen durch relationales Zeichnen für Berechnung hervor.

Der Vorrang einer relational konstruktivistischen Denkweise vor einem Denken der Substanzbestimmung durch Repräsentation, d. i. die Ersetzung der Frage nach dem Was durch das Wie bestimmt laut Cassirer die Entwicklung moderner Wissenschaft.⁴ Es entsteht dann aber in der Tat nicht mit dem Rechnen der Zentralperspektive bei Galileo.

3 Erwin Panofsky, *Galileo as a Critic of the Arts*, The Hague 1954. S. 6f. und *Annex I* (Galileos Brief).

4 Ernst Cassirer, *Zur Logik des Symbolbegriffs*, Darmstadt 1969, S. 209 u. 213.

Vielmehr ist die mathematisch relationale Denkweise eine Folge des ambivalenten Verständnisses des *disegno* als Schrift der Schrift, welche die ontologische Frage des Seins durch Relationalität einer stummen Differenz verabschiedet. Das Veralten der Seinsfrage der Philosophie beginnt mit der Frührenaissance und erhält bei Galileo den Sargnagel der höheren Mathematik, weil sie nicht jenem Verständnis der Reinheit entspricht, was noch Heidegger in seiner Kritik an Physikern des Atomzeitalters nicht wahrhaben wollte, für die eine Einheit des Seins keine Rolle mehr spielte. Der Hieroglyphendiskurs und die Erfindung der Impresen für das Feld der Macht folgt dagegen dem Mythos der krotonischen Jungfrauen auf dem Grund desselben Dispositivs einer Reinheit.

Von der Reinheit des Monsters zur kolonialen Reinheit des Geschmacks

Nichts könnte das ambivalente und dispositive Verständnis der Schrift als Dispositiv der Reinigung deutlicher dokumentieren als der Aufstieg der aufteilenden Chirurgie eines Ambroise de Parés im 16. Jahrhundert im Feld der Macht. Es ist daher kein Zufall, dass einer der Kritiker der Fakultät den Sehsinn in Parés chirurgischen Ausführungen als Zerstörung der medizinischen Praxis kritisiert. Der medizinische Kritiker wirft dem Chirurgen in der Beobachtung des Leibes in Anspielung auf die platonisch-pythagoräische Theorie der Sphärenharmonie vor, dass er die Ordnung der Natur so erfassen wolle, wie wenn jemand beabsichtige, einem Kind das an Zeit gebundene Lautenspiel allein über die Augen durch funktionale Aufteilbarkeit der Seiten beizubringen.¹ Der Chirurg de Paré rechtfertigt keineswegs Monstren gegen die Religion, wie meist angenommen wird.² Vielmehr vermittelt Paré sein funktionales Lesen von Monstern mit der Reinigungsphilosophie der Religion, weil er diese noch nicht in Konkurrenz mit den Jesuiten wie später Bacon sieht.

Der Chirurg de Paré, welcher in *Des Monstres et Prodiges* am Ende des 16. Jahrhunderts mit der Abbildung von außergewöhnlichen Erscheinungen und Monster aufwartete,³ hatte als Chirurg keine medizinische Ausbildung. Am Hof aber war er im Feld der Macht akzeptiert, weil er mit der Innovation der Amputation ein wichtiger lebensrettender Mitreisender auf den Feldzügen der französischen Monarchie war. Seine Ausbildung gehörte wie die der anderen Handwerker zum Meisteratelier, aber nicht zur Fakultät der Medizin durch dozierende Lehrer. Einen Mediziner konnte sich das »normale« Volk nicht

-
- 1 »Il [Paré, Ergänzung Th.B.] voulut entrer en discours des hauts points de Philosophie et de Medecine [...] pour introduire le jeune Chirurgien en la cognoissance de chirurgie [...] autant à propos que si un Musicien voulant apprendre à un jeune enfant à bien sonner du Luth ou un autre instrument, luy faisoit un long discours de l'harmonie des cieux, autres fois mise en avant par Pythagoras.« Zit. n.: Jean Céard, Introduction, in: *Des Monstres et Prodiges*, S. xviii.
 - 2 Katherine Park u. Lorraine Daston: Unnatural Conceptions: The Study of Monsters in Sixteenth- and Seventeenth-Century France and England, in: *Past and Present* 92 (1981), S. 20 – 54.
 - 3 Ambroise Paré, *Des monstres et prodiges*, hg.v. Michel Jeanneret, Paris 2015.

leisten.⁴ Seine Ausführung der Amputation entspricht der Funktionalisierung des Leibes zu einem Körper, der von der Relation abtrennbarer Teile her definiert wird und nicht von seiner unaufteilbaren Ganzheit. Paré rückt indes keineswegs von der durch die Theologie gestützten, populären religiösen Vorstellung von Monstren als Zeichen des unreinen Bösen vollkommen ab. Ein Hexer produziere unter der Regierung des Teufels lediglich »artifices«,⁵ also Konstrukte, während er bei Monstern *zugleich* von bewundernswerten »œuvres« Gottes spricht,⁶ weil nach der Theodizee von der perfekten Schöpfung nicht zu vergessen ist, dass eben der Teufel nur so weit gehen kann, wie es die perfekte Regierung »par la permission de Dieu« zulasse.⁷ Monster sind noch keine Werke. Gerechtfertigt werden also keinesfalls Monster gegen die Theologie wie beim späteren Bacon, der in Konkurrenz zu den Jesuiten tritt, sondern der aufteilende Blick des Chirurgen auf Monster, weil dieser in Monstern dieselben Reinheit der Teile und Elemente zu lesen vermag, die nach wie vor von einem reinen perfekten Gott allein kommen kann, aber in Zusammensetzung seiner göttlich erlaubten Elemente durch eine falsche imperfekte Regierung bzw. Ganzheiten als strafende Bilder laut der Religion durchaus möglich sind. Es reicht nicht, Paré als mit einer Ästhetik gegen Religion munitionierten Kunst zu sehen, weil er mit seinem Standpunkt des Lesens sich gegen die Kunstproduktion auf Seite der Religion als reiner Leser stellt. Mit demselben Anspruch des reinen Lesens kritisiert dann Bacon später die allegorisch bebilderten Emblembücher der Jesuiten, die keine reine Leser sind und daher nur den Ansatz zu sprachüberwindenden einzelnen *real characters* in Asien thematisieren und mit wahren Hieroglyphen verwechseln, die nämlich angeblich auch bildlich das repräsentieren, auf was sie in ihrem Bild verweisen. Die chinesische Schrift entspricht zwar nicht der phonetischen Aussprache wie ein repräsentierendes Bild, abstrahiert aber durch rein figurative Schrift sich vom repräsentativen ebenso stummen Bild der Hieroglyphen.

Paré verspottet die Versuche der Magie als Aberglauben, mit phonetischen Sprüchen zu heilen, wie z.B. wenn jemand glaube, mit Ausrufen der Namen der heiligen drei Könige Epilepsie heilen oder Erbrechen durch Nennung des Namens eines Patienten stoppen zu können.⁸ Demgegenüber stehen die zeitlosen und reinen Teile von Heilpflanzen und Mineralien, die Gott der sichtbaren Natur als anatomische Teile dieser Pflanzen gegeben habe.⁹ Monstren rechtfertigen also die aufteilende Lesart der chirurgischen Lesart und diese keineswegs die vom Teufel befreite Welt der Monster. Das schmutzige zeitliche und

4 Toby Gelfand, *Professionalizing Modern Medicine. Paris Surgeons, Medical Sciences, and the Institutions of the 18th Century*, London 1980, S. 168. Ebenso mit Quellen- und Zahlenangaben: Thomas Becker, *Mann und Weib, schwarz und weiß. Die wissenschaftliche Konstruktion von Geschlecht und Rasse 1650–1900*, Frankfurt a.M. u. New York 2005, S. 193.

5 Ambroise Paré, *Des monstres et prodiges*, ebd., Chapitre XXIX: Exemple et plusieurs illusions diaboliques, S. 153f.

6 Ebd., Chapitre II, S. 47, wo die wiedererlangte Sicht eines ehemaligen Blinden der Beweis dafür sei, dass die Blindheit nicht per se als Strafe Gottes anzusehen ist, da das wiedererlangte Sehen dazu da ist, »afin que les œuvres de Dieu fussent mangifiées en lui.«

7 Ebd. S. 154.

8 Paré, ebd. S. 165f.

9 Ebd. S. 168.

unaufgeklärte Reden des Volkes ist daher offen für die schlechte und schmutzige *ars combinatoria* des Teufels, weil es die reine Lesart des Körpers durch eine Chirurgie zu wenig schätzt.

Wenn Mediziner der ehrwürdigen Fakultät eine Diagnose erstellen, dann in einer gemeinsamen Konsultation des Kranken und in einem weiteren Schritt erst nach einer gemeinsamen Konsultation der Bücher, so dass eine Diagnose über das direkte Lesen von Symptomen ohne Versicherung einer Konsenssuche mittels einer auf der Universität legitimierten phonetischen Literatur für einen approbierten Arzt der Medizin nicht erlaubt war. Das Insistieren auf Sehen als direktes Lesen der realen Elemente in der Natur, ohne phonetische Bücher konsultieren zu müssen, hat sich daher als Strategie der Konkurrenz der aus dem nicht schreibenden Handwerk der ersten Chirurgen zur akademischen Medizin lange bis in die Legitimierung nach der Französischen Revolution erhalten und auch die positivistische Forderung im 19. Jahrhundert der *observation directe* gegen das indirekte Nachlesen im Buch als wahre Wissenschaft der Beobachtung geprägt. Die lokalisierende Chirurgie sah sich wie in Galileos Kartographie als Disziplin eines direkten über phonetisches Lesen an Büchern hinausgehendes gereinigtes Lesen der Natur. Daher sind die aphonischen Abbildungen in Parés Buch von hoher Wichtigkeit für seine Gesinnung als Realist des perfekten Sehens. Während Parés Vorgänger Pierre Boaistuau und dessen *Histoires prodigieuses* vornehmlich die Geschichten der außergewöhnlichen Erscheinungen erzählt, geht es Paré darum, diese Geschichten als Augenzeugenberichte in Drucken der Gutenberggalaxie auch als unphonetische reale Repräsentationen in Abbildungen zugänglich zu machen. So wie Paré den Medizinern die Verweigerung einer durch Sehen zu lesenden Realität vorzuwerfen versuchte, so umgekehrt die Mediziner dem Chirurgen die angebliche Einsicht in die perfekte Aufteilung Gottes, ohne über eine gegenüber Gott notwendige Konsenssuche zur Verbesserung der unreinen menschlichen Leser in legitimen Schriften zu verfügen. Auch hier handelt es sich um einen Dissens in der Frage der Praxis, die beide Male zum diskursiven Konsens in der zu offenbarenden Reinheit des Lesens motiviert.

Bei Paré wie Bacon ist es daher nicht einfach innovativ zu nennen, dass sie beide Monster ästhetisch bewerten,¹⁰ sondern vielmehr, dass die ästhetische Reinigung als Ablösung von einer bloß sozial anerkannten Autorschaft des Künstlers zu verstehen ist, weil das aphone Lesen der Natur eine höhere, weil reinere Nähe zu Gott gegenüber dem Werk produzierenden Künstler lange vor Kants einer durch lesende Rezeption begründeten Ästhetik des Naturschönen ist. Bacon fordert das eifrige Sammeln aller Monster, weil er in ihnen die perfekte Anordnung der endgültigen und reinen Schöpfung im einzelnen Ideal noch vermutet, deren reine Logik der Natur wir folglich mit unserem eingeschränkten Sinn für bloß menschliche Produktion einer schönen Kunst verkennen. Die produzierende Kunst wird also gerade nicht bei Bacon mit seinem Diskurs zu Monstren gerechtfertigt, sondern sogar vielmehr delegitimiert, wenn und weil die Natur ihre

10 Katherine Park u. Lorraine Daston: *Unnatural Conceptions: The Study of Monsters in Sixteenth- and Seventeenth-Century France and England*, in: *Past and Present* 92 (1981), S. 43f. Sie erkennen den neuen Wert der Ästhetik, übersehen aber deutlich, dass es nicht nur um Rechtfertigung der Monster geht, sondern auch um den Leser.

noch nicht verstandene Perfektion einer *ars combinatoria* mit hässlichen Monstren besser anzeigt als jede auf soziale Anerkennung ausgerichtete ästhetische Produktion durch menschliche Autoren in den Bildbüchern der jesuitischen Embleme mit ihren phonetisch-diskursiven Dekodierungen. Das Monster ist für Bacon das kleine Ideal der Naturgrammatik, in der sich die Logik der gesamten Natur in einer einzelnen individuellen Anordnung offenbart, die sich als nützlichere Form der Reinigung letztlich für die Interessen der industriellen Aneignung der Natur herausstellt als die zum sozialen Gefallen gemachte Kunst. Er übernimmt zwar nicht damit den Konsens mit der Theologie bei Paré, aber radikalisiert nur dessen Ablösung in einer Ästhetik der Reinheit, die sich gegen jegliche Produktion als schwächere Form des rein rezeptiven Sehens richtet. Sammeln der Monster in den Wunderkabinetten und ihnen folgenden Museen ist daher nicht nur wichtiger als Kunst, sondern dient der Reinheit des lesenden Wissenschaftlers, um die europäische Aufklärung mit einer Universalsprache anführen zu können, so dass die Archive der Welt allein am Ort der vorbildlich reinen Leser zu etablieren sind.

Weder eine Anreizung des Auges noch die Mathematik oder die Notation stellen dann allerdings das Problem eines Kolonialismus dar, sondern das Dispositiv einer Reinigung, die mit der Praxis der Übersetzung von analoger Empirie in diskrete Signifikanten entweder durch phonetische Buchstaben oder aphone Notation einen dispositiven Kampfplatz der Reinheit aufstellt, wonach Übersetzung der Wahrnehmung in reine diskrete Signifikanten der phonetischen Sprache bzw. in aphone Noten oder in Repräsentationen bzw. stumme Zahlen sich als normatives Vorbild jeder Kommunikation im rezeptiven Lesen ansieht. Die Jesuiten versuchten daher ihr wenig für die chinesische Aussprache habituell geschultes Ohr für andere Missionare und Europäer nicht nur erlernbar zu machen, indem sie die Aussprache in einem bildlichen Notationssystem übersetzten; denn ein und dasselbe auf gleiche Weise geschriebene höfliche Wort in der Schrift Chinas konnte je nach phonetischer Intonation angeblich sogar eine Beleidigung bedeuten. In einer klaren Notation ist es jedenfalls vom Kontext und von einem im Leib durch Aufwachsen in der Kultur habitualisierenden Kontext des ständigen Hörens nicht mehr abhängig. An der Erlernbarkeit durch Notation ist allerdings gar nichts Kolonialistisches, so dass auch der Signifikant in der Notation selbst nicht als Macht des Phallus zu bezeichnen ist. Wohl aber ist das Verständnis kolonialistisch, dass die Kompetenz zur Beherrschbarkeit körperlich vermittelter Aneignung durch klar gegliederte signifikante Notation als höhere Legitimität einer Kultur gewertet werden darf, so dass die über nationale Sprachen hinausgehenden *real characters* als eine Art aphon gereinigte Aufklärung aufgrund besserer internationaler Rezeption verstanden wurden. Stammeskulturen, die keine Notationen ihrer Melodien haben, werden dann im Ethnozentrismus moderner Interpretationen als ebenso primitiv wie beschränkt bezeichnet.

So erscheint dann bei John Locke im 17. Jahrhundert in der Tat der Hang zum mathematischen Signifikanten, indem man primäre und sekundäre Substanz zu unterscheiden habe, wonach »Körpergröße, Gestalt, Ausdehnung, Zahl und Bewegung ihrer festen Teile«¹¹ zu den primären Zeichen zu zählen sind, so dass Wärme, Geruch und Farbe nicht

11 John Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Hamburg 2006, S. 158, (Zweites Buch, VIII. Kapitel).

denselben Status haben. In dieser Aufklärung wird die Übersetzung in den abstrahierenden Sehsinn zur Grundlage der Übersetzung in reine, von Zeit abstrahierbare Schrift selbst für Bewegungen: »Dieser nämlich, als der umfassendste aller unserer Sinne, führt unseren Geist nicht nur die Ideen des Lichts und der Farben zu, [...] sondern auch die ganz anderen gearteten Ideen von Raum, Gestalt und Bewegung [...].«¹² George Berkeley hält dann schon im *Essay towards a New Theory of Vision* von 1709 im § 147 fest, dass die sichtbar repräsentierte aphone Form der Natur eine universale Sprache des allmächtigen einzigen Autors der Natur sei: »I think we may fairly conclude, that the proper objects of vision constitute a universal language of the Author of nature«. Im § 152 bezeichnet er dann folgerichtig die Geometrie als die Sprache Gottes.¹³ Das Auge wird daher oft zu Unrecht als genuin männliche Sichtweise der Welt verurteilt, dessen Funktion ebenso von Frauen oder anderen Ethnien übernommen werden kann und in einer Klimakatastrophe wichtige Funktionen des Wissens einnimmt. Es ist vielmehr die dispositive Praxeologie der Reinigung vom Kontext, der die Stellung der Autorität als Vertretung der reinen Disziplin nicht reflektiert: Macht wird also nicht dadurch verleugnet, dass sie die offene Repräsentation abschafft, wie Foucault Normalisierung beschreibt, sondern indem sie den Zugang zur Macht vor der sichtbaren Repräsentation verbirgt, um sich umso mehr und besser als von sozialer Distinktion befreite Praxis öffentlich repräsentieren zu können.

Es sollte nicht vergessen werden, dass innerhalb der Akademien bis weit ins 18. Jahrhundert die Geometrie als Königsdisziplin angesehen wurde,¹⁴ die dann sogar den illegitimen Sohn einer ihn stets zurückweisenden Aristokratin, nämlich d'Alembert, aufgrund seiner durch Maupertuis vermittelten vorzüglichen geometrischen und international anerkannten Kenntnisse zum Leiter der französischen Akademien machen konnte. Auch wenn Maupertuis und d'Alembert Gegner cartesianischer Überzeugungen in der Frage der Erdrotation waren, so doch nicht zur cartesischen Annahme, dass die Geometrie und Mathematik die Norm in der Schrift für alle wissenschaftlichen Leser der Natur sei. Der international anerkannte Maupertuis, der die preußischen Akademien aufbaute, hatte zuvor die Infinitesimalrechnung in London erlernt, um mit deren Berechnung Descartes' Ansicht von der durch Erdrotation in die Länge gezogene Erde infrage zu stellen, was dann erst später auch unter der teilweisen Aufsicht Maupertuis' durch experimentelle mechanische Messungen an drei Orten der Erde empirisch bestätigt wurde.¹⁵ Einzig Diderot hat dann mit seiner *Lettre sur les aveugles* diese Stellung der Theorie des reinen Lesers im Feld der Macht zu einer Zeit in Frage gestellt, als er die vitalistische Medizin MontPELLIERS rezipierte und sich daher von seinem einstigen Mitstreiter d'Alembert entfernte, wozu noch bei der Analyse Rousseaus zu kommen ist, die zumindest auch bei Diderot auf eine andere Weise als Kritik der Aufklärung zu finden ist.¹⁶ Die in einem

12 Ebd., S. 163, (Zweites Buch, IX. Kapitel).

13 Zur durch die Geometrie abgesicherte Bildlichkeit bei George Berkeley: *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Irland 1710, §§ 134ff.

14 Elisabeth Badinter, *Les passions intellectuelles*, Bd I, *Désirs de gloire* (1735 – 1751), Paris 1999, S. 203 u. 253.

15 Elisabeth Badinter, *Les passions intellectuelles*, ebd. S. 50ff., zur Expedition von Maupertuis: ebd., S. 60ff.

16 »Les mœurs se polissent, les usages barbares, poétiques et pittoresques cessent et il est incroyable le mal que cette monotone politesse fait à la poésie. L'esprit philosophique amène le style senten-

Lexikon beschriebenen Dinge einer Enzyklopädie konnten für Diderot nicht mehr vertikal hierarchisch in einer Repräsentation nach Gattungs-Art-Taxonomien eines *more geometrico* angeordnet werden, wie es die englischen Enzyklopädien vormachten, von denen die französische Enzyklopädie anfänglich zunächst noch ausging. Vielmehr nahm Diderot zunehmend unterschiedliche Ebenen einer Vernetzung der Dinge und Lehren an, welche die klare Übersetzung in logisch geordnete Gattung und Arten unterlief. Aber das hatte Folgen bis zur transzendentalen Wende Kants und in der Interpretation des Neukantianismus im 20. Jahrhundert, wenn man Panofsky und Merleau-Ponty in ihren historischen Vorurteilen des Neukantianismus vergleicht.

Laut Kant fallen wir das Urteil, »das ist schön«, weil wir damit nicht den Gegenstand, sondern die Stimmigkeit unserer Wahrnehmung bzw. beobachtender Erkenntniskräfte zum Gegenstand als funktionales Teil in einer Relation beurteilen, so dass die ganzheitliche Klassifikation des Gegenstandes, was für eine Substanz es sei, nicht von Interesse für ein Geschmacksurteil sein kann. Für Kant ist die Kategorie der Vollkommenheit eines Dings daher einem genau identifizierbaren Zweck unterworfen, was für ein Ding es sein soll, während das Schöne ohne Begriff in einer rein relationalen strukturellen Zweckmäßigkeit zum lesenden Beobachter zu finden ist, der damit kein Interesse am Objekt, sondern an der Relation des lesenden Subjekts zum Objekt zeigt.¹⁷ Der Begriff der Schönheit wird bei Kant von jedem Objekt und Bild als möglichst reine Relationalität in der Selbstwahrnehmung gelöst, so dass die vormalig geltende Perfektion der besten aller Welten für Ästhetik zur subjektiven Vorstellung einer Ästhetik wird: Daher erkennt Merleau-Ponty mit Kant gegen Kant, dass Kants Vernunftsubjekt von der Reinigung in einer ästhetischen Zweckmäßigkeit, d. i. von einer Reinigung von Substanzbestimmungen abhängt, so dass nicht die Logik der reinen Vernunft als Voraussetzung für die Ästhetik, sondern Ästhetik in ihrer Relationalität gegen den theoretisierenden Neukantianismus Husserls als höhere Reinheit zu veranschlagen ist. Hat der Neukantianer Cassirer erkannt, dass moderne Wissenschaftlichkeit das Wie der Relation an die Stelle der Frage nach dem Was rückt, betrifft dies Kants eigene Rolle in der Geschichte. Die Orientierung seiner Hierarchie der Künste an einer Reinheit der humanistischen Renaissance verrät sich bei Kant in der Tat allerdings durch die von Merleau-Ponty nicht erkannte historische Abhängigkeit. »Unter den bildenden Künsten,« so Kant, »würde ich der Malerei den Vorzug geben; teils weil sie, als Zeichnungskunst, allen übrigen bildenden zum Grunde liegt, weil sie weit mehr in die Region der Ideen eindringen [...], als es den übrigen verstatet ist.«¹⁸ Merleau-Pontys Existenzialismus erfasst, dass die Reinheit aus einer ästhetischen Erfahrung und keineswegs aus reiner Logik stammt, aber nicht, dass sie eine historische Herkunft aus der Technik des *disegno* hat.

cieux et sec. Les expressions abstraites qui renferment un grand nombre de phénomènes se multiplient et prennent la place des expressions figurées.« Denis Diderot, *Salons de 1767*, in: *Œuvres Complètes*, hg. v. Le Club Français du Livre, Bd. VII, Paris 1970, S. 168.

17 »Um etwas gut zu finden, muß ich jederzeit wissen, was der Gegenstand für ein Ding sein solle, d. i. einen Begriff von demselben haben. Um Schönheit woran zu finden, habe ich das nicht nötig.« Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe Bd. X, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1981, S. 120 (§4).

18 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ebd., S. 270. Abschluss § 53: *Vergleichung des Ästhetischen Werts der schönen Künste untereinander*).

Der Fall Dürer: Lust an der Leere

Die Formationsregel eines Dispositivs ambivalenter Praxeologie zwischen Lesen und Schreiben zeigt sich einerseits an dem Pol der in Italien erfundenen *Imprese*, die dann später im Frankreich des 17. Jahrhunderts seines *âge classique* als *devise* des Lesens gilt, andererseits zum Pol der Bildautorschaft in Galileos Verständnis einer zeichnenden Produktion des *disegno*. Dürer ist hingegen ein Fall, der deswegen genau dazwischen liegt, weil er die in Italien erlernte Produktion des zentralperspektivischen Bildes nicht mehr vom *punto naturale* her versteht, sondern in sein ornamentales Verständnis des flächigen Bildes so neu einordnet, dass der mittelalterliche *horror vacui* seiner ornamentalen Bilder deswegen verschwindet, weil er nun die leere Fläche wichtiger als den *punto naturale* der Italiener für eine Bildproduktion versteht: Übergang vom Werk der Kunst zum Modell der Karte. Jan van Eycks Bilder im »Herbst des Mittelalters« zu Beginn des 15. Jahrhunderts kennen vor Dürer nur die von Panofsky so benannte Flugachsenperspektive,¹ wo der Raum nicht einem Punkt, sondern auf verschiedene Punkte auf einer gemeinsamen Achse zuläuft, was dazu führt, dass die Personen bei Eyck oft etwas eingeengt im Raum zusammenrücken.

Die stumme Malerei wird im Norden des frühen 15. Jahrhunderts zwar vor Dürer schon gerechtfertigt, kennt aber noch nicht wie dieser die Zentralperspektive. Und gleichwohl wird die Kenntnis des *punto naturale* der ornamentalen Konstruktion untergeordnet, weil Dürer damit nicht einfach die Zentralperspektive im Norden einführt. »Dürer [...] worked out a system of perspective that resulted in a systematic denial of the homogeneity of space. [...]. His various figures and architectural settings frequently have nothing to do with one another and exist in different spaces.«² Dürers Bilder zentralperspektivischer Bildkonstruktionen sind der Übergang von Schrift in mathematische Schrift verschiedener Raumaufteilungen, die wie Ornamente unter rechnerischen Beachtung der Zentralperspektive zusammengefügt werden und damit die isokephale Orientierung der Zentralperspektive nicht etwa einfach gegen eine alte ornamenta-

1 Erwin Panofsky, Die Perspektive als symbolische Form, in: *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924–25*, 4 (1927), S. 281.

2 William M. Ivins Jr., *Prints and Visual Communications*, New York 1969, S. 64.

le Sicht einlöst, sondern die Zentralperspektive dazu nutzt, seine ornamentale *ars combinatoria* für den *alter deus* des Zeichnens neu zu begründen.

Jan van Eyck, Ausschnitt aus Ölgemälde *Madonna mit dem Kanonikus van der Paele*, Groningemuseum



Public domain, https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d3/Jan_van_Eyck_-_The_Madonna_with_Canon_van_der_Paele_%28detail%29_-_WGA7706.jpg, jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten, 12.05.04.

Der Vorrang eines *punto naturale*, der die vom Menschen her zu denkenden Sehstrahlen als Ausgangspunkt der rechnenden Zentralperspektive ergibt, wird durch Leonardos Unterscheidung zweier Formen der Perspektive in zwei deutliche Formen der Wahrnehmung unterschieden. Leonardo trennt die *prospettiva naturale* der Isokephalie von der *prospettiva accidentale* der bloß mathematischen Fläche, die er als unnatürliche Verzerrung ablehnte.³ Die *prospettiva accidentale* entstehe nach Leonardo dort, wo der zentralperspektivische Punkt des Sehenden zu nah an die Bildfläche gerückt wird, so dass eine unnatürliche Winkelverzerrung mit extremen Unter- und Oberaufsichten in der Fläche

3 Samuel Y. Edgerton, (Jr.), *The Renaissance Rediscovery of Linear Perspective*, New York 1975, S. 147.

des Bildes trotz mathematisch genauer Berechnung entsteht und nicht mehr der natürlichen Raumwahrnehmung eines Blicks durch das Fenster entsprechen kann. Eine solche die Gleichheit der Isokephalie von Leser und Autor verneinende Winkelverzerrung durch rein funktionale Mathematik kann wohl damit nicht mehr die Offenbarung des Menschen als erste Substanz in der Welt offenbaren. Leonardo hält strikt am Vorrang der Isokephalie noch fest, bzw. ordnet in Malerei die Mathematik dem räumlichen Standpunkt einer Gleichheit von lesendem und produzierendem Körper unter, so dass in seiner Karte von Imola der Blick zwar der Mathematik des rein mathematischen *disegno* verpflichtet ist, aber im Gegensatz zu Galileo immer noch vom Standpunkt eines körperlichen Sehens als definitiver Endpunkt eines ästhetischen Blicks aus dem Fenster und nicht als Beginn einer mathematischen Vernetzung zu mehreren Bildern definiert ist: Für Leonardo ist die Karte der *Endpunkt* im Umlaufen der Stadt als ein vom Künstler offenbarten würdevollen Blicks als Analogie zum noblen Blick des unbewegten Bewegers auf seine Schöpfung, aber keinesfalls zugleich als Anfangspunkt zu neuen dann unendlichen Karten eines ständig sich bewegenden und differenzierenden Blicks. Aber exakt das, was Leonardo nun als für die Kunst vermeidende Wahl eines rein mathematisch gewählten Standpunktes in einer *prospettiva accidentale* als niedere Form einer wenig achtenden, durch abstrakte Rechnung dominierten Produktion sieht, wird von Dürer im Bild inszeniert, um die Hoheit der Fläche im Bild als normatives Modell für den Leser zu demonstrieren, dem auch die Mathematik zu folgen hat.

Dürer hat mit seinem *Hieronymus im Gehäuse* eine winkelperverzerrte Darstellung der Zentralperspektive zum Ausdruck gebracht, welche den Leser des Bildes der rein mathematisch-ornamentalen Funktionalität des Lesens unterordnet, so wie Leonardo es als abzulehnende Form der *prospettiva accidentale* als Malerei des vom leiblich natürlichen Standpunkt gelösten, aber dennoch reine mathematisches Lesen fasste. Der an der Decke hängende, daher mit einer extrem konstruierten Unteransicht erscheinende Kürbis spielt auf Hieronymus als modernen Übersetzer an, der nicht die übliche Übersetzung eines Kürbisses für Gurke in der lateinische *vulgata* übernahm, sondern als *hedera*, eine Art von Efeu, wofür er von Augustinus kritisiert wurde.⁴ Hieronymus verteidigte sich damit, dass seine Übersetzung der bildlichen Verwandtschaft zur in Palästina wachsenden Frucht näher liege, da sie damit dem Verständnis einer Wahrnehmung der Leser mehr entgegenkomme wie eine exakte sprachliche Übersetzung.

Der Anspruch Hieronymus', eine neue der sichtbaren Realität gemäße Ähnlichkeit und nicht eine der sprachlichen Verständigung gemäße Übersetzung zu liefern, wird bei Dürer mit dem die Wirklichkeit repräsentierenden Bild als besser lesbare Übersetzung gerechtfertigt und damit zugleich im Namen des höheren Bildlesers der Zeichnung gegenüber dem schreibenden Humanisten auch wieder verabschiedet wie schon im *quattrocento*. Wenn die wahre und tatsächliche Gestalt der sprachlich unbekannten Frucht erst im Bild wahrheitsgemäß repräsentiert werden kann, dann deswegen, weil das stumme Bild zwar eine stumme Schrift ist, darin aber eindeutig einer reinen göttlichen Schöpfung wesentlich näher liegt als die Alphabetschrift der im Gehäuse schreibenden Übersetzung durch Humanisten.

4 Peter W. Parshall, Albrecht Dürer's St. Jerome in His Study. A Philological Reference, in: *The Art Bulletin*, September 1971, Vol. LIII, Nr. 3., S. 303.

Albrecht Dürer, Hieronymus im Gehäuse, Kupferstich 1514, National Gallery of Art



Public domain, https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e0/Albrecht_D%C3%BCr%C3%A9r%2C_Saint_Jerome_in_His_Study%2C_1514%2C_NGA_35095.jpg, jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten, 12.05.04.

Dürers Konstruktion wird also als Beweis für den Vorrang der Übersetzung durch das Bild für und auch zugleich gegen Hieronymus als schreibenden Humanisten aufgerufen, der nur im Rahmen der phonetischen Schrift gegen diese agieren konnte, die aber durch neue Art der Repräsentation in der Renaissance als eigentliche Schrift der Wahrheit nun nachzuordnen ist. Lukas als Schutzheiliger der mittelalterlichen Malergilde wird im Namen des heiligen Hieronymus jedenfalls verabschiedet, der nun zum freilich lediglich per phonetischer Schrift noch vorausahnenden Schutzheiligen für einen frei und unabhängig von einer Gildeorganisation arbeitenden, gut situierten bürgerlichen Leiter einer arbeitsteiligen Malerwerkstatt erklärt wird. Der Meister des Zeichnens gibt nun der phonetischen Schrift das Vorbild der rein mathematisch konstruierten Fläche des Bild-

raums vor. Die Praxeologie eines ambivalenten Verständnisses von der Schrift der Schrift beginnt sich vom Vorbild der phonetischen Schrift noch stärker zu lösen in Richtung Kartographie, welche mit dem Bild die Stellung des Betrachters im Raum definiert, so dass nicht der für den Betrachter oder die Betrachterin geographisch festgelegte Ort des Fensterblicks im lesenden Standpunkt vor den Bildern definiert wird, sondern durch den im Bild repräsentierten Raum für den Leser der Wirklichkeit.

Man hat die bei Dürer auftauchende Ignoranz der Homogenität des Raumes auf die kalligraphische Tradition des Zeichnens im Norden bezogen, die keinen *horror vacui* zulassen wollte.⁵ Der Totenschädel z.B. an der linken Seite im Druck zu *Hieronymus* hätte in der Tat bei dieser Verkürzung wesentlich größer oder der Kopf von Hieronymus selbst wesentlich kleiner sein müssen, um bei der Anordnung der Dinge die Homogenität des Raums zu wahren. Der sich deutlich verkürzende Raum auf einen zentralperspektivischen Punkt hin wird hier zwar überdeutlich durch die Zeichnung von Fluchtlinien angezeigt, ihm folgen aber die Dinge in diesem Raum keineswegs konsequent, um die Bedeutung der gezeigten Dinge durch das Schreiben in der Fläche zur konstitutiven Offenbarung der Wahrnehmung durch das Bild zu erheben. Dürers am nordischen Druck geübte Kalligraphie wird damit auf einen neuen Boden der Legitimität des reinen Lesers der geometrischen Fläche gestellt, die folglich nun ein Vakuum im Bild auch in der ornamentalen Aufteilung ertragen kann, weil es mit der Zentralperspektive eine Rolle in der Orientierung des räumlichen Betrachters durch das rein flächige Bild vornehmen kann, was der Surrealismus Magrittes später mit Licht erfasst: Wie die Hemmung des Lichts auf der zu lesenden Fläche zur Orientierung im Raum mit Licht wird, so die Hemmung der *prospettiva naturale* durch die *prospettiva accidentale* und nicht durch ihre Verhinderung als neue Art der Offenbarung durch das Bild, das eine Leere für den Leser nicht mehr zu fürchten hat.

Der isokephale Standpunkt ist von der Reinheit in der ornamentalen Flächigkeit der bildlichen Raumvorstellung zu verstehen und nicht das Bild von der räumlichen Stellung des Beobachters vor dem Bild, so dass seine Bilder ebenso zentralperspektivisch werden, wie sie die Wahrnehmung einer gereinigten Übersetzung des Bildes durch Zentralperspektive einer ornamentalen Ordnung der Flächen unterordnen. Nicht die Isokephalie vor dem Bild steuert den Bildblick, sondern das Bild steuert die Stellung des Lesers, was in gewisser Weise die Ähnlichkeit von Kartographie und Zeichnung bei Galileo etwas vorausnimmt, wonach Relationen im Bild auch die Selbstwahrnehmung im Raum orientieren soll. Das Zeichnen ist zum Vorbild für den schreibenden Humanisten geworden, das zwar nach Dürer von Hieronymus zwar vorausgeahnt wurde, aber im Akt des Schreibens der unreinen Zeitlichkeit jedoch immer noch einer phonetischen Schrift unterworfen bleibt. Der visuellen Betrachter:in und Leser:in nahe liegt in Dürers Bild nicht nur die extreme Unteransicht des Kürbisses als Ausdruck der wahren visuellen Schrift des Bildes, sondern das dem endlichen Leib entzogene ewige Symbol des Löwen für Hieronymus, während ganz nah an der leiblichen und sterblichen Existenz des schreibenden Hieronymus und am entferntesten Punkt für den Betrachter bzw. Betrachterin hinter ihm an der Wand die Zeitmessmaschine der Sanduhr zu sehen ist, die dem isokephalen

5 William M. Ivins Jr., *Prints and Visual Communications*, New York 1969, S. 64f.

Standpunkt noch zumindest als Abbildung des Bildraums entspricht. Die ebenso zeitlose wie reine Leser:in wird erst durch eine kalligraphische Bedeutungsperspektive gerechtfertigt, die bekanntlich das im Bild Wichtigere als das deutlich Größere und der Leser:in näher gelegene Position darstellt, wobei allerdings hier anders als im Mittelalter die Räumlichkeit nicht total im Namen der ornamentalen Bedeutungsperspektive aufgelöst ist: Das sinnbestimmende Wichtige ist an die Vorderseite des Bildes und in die Nähe der Leser:in gerückt, um größer und bedeutender gerade durch mathematische Verzerrung des Raumbildes zu wirken. Es geht daher nicht nur um die Reinigung des Bildes als reine Schrift wie noch im *quattrocento*, sondern sogar um die Reinigung der Leser:in durch die Schrift des Bildes. Durch das Bild wird Autorschaft wichtiger als ein Diskurs. Ein Diskurs ist in der Tat eine Unterwerfung des Autors, von der sich ein Autor des Zeichnens löst. Geht die humanistische Revolution des Südens in der Zentralperspektive davon aus, dass der natürliche Blick im Bild als Norm für die Wahrnehmung gewahrt wird, so wird bei Dürer das Bild zur Norm für die Wahrnehmung, weil der Bildautor die natürliche Angst vor der Leere durch die Reinheit der Kunst erledigt: eine Vorform der Orientierung durch Kartografie als Modell des Sehens für die Bildung des Sehens.

Albrecht Dürer, Selbstporträt, Ölmalerei 1500. Alte Pinakothek



Public domain, https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/48/Durer_selfportrait.jpg, jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten, 12.0.04.

Dürers berühmtes Selbstporträt in Frontalansicht von 1500 zeigt deutlich, dass die ehemalige Verhinderung eines *horror vacui* auf der Bildfläche durch die Kalligraphie der Fläche mittels Berechnung erstrecht als neue Reinheit einer *devotia moderna* verabschiedet werden kann.

Dieses Selbstporträt ist mit der Anspielung an das Vorbild des göttlichen Salvators und der stereometrisch reinen Form einer En-face-Darstellung selbstredend eine Replik auf die Aufwertung des Künstlers als *alter deus* – aber gerade mittels einer den Standpunkt überwindenden rein relationalen lesbaren Kalligraphie durch das Bild, das die Legitimität des Künstlers durch Verleugnung seines Raumstandpunktes durch Organisation im Bild darlegt. Dürer steht vor einem leeren Hintergrund, was gegenüber seinen früheren, in Dreiviertelprofil verfassten Selbstporträts mit sich öffnenden Räumen keinerlei Angst mehr vor der Fläche des Bildes zeigt, weil sich der *alter deus* nun vornehmlich als Meister der Flächen in der Darstellung der Welt sieht. Es ist die reine in Flächen sich aufteilende, unendliche Geometrie, welche den Künstler zum *alter deus* in der Welt macht, so dass von einem *horror vacui* in der Berechnung des Raumes in unendlicher Brechung der Fläche keine Rede mehr sein kann. Wenn Jonathan Crary daher der von Foucault nietzscheanisch abgeleiteten Theorie der Repräsentation im 17. Jahrhundert folgt, so dass Crary die dingliche Repräsentation der Welt im Sinne Nietzsches als Angst vor dem Nihilismus der reinen Oberfläche interpretiert,⁶ dann hat jedoch schon Dürer diese angebliche Angst als Vorreiter einer Reinheit der Leser:in vor dem 17. Jahrhundert durch Repräsentation der Malerei erledigt. Die Überwindung des *horror vacui* durch das Bild verlangt geradezu die Öffnung auf den unverstellten Raum zur organisierenden Meisterung der Flächen, was eine Landschaftsmalerei in Holland ermöglichte, die nicht mehr von der Zentralperspektive beschränkt ist und daher die Kartographie schätzt. Selbst wenn die *camera obscura* von Künstlern in Holland möglicher Weise, aber ganz sicherlich vor allem von wissenschaftlichen Naturkundlern benutzt wurde, dann nicht um den Raum als Raum, sondern das Tier oder Pflanze der reinen Berechnung und Funktionalisierung jenseits des umgebenden Raumes im eigenen von der biologischen Existenz eingenommenen Raum der Beobachtung zugänglich zu machen. Damit wird vielmehr die Organisation des Raumes allein durch den vom Leib eingenommenen Raum unter Abstraktion eines homogenen Raums dargestellt. Gerade die Angst vor der Leere reizt den Maler dazu, sich als Überwinder dieser Angst durch die Übersetzung des Raums in die flächige Repräsentation des Bildes zu beweisen. Wenn Velazquez später die Leere der Staffelei offen zeigt, so repräsentiert er ebenso den Maler als Meister der Fläche, der mehr sieht, als der Raum im Spiegelbild räumlich exakt sehen lassen kann.

6 Jonathan Crary, *Techniken der Betrachters. Sehen und Moderne im 19. Jahrhundert*, Dresden u. Basel 1990, S. 25. Crarys Handlungstheorie geht wieder nur vom Betrachter und nicht von Autorschaft aus. Der rezeptive Betrachter definiert den Autor und nicht dieser den Markt für den Betrachter.

Das Reinheitsdispositiv der Hieroglyphen und der Streit um die Lesbarkeit der Welt

Der Hinweis Ecos auf Plotins Diskurs über Hieroglyphen für die gesamte Renaissance ist nicht ganz zutreffend,¹ weil der auf Sprache fixierte Linguist den versteckten Dissens zu einem Konsens zwischen den ersten Humanisten und späteren Jesuiten genauso übergeht wie der den Phonozentrismus der Linguisten kritisierende Derrida. Kann sich Galileo auf die humanistische Überwindung einer geheimen Offenbarung antiker Priester der Bildthematik in der Renaissance berufen, so ebenso die Jesuiten und insbesondere Kircher auf das von Plotin schon erfasste Vorbild eines allein durch Priesterwissen zu offenbarenden Geheimnisses der sprachüberwindenden Hieroglyphen. Die jesuitische Lesart der Allegorie wertet die phonetisch-sprachlich zu erklärende Bilderverkettung gegen das Einzelbild als Abstraktion auf, um die phonetisch geschriebene Bibel als Ziel der dann bilderlosen Reinheit der Offenbarung zu rechtfertigen, wenn man den Schritt von Ägypten nach China als auf das Christentum hinweisenden Zwischenschritt der reinigenden Abstraktion von bloß repräsentierender zu figurativer Bildlichkeit mit dem Endziel der vollkommen vom Bild abstrahierten phonetischen Schrift durch die offenbarende Bibel ohne Bilder in Europa versteht.

Es ist hinlänglich bekannt, dass die aus dem 5. Jahrhundert stammende Handschrift eines Hieroglyphentraktats von Horapollon, die Alberti im *quattrocento* zitierte, zum wichtigsten Bezugspunkt der Hieroglyphenbegeisterung der Renaissance wurde. Da sie in Griechenland etwa um 1419 vom Florentiner Christoforo Buondelmonti gefunden wurde, der sie 1422 in seine Heimatstadt brachte, hatte sie dann Ficino in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts übersetzt. Die Auffindung dieser Schrift allein erklärt jedoch keineswegs die Karriere des europäischen Dispositivs (d.i. eines Konsenses zum Dissens zwischen Schriftbild und Bildschrift) zur Universalsprache der Hieroglyphen zwischen Jesuiten und philosophischer Aufklärung.

Da es Cosimo di Medici im *quattrocento* zur Aufwertung seiner Legitimation gelang, das Unionskonzil, für das ursprünglich Ferrara vorgesehen war, nach Florenz legen zu lassen, kursierten mit dem byzantinischen Klerus nicht nur Schriftarten in Griechisch

1 Umberto Eco, *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, München³ 2002 (DTV), S. 153.

und Hebräisch.² Die Humanisten in Florenz des *quattrocento* kommen nun auch mit der schon in Byzanz seit längerem anhaltenden Verehrung von Hermes Trismegistos als Erfinder der Schrift in Berührung. Im Gegensatz zum antiken Plotin, der schon in Hochachtung von den Hieroglyphen als Repräsentation der Welt durch das Geheimwissen der Priester in der Antike geschrieben hatte, wurde das Interesse an Hermes Trismegistos und Schrift in Florenz durch die symbolische Revolution des Humanismus der reinen Schrift geweckt. Die von Handwerkskünstlern errechnete Zentralperspektive war eben in Florenz kein religiöses Arkanum des Lesens durch Priester wie noch bei Plotin. Vielmehr war es eine Offenbarung für jeden und jede Frau, so dass die Begeisterung für die bildlichen Hieroglyphen als wahre, aber einstige den Priestern geheime Repräsentation zugleich als Beweis für den Vorrang einer neuen Schrift des *disegno* in Florenz und seine Offenheit demonstriert werden sollte. Die ›heilige Schrift‹ der Hieroglyphen verweist von alters her zwar auf das bessere Regieren durch Bilder, wurde aber laut des spätantiken Plotin noch als Geheimwissen der Priester angesehen, während die Renaissance das Bild durch die Rechnung der Handwerker als für jeden verstehbare Schrift ansieht und damit sich als humanistische Revolution einer besseren christlichen Offenbarung repräsentiert. Eco erwähnt zwar Hermes Trismegistos und ein neues Interesse der Gelehrten an den Hieroglyphen, aber der Hinweis auf das Unionskonzil fehlt ebenso wie die Erfindung der *Impresen* und die Zentralperspektive, weil diese bildwissenschaftliche Fragen dem hermeneutischen Vorurteil eines Linguisten fremd sind, der mit seinem Vorbild der phonetischen Sprache für jedes Verstehen von Zeichen in der Semiotik wieder die Sprache als Grund zu jeder Kommunikation feiert.³ Nicht die Auffindung der Schrift von Horapollon ist also entscheidend, sondern ihre Auffindung in einem bestimmten praxeologischen Kontext der neuen Bildlichkeit als neue Repräsentation des Regierens, das die Medici inzwischen mit ihrer Förderung der Humanisten übernehmen.

In der Frührenaissance des *quattrocento* werden Hieroglyphen daher nicht nur allein als ikonische Repräsentation wie später bei Francis Bacon und den philosophischen Aufklärern wahrgenommen, deren Grammatik der Vernetzung durch Mathematik erst ermöglicht werden soll. Vielmehr soll die Wahl der Elemente in einer zusammenfassenden *ars combinatoria* des Bildes das Rechnen anführen, weil es der Logik eines unsichtbaren Gottes in der sehenden Natur entsprechen soll. Wenn denn irgendwo, dann wird zu diesem Zeitpunkt Sagbarkeit und Sichtbarkeit getrennt und nicht erst im 17. Jahrhundert, wie Foucault und Deleuze behaupten. Aber diese zu einer *ars combinatoria* zusammengefasste Relationalität ist für den Menschen nur im einzelnen Bild der Repräsentation möglich. Eben diese Ambivalenz von Offenbarung und Geheimnis ist der entscheidende Schritt der Humanisten im *quattrocento*, auf den die Allegorien der Jesuiten setzen.

2 Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M. ²1983, S. 61.

3 Umberto Eco, *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, München ³2002 (DTV), S. 154ff. Dagegen bestätigt er zu Recht, dass die Assoziationen zu den Hieroglyphen eben nicht beliebig waren, sondern auf schon bekannte Quellen zurückgingen, so dass diese Quellen und Hieroglyphen sich gegenseitig als Reinheit legitihierten; stumme Bildschrift als ebenso aphone wie reine Sprache als Vorbild für alle verschiedenen und damit unreinen Sprachen.

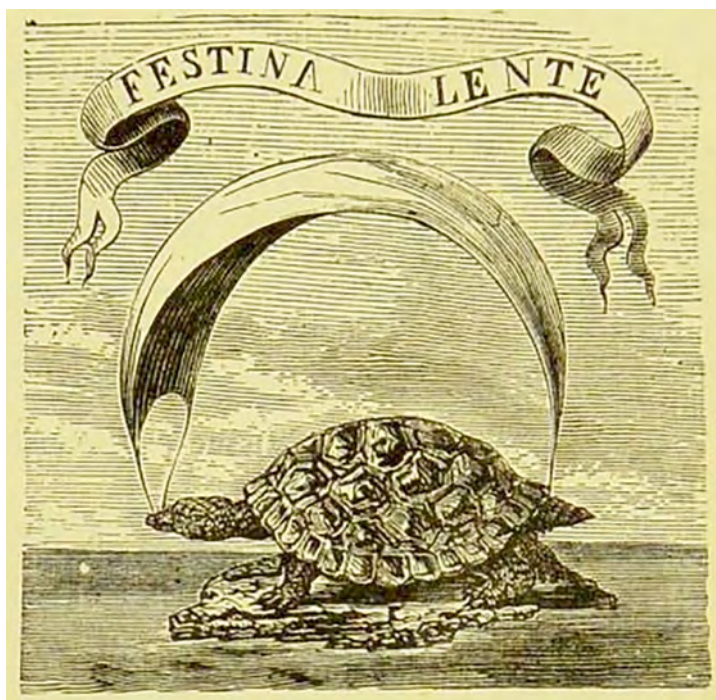
Eco verweist zu Recht darauf, dass das meiste an Erklärung der Hieroglyphen in der Frührenaissance durch andere Quellen längst belegt und bekannt war.⁴ Mit anderen Worten: Die Bildlichkeit der Hieroglyphen fungiert dann nur als Legitimation des Verstehens durch bereits bekannte Quellen für eine Art leitende ›Grammatik‹ der Bildassoziationen zu den hieroglyphischen Bildern, so dass es nicht verwundern musste, dass auf dem *Forum Romanum* lagernde, mit Hieroglyphen übersäte Säulen lange auch nach der Entdeckung von Horapollon keine Beachtung durch Gelehrten fanden und dass es daher auch nicht um ein bloß gelehrtes Interesse an Hieroglyphen gehen kann, das zum Interesse an Horapollons Schrift motivierte. Die Hieroglyphe wird im *quattrocento* in Analogie zum Bild als eine Art Ideogramm verstanden, das zwar auf das verweist, was es abbildet und daher seine Eindeutigkeit durch mathematische Konstruktion nachvollzogen werden kann, aber zugleich Assoziationen eröffnet, die eine mögliche Grammatik der Vernetzungen an Bildern beinhaltet, um die Unterschiede der Sprachen und des phonetischen Sprechens durch eine von Zeit gereinigte stumme Bildgrammatik zu ersetzen: Die Hieroglyphe ist dann zwar das Vorbild der eindeutigen Bedeutung wie das Bild, bleibt aber auch zugleich geheimnisvoll in ihrer ebenso stummen mentalen Verkettung. In diesem Sinne ist die errechnete Zentralperspektive eine höhere Offenbarung, deren Vernetzung keine sprachliche Repräsentation der Zeit ist. Die Mathematik ist der menschliche Ersatz für die innere stumme Assoziation an Bildvorstellung, so dass die Hieroglyphe im *quattrocento* als ein Mittelding zwischen ikonischer Repräsentation in einer einzelnen Repräsentation und zugleich Auslöser ideographischer stummer rein mentalen Assoziationen galt. Eben dieses Verständnis des einzelnen Bildes als offenbarenden Teils für eine dennoch nie wahrzunehmende geheimnisvolle Ganzheit der stummen Grammatik bringt die Erfindung der *Imprese* als Repräsentation einer individuellen Reinheit als humanistische Revolution für Repräsentation im Feld der Macht zum Ausdruck.

Italienische *Impresen* des *quattrocento* zeigen ein phonetisch geschriebenes Motto und sind ein stets gleiches Bild in einem wiederholbaren Holzdruck als Repräsentation einer Person, das jedoch nicht durch sein phonetisches Motto repräsentiert werden kann und daher vielmehr einen geheimnisvollen Rebus der stummen Assoziationen in seiner rein bildlichen *ars combinatoria* eröffnen soll. Wenn z.B. in der *Imprese* des *quattrocento* von Cosimo di Medici *Festina lenta* zu lesen war,⁵ also das Motto der römischen Kaiser, ›Eile mit Weile‹, dann soll dieser *phonetische* Spruch die Bedeutung des Bildes in der *Imprese* gerade nicht unmittelbar decodieren können, deren Grammatik nur in einem stumm vernetzten Bild liegen kann. Im Bild der *Imprese* für Cosimo ist eine Schildkröte zu sehen, die auf einer Scholle im Wasser treibt, während an den beiden gegenüberliegenden Enden ihres Panzers eine im Wind sich aufblähendes Segel befestigt ist.

4 Eco, *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, ebd., S. 158f.

5 Carsten Peter Warncke, *Symbol, Emblem, Allegorie. Die zweite Sprache der Bilder*, Köln 2005, S. 35.

Imprese von Cosimo Medici, aus einem späteren Jahrhundert



Public domain, https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d5/Festina_Lente.jpg, jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten, 12.05.04.

Der Sinn des Mottos ist mit der auf einer Scholle treibenden Schildkröte, deren Segel vom Wind angetrieben wird, nicht durch das geschriebene Motto unmittelbar zu decodieren und soll es auch nicht, damit es durch phonetisches Lesen für der Zeit unterworfenen menschliche Leser zwar angedeutet, aber der Reinheit vor der Zeit wegen eben nicht sprachlich entschlüsselt werden soll. In einer Decodierung als rein bildliche Assoziation deutet es darauf, dass Regieren auf die allgemeine Legitimation zu achten hat, die ein elitäres Wissen überfordern kann und sodann für die Bewegung des ganzen Landes nutzlos bleibt. Die Schildkröte kann sich nur mit dem Land zusammen bewegen. Die Entschlüsselung dieses Bildes ist aber alles andere als beim Sehen oder Lesen des Mottos selbstverständlich und soll allenfalls zu rätselhaften Assoziationen des Bildes führen: Langsamkeit der Schildkröte, gemeinsame Bewegung von Land und Bewohnern, Unsicherheit der Wasser- und Luftströmung, Unsichtbarkeit eines Ziels etc. Das phonetisch eindeutige Motto erhält erst durch die wissende Assoziierung die eigentliche Repräsentation des Individuums. Das Bild soll damit Eindeutigkeit einer bildhaften Repräsentation und assoziativ geheimnisvolle Grammatik in einer Einheit des Bildes sein, die nur vom Bild ausgehen kann und nicht von einem phonetisch geschriebenen Motto, dessen Verständnis den Zusammenhang von rein bildlicher Eindeutigkeit mit assoziativer Weitläufigkeit einer ebenso stummen wie wahren Bildgrammatik einengen würde.

Vom *quattrocento* an bis weit in 18. Jahrhundert bleibt die aristotelische Ansicht im Humanismus gültig, dass der Mensch wahrgenommene Dinge als ein Bild im Geiste erinnert bzw. eben repräsentiert, wie wir schon bei Roger Bacon und Wilkins sehen konnten. Der Sinn der *Imprese* kann daher nicht durch eine phonetische Sprache repräsentiert werden. Einmal aufgrund des humanistischen Wissens aber im Bild decodiert, können die Bilder der *Imprese* im instantanen Augenblick des Sehens den leitenden Sinn des Bildes für Assoziationen augenblicklich für den Leser wiedererinnern, was dann auch später für die Emblembücher der Jesuiten gilt, die allerdings immer das Bild phonetisch decodieren. Einmal die phonetische Decodierung der Jesuiten nachgelesen, kann das einfache Anschauen der Embleme die zur bildlichen Allegorie decodierten Assoziationen im Augenblick des Sehens spontan ohne Zeitverzug des Lesens freisetzen. Nur die Kombination von Bildern in einer reinen unaussprechbaren inneren Bildschrift der mentalen und geheimen Erinnerung kann sich daher nach der aristotelischen Denkweise von einem an Zeit gebundenen verwirrenden Sprechen unterschiedlicher babylonischer Sprachen befreien. Das Begehren nach aphonier und damit reiner Schrift lässt die durch das Bild ausgelöste Assoziation an unterschiedlichen Begehren als ebenso reine wie einheitliche Wahrnehmung des von unterschiedlichen Sprachen und damit von babylonischer Verwirrung verschonten Subjekts verstehen.

Die *Impresen* sind daher keine schrulligen Erfindungen der italienischen Renaissance. Sie sollen vielmehr die moderne Revolution des Humanismus im Feld der Macht als praxeologische Doppelbewegung von Verbergen durch das Motto der Sprache mit einer direkteren bildlichen Repräsentation sich öffentlich ausstellen. Die in Italien gemachte Erfindung der *Imprese* bringt das von heute aus gesehen scheinbar logisch paradoxe und ambivalente Verständnis einer Dialektik von Verbergung und Zeigen im Schriftverständnis von Bildschrift und Schriftbild hervor, wonach im Verbergen durch öffentliche Sprache umso deutlicher die Öffentlichkeit einer legitimen Stellung des Individuums hervortritt, das sich in Frankreich *Devise* nennt. So wie die ägyptische noch bildlich repräsentierende Schrift durch die nur noch figurative chinesische Schrift ihren Fortschritt gegen Sprache und bildliche Repräsentation noch mit uneindeutiger Bildlichkeit der Figuration findet, kann das Ziel dieser Bildlichkeit für die Jesuiten dann nur ein rein phonetisch geschriebenes Buch der Bibel sein, dessen Vorstufe ein allein in einer phonetisch decodierbaren bildlichen Allegorie vorliegen muss. Vom Prager Jesuiten Bohuslaus Balbinus stammt schließlich die Aussage, dass es nichts gäbe, was sich nicht emblematisch ausdrücken lasse,⁶ weil das allegorische Bild der Emblembücher mit sprachlichen Deutungen im Gegensatz zur *Imprese* versehen wurde, um sich als Ratgeber für legitime Repräsentation für jeden und jede zu verstehen.

Während die so genannten kantonesischen Jesuiten in China mit dem römischen Jesuiten Kircher darin übereinstimmten, dass die chinesische Schrift eine Fortentwicklung der ägyptischen Hieroglyphen seien, lehnte jedoch der in Rom verbleibende und von Rom als Zentrum der Welt überzeugte Jesuit Kircher, die vollkommene Aufklärung der Hieroglyphen durch China als für profanen Handel sich öffnende Politik ab, weil das Arkanum der auratischen Heiligkeit in diesem Fortschritt des Rechnens verlorengehe.

6 Warncke, ebd.

Das führte dazu, dass Leibniz anfänglich an eine Annäherung Kirchers an sein ambivalentes Verhältnis zu China glauben ließ.⁷ Von hier aus wird aber ebenso deutlich, dass Kircher keineswegs das Dispositiv eines Hieroglyphendiskurses erfunden hat, sondern ein Nutznießer dieser praxeologischen Ambivalenz von Bild und Schreiben in der Erfindung der *Imprese* durch die im Feld der Macht agierenden Humanisten der florentiner Frührenaissance ist, indem er allerdings jede Mathematik für seine Allegorese als zu profane Aufklärung verwirft. Kircher reist nicht und sieht in der Mathematik anders als der höchst mathematisch versierte Jesuit Bouvet am chinesischen Kaiserhof nur einen profanen Fortschritt, so dass ein daraus folgender Vorrang der Mathematik für ihn nur dem ziemlich alltäglichen und unheiligen internationalen Handel angehört, der nicht der göttlich interessefreien Reinheit als Vorbild ebenso heiliger wie universaler Kommunikation unter Menschen gegen die babylonische Verwirrung seiner zerrissenen Zeit in Europa dienen kann.⁸

Aber für einen »kantonesischen« Jesuiten wie Ricci oder gar der Mathematik äußerst versierte Bouvet, der gar ein Wörterbuch für Hieroglyphen aus dem Chinesischen entwickeln wollte, war die chinesische Schrift nicht nur ein profaner Zwischenschritt zum Ziel der christlichen Offenbarung, sondern musste als noch bildliche Zwischenschrift für das Ziel der christlichen Offenbarung gewertet werden: Chinoiserien und Embleme stellen ein gemeinsamer Ausdruck eines kolonialen Sinns der europäischen Aufklärung dar. Derart findet man an dem von internationaler Politik bestimmten fortschrittlichen Hof auch Chinoiserien als Ausdruck der fortgeschrittenen Aufklärung gegenüber dem noch aufzuklärenden *vulgus* oder wie es Fritz der Große auch im protestantischen Bereich zum Ausdruck bringt: Alles für das Volk, nichts durch es. Das Geheimnis des (nicht mathematischen) Bildes der Allegorie ergänzt lediglich den schon reineren Geschmack des aufgeklärteren Hofes, der seine *Devisen*, wie nun die *Impresen* im Frankreich des 17. Jahrhunderts genannt werden, als »sciences des gentilhommes«⁹ rechtfertigt – vergleichbar zum chinesischen Hof mit seinen durch Bildschrift vom illiteraten Volk unterschiedenen Gelehrten der Schrift, welche mit ihren überbordenden Höflichkeitsriten am Kaiserhof genauso ein Beweis des höfischen Wissens wie die vielen zu erlernenden tausenden vom rein repräsentierenden Bild gelösten Bildzeichen für gehobene Kommunikation darstellen, die dem unaufgeklärten *vulgus* in Europa genauso fremd wie die noch zu lernende Höflichkeitsformen im Feld der Macht sind.

7 Zit. n.: Rita Widmaier, *Die Rolle der chinesischen Schrift in Leibniz' Zeichentheorie*, Wiesbaden 1983, S. 85.

8 Umberto Eco, *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, München 32002 (DTV), S. 167ff.

9 So Dominique Bouhours, zit. n. Madeleine David, *Le Débat sur les écritures et l'hieroglyphes aux XVII^e et XVIII^e siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, Paris 1965, S. 25.

Figuren aus dem Chinesischen Pavillion Potsdam

Abb. aus: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/55/Figures_Chinese_Pavillion_2.jpg, Autor: Christian Vollmer, jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten, 12.05.04.

Es kann also dann nicht verwundern, dass vor allem die Fortsetzung der *Impresen* des *quattrocento* in Frankreich mit der Praxis der *Devisen* von katholischen Priestern am königlichen Hof Frankreichs betrieben wird, die auf diese Art und Weise Legitimität des Hofes vorgeben, welche das Volk weder mit abstrakt pedantischer Mathematik der philosophischen Aufklärer noch mit profanen Romanen des weiblich geführten literarischen Salons in Paris zu traktieren gedenkt. So sehr die Akzentsetzung ein Sieg der Modernen und des Salons im *âge classique* Frankreichs ist, so sehr sind Chinoiserien und die Ästhetik bildlicher Allegorien der *Devisen* ein Sieg der katholisch humanistischen Gegenpartei am Hof gegen die Stadt. In diesem Sinne hat Foucault durchaus Recht, dass der symbolische Raum die ewige Schlacht ist, die keine endgültige Sieger:in kennt. Aber es gibt auch kein Ende der Kulturgeschichte im Tod des Autors oder Autorin.

Der Bildautor wird in der jesuitischen Fassung der allegorischen Emblemata zum Vorbild für die Masse erklärt, um die von Jesuiten mitgelieferte phonetische Erklärung zu legitimieren, so dass gerade die auratische Hochschätzung des Bildes als Offenbarung der Reinheit in den Emblembüchern zur Abwertung des schmutzigen Bildautors führt: eine verkennende Anerkennung des Bildes als produktives Verständnis im Zusammenhang von phonetischer Schrift und Bild. Der Schriftautor des ersten Emblemabuches Alciato von 1531 ist weitläufig bekannt, weniger die bildenden Künstler, zumal nicht einmal alle von Alciato im Text angeführten Embleme auch bildlich umgesetzt werden.¹⁰ Es

10 Carsten-Peter Warncke, *Symbol, Emblem, Allegorie. Die zweite Sprache der Bilder*, Köln 2005, S. 52ff.

geht um die reinigende Abstraktion von der Sinnlichkeit für den Massenmarkt noch gegenüber dem Hof notwendigeren Sinnlichkeit des Bildes. An den Humanisten Konrad Peutinger schreibt Alciato die Widmung:

»Diese Emblemata hab ich geprägt an festlichen Tage
Zeichen, welche geformt Künstler mit trefflicher Hand.
Daß man als Schleifen an Kleider sie hefte, an Hüte als Schilder.
Und daß ein jeglicher kann schreiben mit schweigender Schrift.«¹¹

Gerade die Hochschätzung des Bildes als schweisgsame Schrift in der Schrift, die überall für jeden Leser distribuiert werden kann, erfordert paradoxerweise desto mehr ihre diskursive phonetische Erklärung, je beliebter die Verbreitung der geheimen stummen Bildzeichen sind. Bezeichnender Weise waren die Emblembücher der Jesuiten die wichtigsten massenhaften Ratgeber für eine Reinheit des/der Leser:in.¹² Je massenhafter die in Buchform gedruckten Embleme mit ihren Erklärungen im Laufe des 16. und dann 17. Jahrhunderts wurden, desto mehr entsprechen sie der Tendenz, dass die im Diskurs einer Alphabetschrift vorgenommene Erklärung den assoziativen Sinn der Allegorien bestimmte, so dass sogar ein und dasselbe Bild verschiedene textlich ausgeführte Entschlüsselungen für denselben Druck haben konnte,¹³ weil das Bild zwar visuell direkt, aber in seiner ideographisch motivierenden Assoziation zu den bildlichen Analogien erst durch phonetische Erklärungen entschlüsselt wurden.¹⁴

Das von Derrida so bezeichnete Vorurteil eines Vorbildes der chinesischen Schrift existiert also in der Tat, aber weder bei Bacon noch bei Leibniz wie er behauptet, wohl aber in Opposition der Jesuiten zu den philosophischen Aufklärern. War die phonetische Schrift laut Alberti nur wenigen zugänglich wie einst die Schrift der Mönche im Kloster gegenüber den in aller Öffentlichkeit malenden Handwerkern, so hatte selbst Descartes von seiner *langue philosophique* im 17. Jahrhundert behauptet, dass sie nur von den vom Volk unabhängigen Wissenschaftlern und nicht mehr vom einfachen Handwerker verstanden würden. Der Geschmacksdiskurs beginnt mit dem Jesuiten Balatasar Gracián sich als Gegenbewegung gegen die zu differenzierte Wissenschaft der philosophischen Aufklärer zu bilden, so dass die funktionale Lesart der Mathematik als akademische Schrift durch Jesuiten als volksferner Wille zum Wissen diskriminiert werden konnte. Galt die Rechnung der Handwerker in der durch Alberti folgenden Beschreibung der Zentralperspektive einer revolutionären Implosion des Klosters, so benutzte die Distribution der allegorischen Bildbücher mit ihren Emblemen durch klosterlose Jesuiten nun die massenhafte Verbreitung von phonetisch decodierten Allegorien als Distinktion gegen die Kunstautoren.

Wie schon Blumenberg verdrängt auch Foucault die soziale Praxeologie einer Reinheit selbst in einer ästhetischen Haltung, weil er Intermedialität allein als eine Praxis des intellektuellen Buchlesers sieht, die er nicht positioniert. Ein Punkt ist aber, anders

11 Zit. n. Carsten Peter Warncke, ebd. S. 45.

12 Warncke, ebd. S. 66.

13 Warncke, S. 43 – 79.

14 Warncke, S. 66ff.

als Foucault am Ende von *Archäologie des Wissens* behauptet, sehr wohl das sichtbare Ende des auf dem Markt vertriebenen Buches, nicht aber als Signifikant auf dem Markt der Karten, weil es auf einem Markt der Distribution von Karten keinen Endpunkt geben kann und somit jedenfalls Karten mehr als das Buch dem ständig sich erweiternden Markt folgen können und in neuen Rahmungen und Maßstäben gedruckt werden können. Vergisst man aber diesen Unterschied der sozialen Positionierung des Produzenten von Karten und des Buches, dann vergisst man, dass die Intertextualität auf dem Buchmarkt sehr wohl den Punkt nach wie vor als Endpunkt einer Ware kennt, während die Intertextualität der Autorschaft von Karten diesen Punkt nicht kennt, da der Markt der Karten vielmehr dem unendlichen Schreiben eines Massemarktes an rasch verbreitbaren Flugblättern in der Gutenberggalaxis näherkommt. Daher konnte Mercator, der nicht nur äußerst selten Vermessungen vornahm,¹⁵ sondern stets neue Karten nach neuen Vermessungen und Erzählungen anderer in seinem Studio mathematisch im 16. Jahrhundert nachkonstruierte, auf eine zunehmende Abnehmerschaft auf dem neu entstehenden Markt der Karten setzen, der nicht dem Markt des Buchdrucks, sondern eher dem der massenhaft verbreiteten Flyer entspricht, was die theologischen Verteidiger des noblen Buches gegen die ›Hure der Druckerkunst‹¹⁶ umso mehr aufbrachte. Es handelt sich dann beim Punkt der Karte gar nicht um den Punkt eines Buches, sondern um die Praxeologie des Autors für einen nie fertigen Atlanten.¹⁷ Der Tod des persönlichen Gottes, zunächst in Hegels spekulativem Karfreitag der protestantischen Aufklärung formuliert, den Nietzsche sodann ohne christlich-österliche Auflösung als bloß apersonale Bewegung der ewigen Wiederkehr als endgültigen Tod Gottes feiert, ist die Fortsetzung im Willen zur Reinheit, welche die Reinheit Gottes noch gegen diesen im reinen Strömen der Diskurse ohne Punkt wendet, dessen Intertextualität eigentlich nicht vom Lesen eines Buches stammt.

15 Ute Schneider u. Niels Benneman, Das Innen und Außen des Weltwissens – Gerhard Mercators Globen im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit, in: Dies. u. Stefan Brakensiek (Hg.). *Gerhard Mercator. Wissenschaft und Wissenstransfer*, Darmstadt 2015, S. 58ff.

16 So der Dominikanermönch Filipo di Strata Anfang des 16. Jahrhunderts, in der Druckerkunst eine Hure und die Feder als Ausdruck der jungfräulichen Reinheit erklärt wird: »Est virgo heac penna, mercetrix est stampificata«, zit.n. Roger Chartier, Die Praktiken des Schreibens, in: Phillipe Ariès u. ders. (Hg.), *Geschichte des privaten Lebens III, Von der Renaissance zur Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1991, S. 127.

17 Zur Frage der heute wieder veränderten Relation von Kopie und Autorschaft in der angeblich laut Eco durch Zitat geprägten Postmoderne, siehe das Nachwort.

Francis Bacon: The Man without a real Character

Bacons Projekt einer Auffindung der reinen Sprache zeigt bei aller Abgrenzung zur ästhetischen Emblematik deutlich die Referenz der ästhetischen Idealisierung wie in der vom *quattrocento* schon zitierten Narration von den krotonischen Jungfrauen, die er allerdings dem antiken Künstler Apelles zuschreibt:

»But the noblest species of grammar, as I think, would be this: if someone well seen in a great number of tongues, learned as well as vulgar, would handle the various properties of *languages*; showing in what points each excelled, in what it failed. For so not only may languages be enriched by mutual languages, but the several beauties of each may be combined (as in the Venus of Apelles) into a most beautiful image and excellent model of speech itself, for the right expressing of the meanings of the mind.«¹

Die nobelste Spitze aller Grammatiken ist diejenige, welche »a great number of tongues«, also gesprochene Sprachen für ihre Idealität erreichen soll. Bacon spielt darauf an, dass Apelles in seiner Darstellung der Aphrodite das nirgendwo existierende Ideal der Schönheit dadurch abzubilden wusste, dass er jeweils das an realen Frauen als Vorbild entnommen hat, was an ihnen schön ist, um es dann in einer Kombination all dieser jeweils einzelnen Formen zum perfekten Ideal zusammenbringen, das *nirgends* in der Welt außer in der Norm eines idealen Modells existiert, um »a most beautiful image excellent model of speech itself« zu erhalten. Diese an der alten Ästhetik der krotonischen Jungfrauen orientierte Darstellung ist keine Rhetorik, sondern als ernst gemeintes Programm zum *most beautiful image* zu verstehen, wie man zu einem vorbildlich wie im visuellen Bild zu sehende reine Schrift der Wissenschaft als Ideal einer Sprache kommen könne. Es gehe, so Bacon, um die Begründung einer »kind of grammar which should diligently inquire, not the analogy of words with one another, but the analogy of words and things, or reason; not going so far however as that interpretation which belongs to Logic.«² Die stumme Schrift in der Mathematik, die jenseits aller Unterschiede in der Aussprache verstanden

1 Francis Bacon, Advancement of Learning, Buch II, in: *The Philosophical Works of Francis Bacon*, Bd. III, hg. v. James Spedding e.a., London 1861, S. 402.

2 Francis Bacon, *The Works of Francis Bacon*, Bd IX, *Translation of the Philosophical Works II*, hg. v. James Spedding e.a., Boston 1864, S. 112.

wird, soll das Ideal abbilden, dem alle unterschiedlichen phonetischen Sprachen folgen sollen. Anders als bei den Jesuiten und der Allegorie ist damit nicht die Abstraktion vom Bild das Ziel einer einzigen phonetischen Sprache, sondern die Abstraktion von Zeit als ideales Ziel in einer stummen Schrift für freilich noch immer unterschiedliche nationale Sprachen der Wissenschaftler. Die Hieroglyphen sind zwar ein Ideal der Vergangenheit, das es in seiner Stummheit nicht wie bei den Jesuiten zu eliminieren, sondern in die Logik der Reinheit durch funktionales Lesen der Mathematik einzuordnen ist. Die universale Schrift setzt in der Orientierung an einer stummen Schrift Mathematik nur die noch unvollkommene Stummheit der hieroglyphischen *analogy of words and things* fort. Das an die Idee der universalen Mathematik orientierte Modell der idealen Wissenschaftssprache muss daher zwar wie bei Jesuiten von Hieroglyphen als Ausgangspunkt, aber auch als Orientierung und nicht als Überwindung wie in China verstanden werden.

Ein am mathematischen System orientiertes Denken, das der Aufhebung von Zeit dienen soll, wird dann ganz besonders dort deutlich, wo Bacon ein digital numerisches System als Beispiel der ästhetischen Chiffrierung von phonetischen Alphabeten in einem visuellen System anschließend vorstellt, das dem von Leibniz entwickelten binären Rechnen vorangeht.³ So behauptet Bacon, dass jeder Buchstabe in unserem Alphabet allein durch lediglich zwei binäre Buchstaben darstellbar sei: A etwa durch aaaaa, B durch aaaab, C durch aaaba usw. Die in der Geometrie und Algebra (aber auch in den seit dem 16. Jahrhundert neu sich bildenden chirurgischen Lehrbücher der Anatomie etwa bei Vesal) üblichen Kleinbuchstaben sind damit möglichst frei von irgendeiner phonetisch aufsagbaren, zeitlich erlernten Reihenfolge im Alphabet. Bei Bacon sollen also nicht in einem zeitlich erinnerbaren Alphabet wie noch in Vesals Anatomiebüchern die Grundlage einer für jeden und jede gültige Ordnung im durch Schrift erlernbaren alphabetischen Index zur Orientierung angelegt werden. In Bacons Digitalität geht es um die Einlösung des Anspruchs einer möglichst rein sichtbaren Relationalität der Zeichen untereinander, indem die Anordnung von nur zwei binären Zeichen nicht nur genau einem einzigen von mehr als 20 phonetischen Buchstaben zugeordnet werden kann, sondern zugleich auch die mathematische Stelle in der einheitlichen strukturalen Ordnung durch die Relation von nur zwei binär lesbaren Buchstaben zu anderen übersichtlich visuell und vergleichbar repräsentiert werden soll. Eine visuelle Codierung durch ein a und b gemäß der geforderten eindeutig binären Entsprechung in einer Kombination erscheint nicht nur von einem phonetischen zu erlernenden, in der Zeit aufsagbaren Alphabet fast unabhängig. Die Anordnung von zwei rein graphematisch verstandenen digitalen sichtbaren Buchstaben ermöglicht die weitgehend zeitlose Erkenntnis für die relationale Anordnung eines phonetischen Buchstaben bzw. Signifikanten zum anderen. Diese digitale Einordnung ist damit etwas unabhängiger von einer in der Zeit und als zeitliche Ordnung zu erlernende Reihenfolge des phonetischen Alphabets, weil nun an jedem einzelnen Punkt der Repräsentation auch die Relation zu anderen Punkten aufgrund eines alle Phoneme in einem binären System ablesbaren Systems von nur zwei Buchstaben und deren Stellung zueinander sichtbar ist. Ein phonetisches Alphabet muss dann nicht mehr als zeitlich abrufbare Erinnerung für den Index erlernt werden, ganz zu schweigen von chine-

3 Francis Bacon, *The Works of Francis Bacon*, Bd IX, in: *Translation of the Philosophical Works II*, hg. v. James Spedding e.e. Boston 1864, S. 117ff.

sischen Schriftzeichen, die als tausende zu lesende Zeichen erlernt werden müssen. Die Abstraktion in der Schrift von der Phonetik und nicht das Ziel der phonetischen Schrift definiert damit die Reinheit als Ideal. Lange vor Leibnizens Rechnen mit der 1 und der 0 im Namen einer Urschrift eines stummen Alphabets des genuin christlichen Denkens ist es Francis Bacon, der das funktionale Kalkül mit der numerischen Digitalisierung als lesbare, möglichst von der Stimme gelöste Grammatik der Reinheit fordert. Dagegen zeigt Leibniz »lediglich«, dass die vollkommene Reinigung wie im *I Ging* zu weit geht und die Mathematik von 1 und 0 angeblich einen Bezug zur Realität noch haben soll, also sich verhält wie die in der Welt existierende Idea als größtmögliche Reinheit in der Welt zur absolut reinen Idee, was ein rein christliches Vorurteil darstellt, das er mit dem Jesuiten Bouvet jedoch zugleich auch gegen ihn teilt.

Bacon wie Leibniz stehen für die Abstraktion einer von Zeit gelösten Reinheit der Differenz als Opposition gegen die chinesische Schrift, die zwar wie die Mathematik autonom gegen die Stimme ist, aber dann für das Lesen das Erlernen von mehr als tausenden Zeichen und damit wieder wesentlich mehr Zeit des Erlernens verlangt, was umgekehrt die Jesuiten wieder als Ausdruck eines Trainings zu höherer Intelligenz werten, die mit den unendlichen Allegorien imitiert werden, die im eigenen Volk die Aufklärung in Gang halten soll. Leibniz erkennt nicht, dass trotz der christlichen Überzeugung von Gott als I in einer *creatio ex nihilo* dasselbe Problem der Beliebigkeit existiert, das er mit dem binären Rechnen zu widerlegen glaubt.

Philosophie im panoptischen Aussichtsturm: *Imprese und Devise*

Der Glaube an die Reinheit der Schrift im 17. Jahrhundert hat nicht einfach mit der Mystik der hieroglyphischen Bilderschrift Schluss gemacht, wie die Schrifthistorikerin Madeleine David aufgrund des Bekanntwerdens von chinesischer Schrift durch die Jesuiten in Frankreich in ihrer Analyse behauptet, so dass sie Francis Bacons dazu opponierende Theorie der Repräsentation für eine längst heute doch im *linguistic turn* endgültig überholte Theorie der Sprache durch Differenz verantwortlich macht.¹ Die ein Jahr später nach ihrer Analyse erschienene *Ordnung der Dinge* und die ein weiteres Jahr darauffolgende *Grammatologie* Derridas folgen Davids Darstellung auf je unterschiedliche Weise in der Perspektive des vom *linguistic turn* abgelehnten Verständnis der Sprache aus dem Ursprung der bildlichen Repräsentation und verkennen damit die Formationsregeln der Relationalität durch die aphone Differenz der Zeichnung in der Kartographie. So führt Derrida in seiner *Grammatologie* Leibniz nicht nur unter Logoentrismus auf, was kaum verwunderlich ist, sondern seltsamer Weise zugleich als Vertreter des damit unweigerlich verbundenen verbalen Phonoentrismus,² wo doch Leibniz in der Tradition von Wilkins und Bacon gerade das stumme Alphabet des Denkens in einer Enzyklopädie der ›Charaktere‹ fordert.

Derrida eröffnet die *Grammatologie* mit einem allen Kapiteln vorausliegenden programmatischen kurzen Abschnitt, der mit *Devise* überschrieben ist. Der Begriff der von Derrida verwendeten *Devise* verweist auf eine Praxis der französischen Aristokratie und des Königs im 17. und 18. Jahrhundert, wo es um die Verbindung von phonetischer Schrift mit Bildzeichen in einem geschriebenen Motto ging und sogar die Aufgabe einer französischen Akademie war, *Devisen* in Teppiche, Porzellan, Bilder etc. einzufügen: Die *Académie des Inscriptions et des Belles Lettres* hatte den Auftrag, *Devisen* in allen Formen des Materials einzuschreiben, d.i. für den König die über den Erdball scheinende Sonne zusammen mit dem lesbaren Motto des *Nec pluribus impar*. Es handelt sich offensichtlich um eine zentral eingerichtete Institution der in Florenz erfundenen und von den Jesuiten im

1 Madeleine V.-David, *Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphes aux XVII^e et XVIII^e siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, Paris 1965, S. 13f.

2 Jacques Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt a.M. 1983, S. 11f.

zentralisierten Frankreich popularisierten Produktion solcher *Impresen*. Derrida seinerseits erwähnt in der *Grammatologie* mit einfachen Anführungszeichen den von Madeleine David geprägten Begriff des chinesischen Vorurteils der Aufklärer durch Francis Bacon. Sie beschäftigt sich zwar u.a. ausführlicher mit der Mode der *Devisen* im 17. Jahrhundert, übergeht dabei aber die lange Tradition der *Impresen* aus der italienischen Renaissance, ohne welche die *Devisen* gar nicht existieren würden. Offensichtlich soll bei David Frankreich als das Heimatland der Entzifferung von Hieroglyphen im 19. Jahrhundert auch als das Land verstanden werden, das mit der Ablehnung stummer Hieroglyphen durch die jesuitische Gegenreformation auf die Entschlüsselung der Hieroglyphen als phonetische Schrift vorbereitet war, um Frankreich zum Heimatland der Orientalistik zu machen. Und da die chinesische Schrift keine Gegenstände mehr wie Tiere und Werkzeuge repräsentiere, wird gemäß der Kritik des *linguistic turn* im 20. Jahrhundert an der traditionellen Erklärung von Sprachen durch die Repräsentationsfunktion Frankreich zum Fortschritt des modernen Sprachverständnis der Differenz gewertet, weil es die Repräsentation eines hieroglyphischen Bildes als Grund für Sprachen hinter sich gelassen habe, wo doch Bacon noch die Hieroglyphen zum Ausgangspunkt einer universalen Sprache sehe. David spricht daher von dem »*préjugé chinois: cette confusion entre le moderne et l'ancien, qui remonte à Bacon*«. ³ Sie analysiert eben wie auch Derrida an keiner einzigen weiteren Stelle die Schriften von Francis Bacon, dem sie ein chinesisches Vorurteil unterstellt, das dieser jedoch gerade nicht mit den Jesuiten teilt. Der Widerspruch stammt hingegen von den Jesuiten und nicht von Bacon: Dass die Repräsentation eine Art Naturreligion des Verstehens durch das Bild sei, dessen Ziel seltsamer Weise die phonetisch bildlose Schrift sei.

Derrida seinerseits nun führt in seiner *Grammatologie* ein angeblich chinesisches Vorurteil an, so dass er damit Davids Behauptung als Quelle zumindest kenntlich macht, indem er wie sie Jesuiten und aufklärerische Philosophen nicht nur identifiziert, sondern angeblich beide China als Vorbild sehen:

»Alle philosophischen Entwürfe zu einer Universalschrift und Universalssprache, die von Descartes geforderte, von Pater Kircher, Wilkins, Leibniz und anderen skizzierte Pasilalie, Polygraphie und Pasigraphie regten dazu an, in der damals entdeckten chinesischen Schrift ein Modell philosophischer und damit der Geschichte entzogener Sprache zu sehen: gerade darin besteht das ›chinesische‹ Vorurteil.« ⁴

Weder die Jesuiten noch die Aufklärer sehen allerdings in der chinesischen Schrift eine der Geschichte enthobenen Repräsentation. Und Leibniz geht es nicht darum, die chinesische Schrift zu verstehen, sondern um die Erklärung, wie die richtige Logik Chinas in das falsche historische Ergebnis abzweigen konnte. Wie laut Derrida die Suche Leibnizens nach einem stummen Alphabet ein Phonologismus sein soll, erschließt sich mir nur als sein ungeprüfter Rekurs auf Davids nationalistisch eingefärbte Einordnung von Francis Bacon. Man muss auf der anderen Seite deswegen jedoch nicht Bacons und

3 Madeleine V.-David, *Le Débat sur les écritures*, ebd. S. 39.

4 Jacques Derrida, *Grammatologie*, ebd. S. 134.

Leibnizens Motivation zur kolonialen Aufklärung rechtfertigen. Derridas Kritik des Kolonialismus ist selbst affiziert von dem ›Kolonialismus‹ einer narzisstischen Hermeneutik, sein Feld der Philosophie zum Verstehen aller Zeichen durch eine *archi-écriture* zu machen.⁵

Im Diskurs der katholischen Priester am königlichen Hof Frankreichs am Ende des 17. Jahrhunderts werden die *Devisen* in der Tat geheimnisvoll und zugleich einsichtig bezeichnet. Eben dies ist die paradoxe Logik der *Impresen* und Allegorese, wonach bei den Jesuiten und nicht bei Bacon China als ein fortschrittlicher Zwischenschritt in einer widersprüchlichen Geschichtskonstruktion galt. Dominique Bouhours sieht im 17. Jahrhundert die *Devise* als ebenso klar wie mysteriös an: »en même temps je ne sçais quoi de mystérieux et de clarté«.⁶ Das ist nicht das Ende, sondern die eindeutige Fortsetzung der italienischen *Impresen* mit der von ihnen schon behaupteten Einheit von bildlicher Eindeutigkeit und doch zugleich stummem Geheimnis an mentalen Assoziationen, die aber jetzt in der Interpretation der katholischen Priester die chinesische Schrift zu einem lediglich relativen Vorbild macht, um die für das Volk noch zu geheimnisvolle Aufklärung durch Legitimität des historisch schon vorangeschrittenen Hofes nicht zu verwirren. So enthält die *Devise* laut des ›Père Menestrier‹ »quelque chose de mystérieux et de caché, que tout le monde ne pénètre pas«.⁷ Ebenso wird die *Devise* schon 1647 von Père Le Moyne als »Philosophie de la cour« bezeichnet,⁸ was ›Père‹ Bouhours 1671 später auch als »sciences des gentilhommes« rechtfertigt.⁹ Chinoiserien sind daher auch die dem Hof entsprechende Lehre, deren Geschmack sich vom vulgären Volk als angebliches abstrakteres und reineres Wissen des Hofes absetzt, sich aber auch von der zu abstrakten bürgerlichen Mathematik der Akademien dann ebenso als volksnah distinguert: Die Verbindung von visuellem direkt lesbaren Bild und phonetische Decodierung in den Allegorien richten sie gegen blutleere Mathematik wie die schon zu stark an Bildern nicht orientierten Romane der weiblichen Salons. Die in China bewunderten Förmlichkeiten der Gelehrten sind daher ein Vorbild für die ästhetische Legitimität genuin höfischer Formalitäten in Europa, was damit die an europäischen Höfen aufkommenden Chinoiserien als Wissenschaft und Ästhetik des Hofes erklärt, der im aufgeklärten Regieren sich in Frankreich nicht auf die realitätsferne Schulpedanterie der Mathematiker und des weiblichen bildlosen Romans der literarischen Salons verlassen sollte.

Schon nach einer oberflächlichen Positionierung hätte auffallen müssen, dass es sich bei der Verteidigung der *Devise* in Frankreich des 17. Jahrhunderts, welche auch die Aufgabe einer vom zentralisierten Staat gestützten, männlich dominierten Akademie war, vorwiegend um eine Strategie katholischer Priester handelt: Le Moyne, Menestrier und Bouhours. Diese Priester sind allesamt humanistische Vertreter der *antiques* in der *querelle des antiques et des modernes*.¹⁰ Gerade die Vermischung von Bild und Schrift in der *Devise*

5 Siehe dazu auch im Nachwort: Derridas *Vollendung der antihermeneutischen Reinheit*.

6 Zit. n.: Madeleine V.-David, *Le Débat sur les écritures*, ebd. S. 143.

7 Zit. n. Madeleine V.-David, ebd., S. 24.

8 Zit. n. David, S. 24.

9 Ebd., S. 25.

10 Besser als die typologische Darstellung von Hans-Robert Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt a.M. 1970: Hans Kortum, *Charles Perrault und Nicolas Boileau. Der Antike-Streit im Zeitalter*

sollte in der Perspektive der *querelle des antiques et des modernes* den Vorrang der *antiques* begründen, um die Verbindung von Bild und moderner phonetischer Schrift katholischer Emblembücher im Namen des ästhetisch verstandenen Hofes auch gegen die städtischen von aristokratischen Autorinnen geleiteten rein literarischen Salons als höheren Geschmack des Hofes in Anschlag zu bringen. David bestätigt selbst, dass der Priester Bouhours klar gegen die rein literarische Allegorie eingestellt war.¹¹ Die Anhänger der *antiques* sehen sich in Konkurrenz zum städtischen Literatursalon als die angeblich wesentlich weniger elitären Unterstützer und damit legitimeren Vertreter der französischen Monarchie. Sie setzen in ihrer stärkeren Nähe zur zentralistischen Macht am Hof daher nicht wie englischen Aufklärer auf die für das Volk viel zu abstrakte Mathematik oder einer rein stummen Sprache, sondern auf den ästhetischen allegorischen Zusammenhang von stummem Bild und phonetischer geleiteten inneren Assoziation in der höfischen *Devise*. Das ›chinesische Vorurteil‹ existiert also sehr wohl, aber nur bei den Jesuiten und katholischen Priestern, aber nicht bei den philosophischen Begründungen von Bacon bis Leibniz, wiewohl sie mit den Jesuiten in einem eurozentrischen gerechtfertigten Logozentrismus der Reinheit für die Normativität der Aufklärung übereinkommen.

der klassischen französischen Literatur, Berlin 1966. Kortum stellt konkrete Positionierungen innerhalb der *querelle* auf.

11 Dominique de Bouhours zit.n.: Madeleine David, *Le Débat sur les écritures et l'hieroglyphes aux XVII^e et XVIII^e siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, Paris 1965, S. 143.

Das Verschwinden der Autorin: Sexualitätsdispositiv und ästhetischer Diskurs

Bouhours verwandelt entsprechend die im Salon innerhalb der Liebesdiskurse behandelte *delicatesse* für Schönheit in eine neue Form des von Sex gereinigten Geschmacksurteils des *je ne sais quoi*, das in einer Abstraktion an Sprache erst dem inneren wie äußeren stummen Bild entspricht. In seinem Dialog *La Maniere de bien penser dans les ouvrages d'esprit* fordert er die fetischisierende Konzentration auf die substantiale Dinglichkeit durch vom Alltag abstrahiertes Sehen wie beim Mikroskop. Die entzückende Entdeckung einer einheitlichen Mikrosubstanz an dieser gegenüber dem Alltag uninteressierten und gegenüber dem normalen Sehen reduzierende Abstraktion soll mit dem *je ne sais quoi* nie mit Sprache vollkommen übereinstimmen.

»[...] il faut avoir de bons yeux, & employer mesme ceux de l'art, je veux dire les lunettes & les microscopes, pour bien voir les chef-d'oeuvres de la nature; il n'appartient qu'aux personnes intelligentes & éclairées de pénétrer tout le sens d'une pensée délicate. Ce petit mystère est comme l'ame de la délicatesse des pensées, en sorte que celles qui n'ont rien de mystérieux ni dans le fond, ni dans le tour, & qui se montrent toutes entières à la première veüe, ne sont pas délicates proprement, quelque spirituelles qu'elles soient ailleurs. D'où l'on peut conclure que la délicatesse ajoûte je ne scay quoi au sublime & à l'agréable, & que les pensées qui ne sont que nobles ou jolies ressemblent en quelque facon à ces Héroïnes ou à ces Bergères de Roman qui n'ont sur le visage ni masque ni crepe; [...].«¹

- 1 Dominique de Bouhours, *La Maniere de bien penser dans les ouvrages d'esprit, Dialogues*. Brighton 1971 [2. Ed. v. 1691], S. 216: »[...] man braucht gute Augen und selbst solche der Kunst [Handwerk, Th.B.], womit ich die Brillen und die Mikroskope meine, um die Meisterwerke der Natur gut zu sehen. Es gehört nur den intelligenten und aufgeklärten Personen zu, den ganzen Sinn eines delikaten Gedankens zu durchdringen. Dieses kleine Geheimnis ist wie die Seele der *delicatesse* in Gedanken, [und] insofern diese im Grunde und rundum nichts Geheimnisvolles haben und sich vollständig auf den ersten Blick preisgeben, so sind sie eigentlich nicht *delicate*, so geistig sie auch sein mögen. Von daher kann man schließen, dass die *delicatesse* ein *je ne sais quoi* zum Erhabenen und Angenehmen hinzufügt und dass Gedanken, die einfach nur edel und hübsch sind in gewisser Weise den Heldinnen und Schäferinnen aus den Romanen gleichen, die auf ihren Gesichtern keine Maske oder Tuch tragen; [...].« [Übersetzung Th.B.]

All das, was dem Auge daher sofort eindeutig verstehbar wie im Alltag ins Auge springe, verdiene nicht einen *esprit de delicatessen* des neu von Bouhours angesetzten Geschmacksurteils im *je ne sais quoi*, die den Schäfern durch die im Salon geschätzten Liebesromane zu Unrecht als *delicatessen* zugeschrieben werde, da sie dort ohne Maske und Verkleidung und damit zu deutlich und ohne jedes Geheimnis daherkämen. Eine Brille oder gar Mikroskop entfremdet nicht wie das Zerteilen durch sprachliche Beschreibungen, aber es lässt klarer sehen, was daher allein sprachlich gerade nicht eindeutig benannt werden kann. Anders in der Allegorie bleibt es in der Devise beim kurzen Motto durch Sprache.

Es war in der Tat das Ideal der die *modernes* vertretenen Literatursalons, Schönheit möglichst natürlich im Sinne der offenen *nonchalance* zu repräsentieren,² die hier Bouhours in eine neue ästhetische Wendung bringt, um einen ethisch legitimeren Geschmack der geistigen, an erotisch eindeutig erkennbaren Reizen uninteressierte Reinheit zu präsentieren. Die Interesslosigkeit gegenüber den erotischen Reizen kann und soll sich im *je ne sais quoi* keineswegs sprachlich eindeutig äußern, weil reine Ästhetik nur in sprachloser Überwindung von sozialer Anerkennung befreit ist wie die sprachlose Wahrnehmung von plötzlich ebenso eindeutigen wie neuen Bildern des Mikroskops: Geheimnis gegenüber der alltäglichen Kommunikation und visuell klares Sehen vereint als elitäre Praxeologie der *Devise* des Hofes. Das ist nicht das Ende der Allegorie, sondern ihre fortgesetzte Übersetzung in Bildung eines gehobenen Geschmacksurteils für eine Verbindung von stummen Bild mit einer reduzierten Sprache. Die transformierte allegorische Ästhetik der ebenso sprachlich geheimen, aber visuell eindeutigen Sichtbarkeit ist im *savoir vivre* des höfischen *gentil homme* sowohl gegen die zu pedantisch abstrakte Wissenschaft der Mathematik als auch gegen das allzu beredte Interesse an profaner Erotik des phonetischen Romans im Salon zu wenden, um den aristokratischen Hof als Ort des gehobenen Geschmacks der an Sprache und Logik uninteressierten und damit des wesentlich reineren, normativ vorbildlichen Geschmacks einer *delicatessen* zu präsentieren.

Das *je ne sais quoi* stammt zwar von Blaise Pascal, der es für das Gefühl der Liebe beschreibt, die er gegen den Salon vergeistigt. Aber vor allem Bouhours begründet mit dieser Wendung eine neue Ästhetik der Wahrnehmung, welche die von Sprache zu schützende rein visuell und ebenso stumme Assoziation im ästhetischen Urteil wahr, das folglich weder mathematisch-relational noch erotisch eindeutig wie in den Liebesromanen decodiert werden kann. Diese abstrahierende Reinigung von sozialer Anerkennung verwandelt mit der Reinheit des ästhetischen Urteils die in der Sexualität des Salons erst entstandene Form der Reinheit an Ritualisierung nun gegen Sexualität, so dass damit eine weibliche Autorschaft des Schreibens über die Erhaltung einer *delicatessen* der Liebe verdrängt werden konnte.³ Es ist offensichtlich, dass diesen die *Devise* neu interpretierenden katholischen Priester die promiskuen, urbanen und intellektuell selbstbewussten

2 Thomas Becker, *Mann und Weib, schwarz und weiß. Die wissenschaftliche Konstruktion von Geschlecht und Rasse 1650–1900*, Frankfurt a. M. u. New York 2005, S. 22, 101 (Quellenangaben), 107ff.

3 Die in weiblichen Salons anerkannte Autorschaft diene daher keinesfalls einfach nur der rein distinktiven Repräsentation des Adels. Im zweiten Band des *Dictionnaire des Précieuses* von 1661 wird von dem anonymen Schreiber Somaize hingegen behauptet, dass derjenige, der gut schreiben kann und regelmäßiger Besucher der Salons sei, als einer der »Nobles des lettres« anerkannt sei, welchem aber auch »tous les privilèges« wie alle anderen Adligen zukommen. Ebd., S. 47f. Dazu

femmes savantes ein Dorn im Auge waren, zumal die Liebesreligion der Salons, von denen die von Frauen geschriebenen Romane kündeten, eine bewusste, nur der Aristokratie zustehende Unabhängigkeit der Sexualität vom christlichen Glauben transportierten, indem Schreiben eine gegenseitige sich tragende Emanzipation von bürgerlichen Autoren und adligen Autorinnen war, was bis auf Balzac und Flaubert hinauf (in je unterschiedlichem Sinne) die Klassifikation des neu im 19. Jahrhundert entstehenden Romans und Romanlesens als Tradition weiblicher Praxis verstanden wurde. Und wenn, dann muss hier von einem Dispositiv der Sexualität geredet werden, wo Sexualität zur Selbstverwirklichung und sozialen Abgrenzung des französischen Adels als Identitätsstiftung für eine soziale Gruppe gehörte, die zugleich mit der damit nicht identischen, aber zusammenhängenden Praxis weiblicher Autorschaft verbunden war.

Die französische Aristokratie des sich zentralisierenden Staates verspürte im 17. Jahrhundert keine Lust mehr, sich für religiöse Dogmen und Riten in Religionskriegen gegenseitig abzuschlachten, sah aber dafür im kinderlosen und subjektauflösenden Sexes eine die eigene Klasse bestätigendes ebenso religiöses wie aber wiederholbares Erlebnis des Sterbens im sexuellen Rausch, der von Statuten der Religion gereinigt war.⁴ Sexualität mag ein Begriff des 19. Jahrhunderts sein, aber die praxeologische Gegenreligion eines Sexes, der nicht auf Nachwuchs ausgerichtet war, sondern auf das Erlebnis des individuellen geschlechtlich sich von konventionell religiösen Ritualisierungen reinigenden Exzess der Selbstverwirklichung ist eine Erfindung des französischen Salons in Frankreich des 17. Jahrhunderts, die mit Emanzipation weiblicher Autorinnen verbunden war. Um den im städtischen Salon verkehrenden Adel bei Stange zu halten, gehörte auch die Liebe zu einer *maitresse* des Königs in Frankreich seit dem 17. Jahrhundert zur Staatsräson eines zentralistischen Staates, so dass die Salons als Ort der nationalen Vereinigung der beiden unterschiedlichen Aristokraten von Schwert und Feder, Militär und Steuern, d.i. einer *noblesse d'épée* und *noblesse de robe*, ihre Anerkennung als Ort der Zentralisierung einer synchronisierenden Nation fanden. Dieses Dispositiv ist auch hier schon wie im Grunde jedes Dispositiv als Konsens der Zentralisierung (der Aristokratie) angelegt, der durch einen Dissens permanent zur Erhaltung eines Machtfeldes angereizt wurde, ohne dass damit Literatur schon eine institutionelle eigene Stellung als autonomes Feld innehatte.

Es ist gerade die Doppelung von reinigender Entritualisierung zum reinen Ritus im Sex, die der ästhetische Diskurs des *je ne sais quoi* mit seiner radikaleren Reinheitsforderung gegen die literarische Allegorie der Liebesromane übernimmt, um das darin enthaltene Sexualitätsdispositiv gegen weibliche Autorschaft auszuspielen – mit auch ganz wenigen Ausnahmen zu Beginn des 18. Jahrhundert wie z.B. die aus dem verarmten Adel stammende Madame de Graffigny, die noch öffentlich schreibt. Selbstredend ist Liebe von der differenten Artikulation mit Maximen, Zeichen und Handlungen abhängig, Intimität also nur mittels Codierung durch differente, externalisierbare Zeichen möglich,

auch mit längerem Zitat: Thomas Becker, *Mann und Weib, schwarz und weiß. Die wissenschaftliche Konstruktion von Geschlecht und Rasse 1650–1900*, Frankfurt a.M. u. New York 2005, S. 87.

4 Dazu: Jean Michel Pelous, *Amour Précieux. Amour Galant (1654–1675). Essai sur la représentation de l'amour dans littérature de la société mondaine*, Paris 1980.

die gerade auch in von Frauen geschriebenen Romanen behandelt werden: Briefe, Augenkontakt, Haltungen, Gespräche, Intrigen, die genuin aristokratische Erfindung des in Holz geschnitzten Herzens mit zwei Namen, rituelle Beichtformen etc. Ohne diese Zeichen der profanen Riten keine erotische Liebe, so dass es sogar regelrechte Lernformate für Liebesbriefe gab. Aber dieses Wissen um Riten selbst ist nichts Neues im 17. Jahrhundert, wie Niklas Luhmann zu berichten glaubt, der zudem die handelnde Emanzipation von Autorinnen vollkommen außer Acht lässt.⁵ Denn schon die Renaissance ließ die unsichtbare Idee des Eros nur durch das Ideal des sichtbaren Eros und seiner Zeichen existieren, wie die Kunstgesichte seit Panofskys berühmten *Meaning of the Visual Arts* und dem Mythos der krotischen Jungfrauen in seinen Aufsatz zur ambivalenten Idee herausgearbeitet hat. Dies ist zwar schon die Änderung des patriarchalischen Allianzdispositiv, das jedoch noch keinesfalls durch die Entstehung eines individualisierten Sexualitätsdispositivs zurückgedrängt wird. Erst im Salon des 17. Jahrhunderts entsteht nicht nur die soziale Bewegung schreibender Autorinnen.⁶ Auch der Partner für die sexuell taktile Liebe ist von der aristokratischen (verheirateten) Frau frei wählbar, ohne dass Nachwuchs dabei vornehmlich eine Rolle spielen sollte, wie der häufige Besucher von Salons und beim Hof in Ungnade gefallenen Bussy Rabutin aufgrund seines Spotts gegenüber dem König, aber als im urbanen Salon geduldeter Frondeur mit seinem Loblied auf das Schreiben von gelingenden Liebesbriefen zu berichten weiß.⁷ Freilich ist die Ehe noch vorgeschrieben, um die aristokratisch legitime männliche Nachfolge im zentralisierten Staat zu sichern, so dass hier lediglich vom einer Zurückdrängung des durch Allianz bestimmten Sexes innerhalb der patriarchalischen Ehe geredet werden kann. Aber es hat anders als im zeitgleichen 17. und späteren 18. Jahrhundert nichts mit statistischer Fertilitätskontrolle zu tun, sondern mit dem möglichst davon befreiten unfruchtbaren individuellen Sex *in und gegen* die patriarchalische Ehe, was bei Foucault äußerst selten und verkürzt erwähnt wird. Die Zurückdrängung des Allianz- durch das Sexualitätsdispositiv findet in dieser Zeit an diesem Ort zur Bildung eines nationalen Machfeldes statt, ohne das Stendals berühmte spätere Schrift *De l'amour* nicht hätte entstehen können. Zwar lässt sich damit die spätere über die Aristokratie hinausgehende produktive Sexualität der Ehe und Repression unfruchtbarer Homosexualität als ein und dasselbe Gesetz wie nach Butler verstehen, aber gerade nicht die Verdrängung weiblicher Autorschaft. Denn dasselbe Gesetz für das erotisch sexuelle Begehren in den Salons existiert dann noch im 18. Jahrhundert, wo jedoch keine der führenden *salonnières* noch öffentlich Romane schreibt, (die aber am Ende des 17. Jahrhunderts zuvor vielfach existieren).

An die Stelle der Emanzipation durch öffentliches Schreiben tritt die Erfindung eines neuen interesselosen Geschmacksverhaltens, welche die Salons in den Zentralstaat

- 5 »In Frankreich wird [...] für eine freiere gesellschaftliche Stellung der Frau und für ihre Möglichkeit zu eigener Entscheidung gesorgt.« Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt a.M. 1982, S. 59. Hier zeigt sich klar der Mangel einer Systemtheorie, die sich nicht mit Handlungstheorie zu vermitteln weiß: Nicht der soziale Kampf um Autorschaft der Frauen, sondern das anonyme System sorgt allein für Freiheit laut Luhmann.
- 6 Thomas Becker, *Liebe. Medium der Kommunikation oder symbolisches Kapital der sozialen Reproduktion*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 57, Dezember 2005, S. 624 – 643.
- 7 Ebd., S. 634.

unter Verzicht ihrer weiblichen Autorschaft durch das sprachlose *je ne sais quoi* einer Ästhetik der Reinheit integriert. Schreiben kann fortan als Pedanterie gelten, die eine *salonnière* mit einem ästhetischen gewendeten Charme phonetisch aktueller Konversation, nicht aber mit öffentlicher dauerhafter Autorschaft überwinden sollte, damit ihre Stellung rein und normativ in der Öffentlichkeit des *je ne sais quoi* ein gehobener Geschmack blieb: Die neue sich ausbildende Ästhetik einer Geschmackskultur in Frankreich verdrängte erfolgreich die Emanzipation durch weibliche Autorschaft unter Beibehaltung der veränderten Reinheitserfahrung: Reinheit von der Gesellschaft als vorbildliche Repräsentation an Reinheit an sozialer Existenz für jegliche Gesellschaft. Die Unterscheidung von höfischem Sinn für gehobenen Geschmack und pedantisch akademische Wissenschaft, die in der französischen Klassik sich gegen die öffentlich schreibende Autorin durchsetzt, prägt die spätere Unterscheidung von Genie und Pedant vor, welche die Übernahme des Ästhetizismus Nietzsches durch literarische Philosophie eines Gilles Deleuze oder Foucault kulturhistorisch vorgeprägt hat, so dass die Forcierung literarischer Philosophie durch Nietzsche die Identität der französischen Klassik im Rücken der Philosophie unerkannt lässt. Aber auch Bourdieus Feststellung, dass in Frankreich Nietzsche viel eher und stärker als in Deutschland rezipiert werde, verschleierte ein wenig, dass diese Anerkennung von Nietzsche jedoch ein sehr modernes Datum hat: Mit *Les mots et les choses* hat Foucault 1966 die Verbindung des Strukturalismus mit Neukantianismus eines Merleau-Ponty durch seine Verbindung mit Nietzsche als gegen blutleeren Akademismus verstandene existenzialistischere Mode verdrängt. Davor war Nietzsche keineswegs ein leitendes Thema der Philosophie.

Bouhours hatte also deswegen den Erfolg einer gegen die Praxeologie des literarischen Salons erfolgreichen Sinns für seine Ästhetik zu verzeichnen, weil er den abstrahierenden Nerv der synchronen Reinigung in der neuen höfischen Gegenreligion des Sexes mit seinem ästhetisch neuen Urteil traf: Alle Riten und Zeichengebung im Prozess der Liebeserklärungen hatten das eine Ziel des privaten entritualisierten und damit von Riten gereinigten Exzesses, wo ein System ritualisierter Zeichen des Sehens und Schreibens dann nur noch eine untergeordnete Rolle spielte. Ganz sicherlich spielen also Zeichen und Maximen der diskursiven Differenz eine Rolle für die Produktion der erotischen Liebe wie in der Renaissance, aber nicht ohne erlebte reinigende Abstraktion von diesem Spiel im gelebten Sexexzesses selbst, so dass gerade die Meister dieser neuen Liebe selbstbestätigend offen davon reden können, dass viele gar nicht wissen, wovon sie reden, wenn sie denn den Diskurs perfekt aufgrund der neuen Lehrbriefe (be)schreiben können, aber die reale vor Schrift verborgene Erfahrung dennoch nicht gemacht haben. Denn diskursives Schreiben allein und die bewusste Nachahmung der Zeichen machen ohne die reale Erfahrung der praxeologischen Abstraktion an Zeichen im nackten Exzess, der einem unbeschreibbaren und damit einer reinen Entzückung des *je ne sais quoi* gleichkommt, keinen Sinn. Für die Liebe brauche man nur die Feder und Papier, wie Busy-Rabutin festhält, womit er gerade ihr Geheimnis der reinigenden Abstraktion im *je ne sais quoi* des entzückenden Sexexzesses durch öffentliches Schreiben bewahren kann. Auch hier wird der Zugang zum Sex durch öffentliches Zeigen verborgen. Man kann öffentlich im beredten Sinne verschweigen, dass das eigentliche Ziel dieser neuen religiösen Sexualität nicht nur die Differenz zu geschriebenen Zeichen gegenüber der Kirche, sondern die praxeologische Differenz zum Ritus des Schreibens und den rein sichtba-

ren öffentlichen Zeichen im privaten aktiven Exzess der Liebe ist, der durch den Mangel an öffentlicher Anerkennung wie die ehemalige private Andacht vor Gott bei Moritz die wahrhafte Form sein muss, die sich öffentlich nur als *je ne sais quoi* zeigen kann.

Ewigkeit ist für die Aristokratie keine Sache der dauerhaften Ehe auf Papier, sondern der sprachlosen Reinheit des Augenblicks, der dennoch nicht durch späteren Wechsel des Partners oder Partnerin als falsch enttarnt wird, weil es um die wiederholbare Erfahrung der Reinigung von allen Zeichen im Exzess geht und nicht um Treue und der Bewahrung von offiziellen Zeichen einer dauerhaften Ehe. De Sades Versuch, jede Erotik durch Sexus im Strömen der Energien zwischen mehreren Körpern und nicht mehr in vereinzelter privater Form der delikaten Liebeserotik zu finden, muss als Radikalisierung des Salons verstanden werden, indem er ebenso wie Bouhours, aber in einem radikaleren Sinne noch die implizite Reinigungsreligion als neue Legitimation forciert: Der Exzess hat sich von Religion und Schrift in einem neuen Ritus des reinen augenblicklichen Sexus noch radikaler auch von Erotik zu reinigen, um sich im reinen Strömen der Reize zu erleben, das sich von allen erotisch delikat Ritualisierungen durch Erfahrung mit nackter verletzlicher Existenz im Sexus löst.

Zwar gelten nicht freie Wahlen des jeweiligen Partners für die bürgerliche Frau der damaligen Zeit, wie Molières Dramen am Ende des 17. Jahrhunderts deutlich bezeugen und ihm fast die Zensur vom Hof eingebracht hätte, weil er den *Dom Juan* gegen die Aristokratie und deren angeblich verwilderte Promiskuität schrieb. Der Bürger Molière favorisiert die vom allianzbestimmenden Vater sich unabhängig erklärende Partnerwahl aufgrund der Liebe einer bürgerlichen Frau zwar, die in seinen Komödien immer irgendwo als Aufbegehren gegen den Vater im Namen der reinen Liebe vorkommt. Die ewige Liebe der monogamen Ehe soll als legitim und dauerhafte Wahrheit gelten, die folglich nur einmal im Leben beidseitig freie Liebe sein soll und nicht mehrere Male in einem sexuellen Wechsel der aristokratischen Partner, was Molière als Bürger nicht verstehen wollte und konnte. In Luhmanns Analyse passionierter Liebe des Salons gehen bürgerliche, aristokratische und gar satirische Darstellung ständig durcheinander, weil er nur die zum Thema vereinten Diskurse und nie die Autor:innen und deren Stellung sieht, so dass er Birnen mit Äpfeln vergleicht, also bürgerliche Vorstellungen mit aristokratischen Äußerungen zur Liebe und Ehe – Hauptsache ähnliche Diskurs aufgrund desselben Themas,⁸ während doch diese Vermischung von aristokratischem und bürgerlicher Vorstellung erst im 19. Jahrhundert aufkommt. Er übergeht vollkommen den zwar diskursiven Konsens zum Dissens der Positionen in der Feier der Ähnlichkeit an Diskursen, die vom 19. Jahrhundert aus ins 18. projiziert wird, weil er keine differenten Autorschaften kennt.

Die von Bouhours aufgestellte Frage, ist sie schön, weil ich sie liebe, oder liebe ich sie, weil sie schön ist, soll durch moderne Verallgemeinerung des Sexualitätsdispositiv nach Stendhal grundlegend durch Erlaubnis des vorehelichen Sex und des durch Scheidung legitimierten mehrfachen Liebestests im Sex für die dauerhafte Übereinstimmung im 19. Jahrhundert erst jenseits des Adels auflösbar sein. Im neuen Sexualitätsdispositiv

8 Dazu: Thomas Becker, Liebe. Medium der Kommunikation oder symbolisches Kapital der sozialen Reproduktion, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 57, Dezember 2005, S. 624 – 643.

des 19. Jahrhunderts kann dann Stendhals Feiern der über die bildliche Schönheit siegreichen Ästhetik der gemeinsam geteilten Weltsicht auch erst als Forderung nach einer Ästhetik der Existenz verstanden werden, die nicht mehr durch das Experiment im Begehren der sichtbaren erotischen Schönheit, sondern diese durch das Begehren nach einer Ästhetik der existenziellen Selbstbestätigung definiert sein soll, so dass das Experimentieren im Sex nicht mehr auf Erhaltung einer sozialen Gruppe beschränkt sein kann, sondern für den gesamten sozialen Raum als Erlernen an Soziabilität zu synchronisieren ist. Sex wird zum Mittel der synchronen Ausbreitung an Repräsentation einer reinen Kommunikabilität für die Gesellschaft, die nicht mehr nur für die Aristokratie als Repräsentation ihrer Gruppe gelten soll, sondern für jede einzelne soziale Existenz als Grundlage zur Gesellschaft. De Sade und Sex bilden also dann keine reine aristokratische Opposition gegen Ehe mehr, sondern gibt nach Stendhal das Experimentierfeld für die Auffindung der oder des Richtigen zur dauerhafteren reinen Ästhetik eines Stils der Reinheit zur Kommunikabilität jeder Existenz an: Sexus nicht mehr gegen, sondern als Weg zur Erfahrung des dauerhaften und damit je reinen Stils zur Kommunikation für die gesamte Gesellschaft, wovon der Sex zum Experimentierfeld zur Findung dieses ästhetischen Stils in Vorbild für Gesellschaft durch die private Gesellschaft der Ehe wird. Das ist nicht nur eine Synchronisation von Allianz- und Sexualitätsdispositiv des Salons, sondern eine für den gesamten sozialen Raum geforderte Synchronisierung dieser Synchronisierung von Allianzreinheit mit individueller sexueller Erfahrung. Hier erst findet eine Art Ästhetik der Existenz statt. Zielt sie zu Beginn des 19. Jahrhunderts auf die sexualisierte Ehe, von der Foucault in seiner Kritik ausgeht, so heute längst gegen die institutionelle Ehe zur Synchronisierung nicht nur sexueller Selbstverwirklichung mit habituellen (zeitlich sich veränderbarem) Stil der Synchronisierung an Soziabilität im Kleinen für die Gesellschaft im Großen.

Im Salon Frankreichs jedenfalls entsteht erst das ambivalente Sexualitätsdispositiv, welches nicht nur ein patriarchalisches Allianzdispositiv der Ehe zurückdrängt, sondern dann mit der Entstehung eines ästhetischen Diskurses allerdings auch weibliche Autorchaft. Selten bis gar nicht mehr treten die Frauen des Salons im 18. Jahrhundert als *öffentliche* Autorinnen auf, was als Pedanterie gegolten hätte, die ästhetisches Entzücken in triviale phonetische Worte fassen will. Das Entzücken muss auch im erotischen Bereich im Geheimen bleiben, indem es dem *je ne sais quoi* zu entsprechen hat oder indem es auf der anderen Seite als vollkommen reines entritualisiertes Erleben der Reizströme im experimentierenden Sexus nach de Sade im späten 18. Jahrhundert wird. Der von Badinter beschriebene zunehmend gedämpfte Ton zwischen Akademie und Salon Anfangs des 18. Jahrhunderts der französischen Klassik scheint sich vor allem auch dem zunehmend vergeistigten Geschmacksdiskurs zu verdanken, den später de Sades durch Reinigung der Reizströme von Erotik als Reinheit zu radikalisieren gedenkt, während Rousseau in einer reinen vom Sprechen gelösten inneren Empfindung eine andere Radikalisierung der Reinheit anbietet, die gegen Sexualität und Geschmackskultur zugleich gerichtet ist. Damit konnten sich Frauen im Feld der Macht einerseits durch die Forderung einer Reinheit der Empfindung immer noch auf kulturelle Opposition des Salons zur männlichen Akademie ausrichten, während Rousseau andererseits zugleich die kulturtragende Frau des Salons als durch Kultur verdorbene, der wahren Empfindung unfähige Frau diskri-

minieren konnte, so dass Rousseau trotz seiner Misogynie vom philosophisch geprägten Salon gefeiert werden konnte, worauf noch genauer zurückzukommen ist.

Abstraktion, die zum rein rezeptiven Lesen anreizt, ist der Startpunkt für das interesselose Verhalten im Geschmacksurteil geworden,⁹ das nicht erst dort beginnt, wo es bei Kant explizit formuliert wird. Shaftesbury reinigt die in den französischen Salons entstandene Norm einer Liebe, indem er sie ebenso ihres »schmutzigen« Ziels der erotischen, auf Berührung fußenden Exzesses an höfischen elitären Liebespraktiken entzieht und auf die ethisch unfragliche Liebe zu einem absolut unberührbaren und reinen Gott projiziert, wie es Moritz später als Vorgänger zu Kants interesselosem Wohlgefallen in der Übertragung pietistischer Andacht auf Kunstanbetung formuliert. Die Andacht vor dem Kunstwerk soll wie das reine Beten nicht als Vorteil vor anderen erscheinen, sondern allein und ohne Vorteilsbitte vor Gott geschehen und damit von sozial verschmutzten Interessen abstrahieren, um im Gebet nur und allein vor Gott und nicht vor einer menschlichen Gesellschaft als wahrhaft anerkannt zu sein. Diese pietistische Radikalisierung einer Technik der Selbstreinigung von existierender sozialer Anerkennung zur besseren, weil reinen Fähigkeit zu jeder zukünftigen Form an Anerkennung erinnert an die Forderung der reinen Beichtpraxis durch Erasmus von Rotterdam. Shaftesbury jedenfalls reinigt die Ästhetik von jeglicher Taktilität als reine Abstraktion des Sehens, indem er sie in doppelter Distinktion von Taktilität sowohl von der Anziehung durch Erotik wie von Angst durch Gewalt des Souveräns absetzt: Derart kann er in Opposition zu Hobbes zeigen, dass sich im ästhetischen *sensus communis* erst die Interesselosigkeit an Berührung in die Richtung der aufgeklärten rücksichtsvollen Öffentlichkeit aller Existenzen ausbilden kann, deren reiner *sensus communis* sich damit weder von abstoßender, zur Taktilität fähigen Gewalt eines Leviathan noch von der intriganten Benutzung des Anderen durch anziehende Erotik des französischen Salons mit Berührung verschmutzt wird. Shaftesbury und Hutcheson erwähnen als Beispiel für eine ästhetisch reine wie von sozialem Beifall und von existierender Anerkennung gereinigte Bewunderung das Meer, das kein für den Mensch und die Gesellschaft produziertes Kunstwerk der Bewunderung darstellt und daher gerade erst ein reiner Stil der Haltung zu jeder möglichen sozialen Anerkennung ist. Kant rückt mit dem Vorbild des genuin wissenschaftlichen Lesers das unberührbare, aber rein beobachtbare Himmelsgewölbe mit seinen indes klar sichtbaren diskreten, aber dann vollkommen unverfügbaren Sternen noch neben das Meer, um den einsamen Himmel über und im Kopf als Synchronie der reinen von Gesellschaft gelösten Existenz als Norm für Gesellschaftlichkeit zu feiern: Das Himmelsgewölbe ist noch unverfügbarer als das Meer, aber dafür auch wissenschaftlich besser beschreibbar durch seine Sichtbarkeit mit Karten relationaler Punkte der Sterne. In der durch Praxeologie der doppelten Schrift der moralischen Karte in mir und über mir wird bei Kant aus der phantasierenden Astrologie die davon gereinigte legitimere Astronomie des reinen Lesers.

9 Werner Strube, Interesselosigkeit. Zur Geschichte eines Grundbegriffs der Ästhetik, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* XXIII/2 (1979), S. 148 – 174.

Leibniz' retinale Reinigung der Zeit

Laut Leibniz könnten Maler die Dinge gut benennen, während sie nicht in der Lage sind, von ihrem Urteil Rechenschaft abzulegen.¹ Es bleibt laut Leibniz für die Künstler beim *je ne sais quoi*,² womit er nicht nur die Formulierung, sondern auch den Konsens von Bo-uhours' Mode einer Geschmacksdefinition im Rahmen seiner von ihm verfolgten *langue philosophique* als Vorbild der nachrangigen Ästhetik für Wissen aufnimmt, um den Konsens im Dissens für beide Seiten von Wissen und Ästhetik in der Wahrnehmung zu halten. Das Urteil der Maler ist zugleich klar und verworren nach Leibniz.

Schon bei Leibniz wird die ästhetische Diskussion zu einer Propädeutik für wissenschaftlich höhere Legitimation, die in der Kunst nicht vollkommen erreicht wird. Das ästhetisch abstrakte Urteil des *je ne sais quoi* ist zwar nach Leibniz schon eine Art Wissen und klar, weil die Dinge als einzelne Dinge im Bild wie in den Hieroglyphen erkannt werden, aber er klassifiziert dies zugleich jedoch als verworren, weil die Ordnung der Gegenstände nicht in ihrer Zusammensetzung aus einzelnen analytischen Grundelementen (Monaden) der Teile in der Gemeinsamkeit als Teile *in* den Dingen dargelegt werden können. Die substantiale Ganzheit der repräsentierten Dinge in der darstellenden Kunst ist hier die Ermöglichung einer Ordnung um der Ordnung willen, die aber diese Haltung zur Reinheit nicht auf die Reinheit einer einzigen, damit auch in sich reinen Norm der Normen der gesamten Natur als beste aller Welten zusammenfassen kann, zumal es für Leibniz anders als für Descartes eben nur eine Substanz geben kann. Die gemeinsame Haltung zur ästhetischen Begründung Bacons und Wilkins drückt sich damit ebenso klar aus: Die ikonische Ähnlichkeit von Bild und Abbild wird einerseits gerechtfertigt als Eindeutigkeit wie die bildlichen Hieroglyphen, andererseits werden letztere auch von der abstrakten inneren Karte oder Tableaus her kritisiert, weil sie als ästhetische Konvention primitive Ordnungen bleiben, die nicht auf eine kombinatorische Grammatik der

1 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, 1, hg.v. Ernst Cassirer, Hamburg 1996, S. 10.

2 Zit. n.: Uta Kösser, *Ästhetik und Moderne. Konzepte und Kategorien im Wandel*, Erlangen 2006, S. 38. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Deutsche Schriften*, hg.v. Gottschalk Eduard Guhrauer, Hildesheim 1966, Bd 1, S. 42.

Punktelemente in den Dingen und damit über die von repräsentierbaren Dingen vorgegebene Ordnungen an ›Charakter‹ hinaus führen. Sie bleiben trotz eindeutigem Verständnis gegenüber einer wissenschaftlichen Monadologie verworren als eine bloße Idee unter vielen, weil in ihnen nicht die eine perfekte Welt, sondern in der Kunst lediglich die Propädeutik zu der einen Perfektion der einen idealen Welt in nur jeweils verschiedenen Ausformungen als Kunstideale gesehen werden kann. Ästhetisches Lesen der Dinge und wissenschaftliches Lesen haben also wie bei Bacons Theorie des *real character* in Asien mit dem universalen *character* der idealen Wissenschaft die Norm der Reinheit gemein.

Kunst folgt demselben Sinn für Ordnung durch Idealisierung wie Wissenschaft, ist aber zu wenig von phonetischer Benennung der Dinge im Alltag der pragmatischen Zwecke gelöst, so dass die Kunst im Kleinen schon zeigt, was die neoplatonische Wissenschaft jedoch von einem größeren Zusammenhang weiß: dass die Natur keine unsauberen Sprünge macht und daher eine einzige ideale Ordnung in verschiedenen idealen Ordnungen (Monaden) immer gleichbleibt und damit auf die Kraft der einen Monade in allen Monaden verweist. Maupertuis' spätere Berechnung der kleinsten Wirkung ist im Grunde ›nur‹ die mathematische Umsetzung dieser neoplatonischen Lehre, die als eine *langue philosophique* auch in der Enzyklopädie (mit einer gewissen Ausnahme vom späten Diderot und Rousseau) gefordert wird. Sie ist die Logik der durchgehenden Identität des Übergangs vom kleinsten bis zur größten Repräsentation in stets gleichbleibenden Schritten,³ deren Stufen sich in der Kette der Wesen zwar ändern, aber deren Kraft zwischen den Stufen sich stets als Zusammenhalt der einen Kette als kleinste aller Wirkungen zur Erhaltung der sich durchhaltenden Stufung einer Ordnungskette zeigt.

Obwohl Leibniz nicht nur gegen Locke in seiner frühen, aber wesentlich später veröffentlichten Streitschrift der *Nouveaux Essais* formuliert, dass Ideen als Grundlagen sicherer Erkenntnis angeboren seien und obwohl er gegen Descartes davon ausgeht, dass es nicht zwei, sondern nur eine Substanz (der monadischen Kraft aller Monaden wie Maupertuis' kleinste Wirkung) gäbe, entspricht dennoch seine Vorstellung exakt der von Galileo, Locke und Descartes geforderten primären Qualität der Sichtbarkeit: Gerüche und Geschmack sind nur verworrene Vorstellungen, die zwar durchaus in der Kunst klar geordnet, aber nicht in ihrer *ars combinatoria* als rein visuelle Grundelemente die Grundlage zu einer einzigen Ordnung erbringen können. »So erkennen wir zwar Farben, Gerüche, Geschmacksempfindungen und anderen den Sinnen eigentümliche Gegenstände hinreichend klar und unterscheiden sie voneinander, aber auf Grund des einfachen Zeugnisses der Sinne, nicht jedoch auf Grund aussagbarer Kennzeichen [...]«,⁴ welche die Charaktere oder Sachzeichen bzw. atomaren Punkte eines inneren stummen Alphabets für eine *ars combinatoria* in der Wissenschaft sein sollen. Der Leibniz nachfolgende Christian Wolff hat dann im 18. Jahrhundert für die Begründung der Identität, bzw. des ausgeschlossenen Dritten als Prinzip des Ordners ebenso auf das von Zeit befreite Sehen der Identität verwiesen, die keineswegs dieses Prinzip für die Wahrnehmung von Phantasien infrage stellt: »Wer wüßte nicht, daß wir, wenn wir eine Sache sehen, nicht urteilen können, daß wir sie nicht sehen, auch wenn nichts hindert, daß wir dies gegen

3 Arthur O. Lovejoy, *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*, Frankfurt a.M. 1985, S. 221ff.

4 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Kleine Schriften zur Metaphysik*, zweisprachige Studienausgabe. *Philosophische Schriften*, Bd 1, hg.v. Hans-Heinz Holz, Darmstadt ³2013, S. 33f.

das Zeugnis unseres Bewußtseins behaupten.«⁵ Selbst also im illusionären Traum, deren Dinge nur vom Bewusstsein imaginiert sind, gelte also der Satz der identischen Wahrnehmung oder anders ausgedrückt: Auch wenn Einhörner nicht existieren, wird ein Einhorn im imaginären Traum gemäß dem Satz der Identität durch Sehen eben identifiziert. Der Satz der sehenden und rein lesbaren Identität gilt also auch im Traum und hat damit apriorische Geltung für die künstlerische verworrene Imagination des Menschen. Die sprachliche Logik der Identität ist damit zwar die mathematische Voraussetzung für die Kombination im Denken, zeigt wie in der empirischen Kunst aber schon mit der von Zeit möglichst gereinigten *visuell* wahrgenommenen Bildes die Kraft des ausgeschlossenen Dritten als ein Ideal an. Denn der Satz $A = A$ ist zwar logisch wahr, weil das Prädikat schon im Subjekt vorhanden ist, aber für Empirie deswegen schon immer berechtigt, weil laut Leibniz eine rein bildliche und damit visuell lesbare Identität einer (fast zeitlos lesbaren) Schrift der beiden A sichtbar stumm vorliegt und damit schneller ist als jeder in der empirischen Zeit lesbare proportionale Gehalt eines Satzes verständlich machen kann. »Die Sinne lassen sehen, daß A ist A ein Satz ist, dessen Gegensatz A ist nicht A einen formalen Widerspruch in sich schließt.«⁶ Daher ist auch jede Monade ein Spiegel des Spiegels, also eine perfekte sichtbare Repräsentation dessen, was sie repräsentiert, um dem Gesetz der Identität auch in der empirischen Zeit durch visuelles Lesen als einheitliche Kraft schon nachzukommen.⁷ Wie fast für Quine im 20. Jahrhundert wäre also nach Leibniz der Satz: »Junggesellen sind unverheiratet« eben keineswegs ein rein analytisch wahrer Satz, da Leibniz davon ausgeht, dass der Satz der Identität als Voraussetzung jeglicher Logik nur als geschriebene und visuell repräsentierbare Formel $A = A$ in der Zeit von Zeit gelöst sinnlich wahrgenommen werden kann und damit der angeborenen Idee der Reinheit in einem sichtbaren Ideal der logischen Reinheit lediglich näherkommen kann. Auch die Picture-Theorie der Sprache des frühen Wittgenstein ist von dieser Tradition noch beeinflusst, die er daher selbst später als Feier der Sprache verwirft, weil sie den von Zeit bestimmten Gebrauch im Namen einer bildlichen Repräsentation der Welt durch Sprache vergisst, um Sprache als reines Bild der Welt zu feiern, wenn das Bild in einem wahren Satz der unleugbare Fall ist.

Der gezeichnete und damit sichtbare Punkt ist daher nicht zeitlos, sondern muss als von Zeit möglichst gereinigtes Ideal der zeitlosen Idee noch innerhalb der Zeit verstanden werden. Weil bei Bacon die stumme Schrift der Mathematik das höchste Ideal der Reinheit darstellt, der eine Wissenschaftssprache als ideale Sprache nachzueifern hat, kann die sichtbare Geometrie des Zeichnens das höchste Ideal der zeitlosen Idee in der empirischen Zeit selbst damit nur in prozessualer Annäherung eine reine bzw. ideale

5 Christian Wolff, *Erste Philosophie oder Ontologie*, hg.v. Dirk Effertz, Hamburg 2005, S. 61 (§ 27).

6 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Opusculs et fragments inédits*, hg.v. I. Couturat, Paris 1903, Nachdruck Hildesheim 1966, S. 186. Und ebd. auch S. 518: »Die ersten Wahrheiten sind jene, die von sich selbst dasselbe aussagen und das Entgegengesetzte von ihrem Gegenteil verneinen. Wie A ist A oder A ist Nicht-A. Wenn es wahr ist, dass A B ist, so ist es falsch, dass A nicht B ist, oder daß A Nicht-B ist. Also ist jedes das, wie es beschaffen ist. Jedes ist ein Bild seiner selbst oder sich gleich.«

7 »Diese Verknüpfung nun oder diese Anpassung aller erschaffenen Dinge an jedes einzelne von ihnen und jedes einzelnen an alle anderen bewirkt, daß jede einfache Substanz in Beziehungen eingeht, die alle anderen ausdrücken, und daß sie folglich ein dauernder lebendiger Spiegel des Universums ist [...].« *Monadologie*, in: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, ebd. S. 465.

Schrift darstellen. Daher kommt es zu einer neuen These des Zusammenhangs von mathematischen und natürlich in der Zeit sichtbaren Punkten bei Leibniz zur Infinitesimalrechnung, was den *intellectus archetypus* Kants als Vernunftmaxime zur prozessualen Vereinheitlichung vorbereitet. Wie bei Alberti ist der sichtbare Punkt der Zeichnung bei Leibniz zwar diskret, um unendliche Formen der *ars combinatoria* analog zur Kunst in der empirischen Zeit abbilden zu können. Aber um seiner unendlichen Teilbarkeit in der Empirie zu entsprechen, der wie bei Aristoteles nicht in die unempirische Unendlichkeit hinübergehen kann, muss er in allen bewegten Dingen der Empirie auch die Kraft zur unendlichen Teilbarkeit als in der Zeit gezeichnete Schrift kenntlich machen, so dass der sichtbare Punkt nicht einfach nach Euklid wie ein rein mathematischer abgeschlossener Punkt in eine Linie fallen kann. Der gezeichnete Punkt ist in der empirischen Welt daher selbst noch eine Linie, so dass er die Möglichkeit zur unendlichen Teilung ohne Ziel enthalten muss. Er ist die permanente Kraft einer Bewegung zur Unendlichkeit, die er aber nie vollkommen erreicht. Limes strebt gegen Unendlichkeit:

»Da nun aber die Vielheit ihre Realität nur von *wahren Einheiten* haben kann, die anderswoher kommen und etwas anders sind als die mathematischen Punkte, die nur die äußersten Stellen des Ausgedehnten und Modifikationen sind und von denen feststeht, daß das *Kontinuum* aus ihnen nicht zusammengesetzt sein kann – so war ich gezwungen, um diese *wirklichen Einheiten* zu finden, auf einen wirklichen und sozusagen beseelten Punkt zurückzugehen, das heißt auf ein substanzielles Atom, das irgend etwas Formales oder Aktives einschließen muß, um ein vollständiges Seiendes zu bilden.«⁸

Es kann also der natürlich sichtbare und unendlich teilbare Punkt niemals mit dem rein mathematisch abstrakten Punkt zusammenfallen, weil der sichtbare Punkt der empirischen Realität stets und immer noch selbst in der Zeit eine teilbare Linie bleibt, so dass der sichtbare Punkt als ideale *Kraft* zur unendlichen Teilung in einer kontinuierlichen Kette der Wesen angesehen werden muss, was damit die Infinitesimalrechnung der unendlichen Teilbarkeit vorwegnimmt, die selbst ihr Ziel nie erreicht. Noch an der Infinitesimalrechnung von Leibniz indiziert sich, dass das Wie der Relation im *disegno* erst das Wie in der Erfindung für die Mathematik möglich machte, also das symbolische Denken der Relation *historisch* nicht eigentlich aus der Differenz der Mathematik stammt, sondern diese ein Effekt der Zeichnung ist. Die Reinigung von der Zeit durch den Punkt kann nur in der Zeit als unendliches Streben des Punktes gesehen werden, so dass Kant später in seiner Aufwertung der Zeichnung gleichwohl die rein formale Geometrie als zu steif gegenüber der für ihn lebendigen an Zeit orientierten Ornamentik ablehnt. Nicht das Auge ist der Phallus der Macht, sondern der Narzissmus der Reinheit, deren Effekt die Konzentration auf Lesen ist. Nicht das mathematisch Binäre ist der Grund der Machtkonzentration, sondern das von Geschichte gereinigte narzisstische Zentrum des Lesens einer unendlich sich fortsetzenden einheitlichen Bewegung in allen unterschiedlichen Differenzen.

8 Gottfried Wilhelm Leibniz, Neues System der Natur, in: *Kleine Schriften zu Metaphysik*, zweisprachige Studienausgabe. *Philosophische Schriften*, Bd. 1, hg.v. H.H. Holz, Darmstadt 3 2013, S. 205f.

Die Ästhetik der Existenz im Streit der Fakultäten

Der Leibnizianer Alexander Gottlieb Baumgarten sieht in der Ästhetik eine wenn auch niedere Wissenschaft, weil sie bei allem von ihm anerkannten Unterschied im sinnlichen Ausgangspunkt genauso wie bei Leibniz von der Logik der Abstraktion ausgeht, um Ordnungen zu bilden. Wissenschaft wie Kunst kommt das gemeinsame Mittel der lesenden Abstraktion und damit der lesenden Reinigung von Sinnlichkeit durch das lesende Subjekt zu:

»So entstehen die Gegenstände methodischen Denkens und wissenschaftlicher Darstellung, und zwar in Form von Allgemeinbegriffen. Und es erwächst daraus im Geist der wissenschaftlich gebildeten eine durchaus vollkommene, oft schöne und auch in engerem Sinne logische Wahrheit. [...]. Ich wenigstens glaube, daß nur mit einem großen und bedeutenden Verlust an materialer Vollkommenheit das hat erkaufte werden müssen, was in der Erkenntnis und in der logischen Wahrheit an besonderer formaler Vollkommenheit enthalten ist. Denn was bedeutet Abstraktion anders als einen Verlust? Man kann, um einen Vergleich heranzuziehen, aus einem Marmorblock von unregelmäßiger Gestalt nur dann eine Marmorkugel herausarbeiten, wenn man einen Verlust an materialer Substanz in Kauf nimmt, der zum mindesten dem höheren Wert der regelmäßigen Gestalt entspricht.«¹

Wissenschaft gilt damit zwar als vom Volk distinguierte Wissensform, ist aber im Subjekt jenseits seines wissenschaftlichen Gegenstandes in jeder menschlichen Existenz als Streben zur Vollkommenheit in einer ästhetischen Erfahrung der reinen sich überall durchhaltenden Identität schon angelegt. Wenn Geschmack somit anders als in Frankreich zwar kein höfisches Wissen der *gentils hommes*, dafür aber ebenso nach Baumgarten zumindest eine niedere Wissensform ist, dann ist diese Wendung im deutschsprachigen Bereich anders als in Frankreich als Wendung zum Subjekt auch als Kritik an der Privilegierung von Wissenschaft durch Ästhetik des Hofes motiviert: Es ist eine demokratischere Variante, weil es weniger als Vorbild des Streites zwischen Hof

1 Alexander Gottlieb Baumgarten, *Theoretische Ästhetik*, hg.v. Hans Rudolf Schweizer, Hamburg 1988, S. 144f. (§ 560).

und zentraler Stadt für das Volk, sondern als Opposition gegen das Vorbild eines Machtfeldes in alltäglichen Geschmacksformen als höhere Legitimation angesehen wird. Bei allem Unterschied zu Baumgarten und Kant: Mit Baumgartens Ästhetik setzt der von Kant fortgesetzte Niedergang der Allegorie ein. Setzt im deutschsprachigen Raum der Massenmarkt an Lesern besonders massiv ein,² weil es keine einheitliche Position der Kontrolle an Spracherzeugnissen durch zentral kontrollierte königliche Privilegien wie in Frankreich gab, konnte eben diese Bedrohung des Autors durch einen damit sich frei bildenden Massenmarkt der Leser im zerstückelten ohne zentrale Macht kontrollierten politisch deutschsprachigen Bereich zugleich deutlicher als in anderen Sprachen neben der durchaus wahrgenommenen Bedrohung des Autors durch den Massenmarkt zugleich auch als Befreiung des Autors von einer staatlichen Kontrolle ohne vorherige Prüfung durch den Salon empfunden werden. Gerade die politische Rückständigkeit der deutschsprachigen Gebiete konnte als Vorteil einer Autonomisierung der Kunst in der gegenüber dem *âge classique* Frankreichs fast ein Jahrhundert verspäteten deutschen Klassik entstehen. Friedrich Schiller konnte als Autor der *Räuber* Stuttgart nach Androhung der Zensur verlassen, ohne die Sprache aufzugeben. Und aufgrund der Kontrolle in Frankreich waren einige Schriften von Diderot nicht erhältlich, aber wegen ihrer Übersetzung ins Deutsche für die deutsche Aufklärung entscheidend, sowie deutsche Aufklärung bei Lessing, Herder, Kant, Goethe und Hegel nicht ohne Diderot zu denken ist. Subjektivierung ist also nie gleich Subjektivierung. Nicht die Autonomie ist dabei das Problem, wie es schon einem Benjamin erscheinen mag, sondern die darin versteckte Form der Reinheitsnorm, die auch Max Weber später in seiner Theorie reiner Wertsphärenkenntnis. Existenz in Abstraktion von der Gesellschaft wird dann zum Vorbild der sozial gereinigten Existenz für Gesellschaft. In der Ästhetik der Existenz wird die existenzielle Distinktion von der Allgemeinheit zur vorbildlichen Reinheit der Allgemeinheit, worauf Hegel seine Rechtsphilosophie als Realisierung der abstrakten Rechtsperson im preußischen Staat als Vorbild für das Ende der Geschichte aller Gesellschaften aufbaut. Zumindest hat Merleau-Pontys an Kants mit Ästhetik orientierten Existenzialismus daher gesehen, dass Ästhetik nicht ein Nebenschauplatz der sie darin verdrängenden Logik der Philosophie ist.

Baumgarten jedenfalls führt im 18. Jahrhundert nicht nur den Geschmack (*gustus*) bezeichnenderweise einmal als einzelnen Sinn des Schmeckens (*sapor*) im Alltag an, der jeden existenziell betrifft, sondern daher auch zugleich jede Existenz betreffende Tätigkeit einer Abstraktion.³ Schmecken (*sapor*) durch den Mund und Haltung des Ge-

2 Martha Woodmansee, *The Author, Art, and the Market. Rereading the History of Aesthetics*, New York 1994, S. 11ff.

3 Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysik*, in: *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, hg.v. Hans Rudolf Schweizer, Hamburg 1983, S. 56/57 (§607): »Das sinnliche Urteilsvermögen [eigentlich falsche Übersetzung, weil dies im Text mit *facultatis diiudicandi* im selben Paragraph an anderer Stelle richtig übersetzt ist, hier aber etwas anderes steht: *iudicium sensitivum* und damit eigentlich: das Sinnenurteil und nicht das Vermögen, Th.B.] ist der Geschmack [*gustus*] im weitesten Sinne (Geschmack [hier steht dann aber: *sapor*, daher besser zu übersetzen mit: das Schmecken], Gaumen, feine Nase). Die Kritik in der weitesten Bedeutung ist die Kunst der Beurteilung. Daher ist die Kunst, den Geschmack zu bilden (*ars formandi gustum*) oder die Kunst, sinnlich zu urteilen und das Urteil darzulegen, die kritische Ästhetik.«

schmacks (*gustus*) werden zwar von ihm theoretisch im Namen einer wissenschaftlichen Ästhetik vor allem im lateinischen Text unterschieden, aber um zu zeigen, dass ein *gustus* als reinigende Abstraktion in jeder partikulären Sinnlichkeit des alltäglichen *sapor* vorhanden ist. Die Voraussetzung für eine niedere Wissensform der Ästhetik innerhalb der Akademie sowie dennoch gegenüber dem Massenmarkt höhere Wissensform der akademischen Wissenschaft einer Ästhetik liegt nicht in den Objekten, sondern allein in einem Streben aller Individuen nach Abstraktion schon jenseits der Wissenschaft, so dass jedoch dann Ästhetik als soziale und daher noch nicht ganz reine Grundlage einer Haltung zu höherem Wissen verstanden werden muss. Daher ist für Baumgarten die Wissenschaft vom Schönen gegenüber dem Alltag auch eine Schönheit der Wissenschaft in der Akademie, was von heute aus nicht einfach als Aufwertung, sondern in Doppelung seiner Autorschaft verstanden werden muss: als Aufwertung des Alltags zur Distinktion in der Akademie gegen den Hof und zugleich als bescheidene Abwertung seiner sozial zu wenig von Logik geprägte Wissenschaft innerhalb der Institution der Akademie als niedere Form des Wissens aber unter dem gemeinsamen Dach der Wissenschaften in Opposition zum Hof. Es ist daher eine doppelte Synchronisierung der Abstraktion von Gesellschaft als Vorbild für Reinheit einer Existenz zur Gesellschaft im Alltag und auf der Ebene im Streit der Fakultäten der Wissensgesellschaften um die sozial beste Vertretung durch die Einnahme der niederen Position unter den Wissenschaften, womit Kants Lösung im Streit der Fakultäten vorgezeichnet ist.

Um sich jedoch als Wissenschaftsdisziplin einer institutionellen Institution wie der Akademie als Prinzip der Anerkennung gemeinsamer Wissenschaftlichkeit zu legitimieren, bezeichnet Baumgarten die Poesie als die höchste vereinigende Spitze des ästhetischen Begehrens, weil das Lesen von Poesie alle möglichen Begehren in fiktionale Erzählung verschieben kann, so dass im Begehren nach Lesen das Begehren nach einer Abstraktion von allen Begehren sich als Ziel von jedem *gustus* zu geben scheint, was noch ein letzter Rest der Allegorie ist. Wie in allen Wissenschaften ist daher die Ästhetik eine Wissenschaft, weil sie wie alle Wissenschaft auf die Reinheit einer Einheit im Wissen drängt. Aber dieser Logozenismus hat den Preis, dass dann das Geschmacksurteil nicht allein von einer Fähigkeit zur Reinheit im Subjekt, sondern von einem Gegenstand der kulturellen Legitimation, nämlich der Poesie abhängig ist, womit wieder die Aufwertung des Subjekts jenseits des Hofes im Namen seriöser Wissenschaft etwas gekappt wird. Denn damit ist die Analogie zwischen einer Scala der beiden Pole Reflexion und Sinnlichkeit keine Scala der Reinigung allein der Existenz jenseits ihres sozialen Status mehr, weil Baumgarten dem Hang nach Wissenschaft nachgeben will. Kant richtet sich daher eindeutig gegen den Wissenschaftsanspruch Baumgartens schon in einer Fußnote zum § 1 seiner *Kritik der reinen Vernunft*, wie auch in der späteren *Kritik der Urteilskraft* mit der Begründung des reinen Geschmacks, in dem er keine Wissenschaft unter den Gliedern der Fakultät sehen kann, weil es noch zu sehr vom sinnlichen Objekt abhängt, also in ihrer Interessiertheit nicht in demselben Sinne rein sein kann wie eine kritische Vernunft. Dafür aber sieht Kant trotz Baumgartens Trennung von hoher und niederer Akademieposition sehr wohl deutlicher noch als Leibniz und Baumgarten die Einheit von Wissenschaft mit Geschmacksurteilen allein in der Reinheit, die sich gegen den höfisch motivierten Geschmacksdiskurs Frankreichs als Reinheit eines jeden Subjekts zeigen soll. Kurz: Die Entsozialisierung Kants ist also dann historisch gesehen zugleich ein Soziologismus der

Existenz, weil die Abstraktion von sozialer Anerkennung eines menschlichen Autors im Naturschönen sich umso mehr als Disposition zur Reinheit einer Autorschaft für Gesellschaftlichkeit schlechthin in seiner Aufklärung auszubreiten hat, wozu ihm Moritz Begriff der Andacht verholten hat. Hier und nicht in der Antike entsteht die Ästhetik der Existenz als eine Art Haltung zur sozialen Hegemonie, weil Kant die Abstraktion von sozialer Anerkennung jeder Existenz mit der Ausbreitung einer stilistisch reinen Sozialibilität der Existenz in seiner Theorie des reinen Geschmacksurteils als Synchronizität im *sensus communis* zusammenführt, um damit allen Gesellschaften eine hegemoniale Aufklärung vorgeben zu können.

Daher steht Kant mit seiner dritten Kritik in der humanistischen Tradition der Reinheit der Renaissance, so dass bei aller Transformation nicht das Ideal des *quattrocento* wie beim frühen Panofsky von Kant her zu interpretieren ist, sondern Kant von der Renaissance: Für Kant ist die Zeichnung höher zu bewerten als jede Musik wie schon bei Leonardo, so dass er die Reinigung der Ästhetik auch wieder gegen die Aufwertung der Poesie bei Baumgartens wenden kann. Er lehnt also Baumgartens Ästhetik eigentlich nicht ab, sondern radikalisiert dessen Reinigung, indem er Lesen von einem phonetischen Lesen der Poesie auf das ästhetische Lesen der Natur hin monopolisiert, die damit erst eine Propädeutik für die Reinheit des Wissens ohne Objekt der Kunstproduktion im Alltag für jeden und jede sein kann.

Bourdieu kritisiert im Nachwort seiner *Feinen Unterschiede* den Unterschied von Reflexions- und Sinnengeschmack in Kants *der Urteilskraft* als entsozialisierte Norm zwar, aber sie versteht sich zugleich als eine sozial berechnete Norm der Reinheit gegenüber Frankreich. In ihrer *historischen* Stellung wird die sozial unterschiedliche Motivierung nicht einfach nur als Negation von Sozialität, sondern als Synchronie von Entsozialisierung und Soziologismus zur historischen Formationsregel der sozialen Reinheit für die eigene Existenz zur Gesellschaft. Aufgrund Bourdieus Neukantianismus in Opposition zum nietzscheanischen Foucault übersieht er, dass die Unterscheidung Kants historisch vielmehr von Frankreich ausgeht.⁴ Denn schon Diderot macht die Unterscheidung des Sinnengeschmacks von einem Geschmack der geistigen Reflexion.

»[...] und so besteht wieder eine Ähnlichkeit zwischen diesem geistigen Geschmack, diesem Geschmack für die Künste, und dem sinnlichen Geschmack: denn wie der Feinschmecker sofort die Mischung zweier Liköre empfindet und erkennt, so sieht der Mann von Geschmack, der Kenner, mit einem kurzen Blick die Mischung zweier Stilarten.«⁵

Diderot erinnert zwar in gewisser Weise noch an die verdrängte Ähnlichkeit von sexuell eindeutig leiblich erfahrener Erotik mit dem scheinbar davor getrennten und damit

-
- 4 Diese Mangel an historischer Hermeneutik wird an Bourdieus Verstoß wegen seines Kantianismus eben von heute aus auch bei Herder deutlich, den er des »nationalisme réactionnel« anklagt. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris 1997, S. 94. Von heute ausgehen kann in der Tat Herder für Nationalismen gewonnen werden, ist aber klar von der Aufklärungstradition in seiner Zeit davon zu unterscheiden.
 - 5 *Diderots Enzyklopädie. Eine Auswahl*, hg.v. Manfred Naumann, Helga Bergmann u. Roland Erb, Leipzig 2001, S. 213.

rein geistigen Kunstgeschmack im Feld der Macht: Auch der sozial erhöhte Geschmack des Geistes ist eine Erotik in der Anreizung des Gegenstandes, aber daher auch anders als später im deutschen Sprachbereich nie vollkommen gelöst vom ›Objekt‹. Diderots Unterscheidung liegt schon die Ähnlichkeit der geistigen mit sinnlich leiblichen Geschmacksformen zugrunde, um in der für beide reinigenden Abstraktion von sozial geltender Anerkennung den Grund für die von jedem anzuerkennende Stilreinheit für das Geschmacksurteil eines Mannes von Welt zu sehen. Die Unterscheidung der beiden Geschmacksformen in Sinnen- und Reflexionsgeschmack⁶ hat Kant daher nicht einfach selbst als Norm aufgestellt, sondern die von Diderot angesprochene Synchronie einer Abstraktion von sozialer Anerkennung als Norm für sozial anerkannte habitualisierte Stilreinheit konsequenter als Diderot und Baumgartens zur Frage der Reinheit des Subjekts gemacht, indem Sinnlichkeit umso weniger einem reinem Geschmack entspricht, je mehr sie von einem gesellschaftlich legitimierten Objekt abhängt. Indem Kant Sinnengeschmack und soziale Anerkennung wie Moritz identifiziert und damit als Gegensatz zur Glorifizierung einsamer wahrer und damit reiner Andacht versteht, kann allein die von Menschen nicht für ein Publikum gemachte Naturschönheit die Maßgabe dieser Reinheit der Kommunikabilität sein. Die eigentliche Erfindung Kants gegenüber Baumgarten, Shaftsbury oder der französischen Ästhetiker ist daher keineswegs die Reinheit des interesselosen Wohlgefallens als reflexive Zurückdrängung von Interessen, sondern die Radikalisierung der Stilreinheit von Diderot, die allein im Subjekt als Ästhetik der stilreinen Existenz liegen soll. Dann wird jede Abstraktion von Sinnlichkeit an der eigenen Existenz zur Ausrichtung auf eine stilistisch habituelle Reinheit der Existenz zum Grund eines sich für jeglichen *sensus communis* reinigende Form des sozialen Verhaltens.

Der Existenzialist Merleau-Ponty hat daher im Grunde verstanden, dass der moderne Existenzialismus keineswegs mit Kierkegaards Subjektivismus erst entsteht, sondern mit Kants von jedem Inhalt abstrahierende ästhetische Erfahrung einer existenziellen Stilreinheit des Sozialen, die mit der modernen Auflösung des Werkes für Ästhetik ebenso scheinbar modern wie nach rein autorloser Intersubjektivität im Tod des produzierenden Kunstautors klingt. Kierkegaards existenzielle Verzweiflung als Grund von Selbstsein ist daher nichts anderes als die Abstraktion durch Zweifel an sozial anerkannter protestantischer Religion, um den für Protestanten wahren Glauben der Kommunikabilität aller Glaubenden zu begründen, der allein in privater Existenz des Zweifels an anerkannter Gesellschaft erreichbar ist. Daher hat Kierkegaard dies zumindest nicht als Ästhetik, sondern als Sprung in den Glauben bezeichnet. Es lässt jedoch auch im Rückblick auf Kant das Verhältnis vom Pietisten Moritz und dem Aufklärer Kant die Ambivalenz von Religiosität und Ästhetik nur klarer hervortreten. Baudelaire hat nämlich später in der Mitte des 19. Jahrhunderts die Austauschbarkeit von Ästhetik der Existenz und Religiosität mit seinen *Paradis artificiels* im katholischen Bereich als Grundlage eines modernen Glaubens im Existenzialismus erkannt. Eine Gesellschaft ist für den gläubigen Kierkegaard eine Generation vor Baudelaire im rein protestantischen Bereich nur so rein, wie man selbst ein existenzieller Meister des Zweifels an gesellschaftlichen Vorgaben ist, so dass der rastlose Arbeiter Webers im Protestantismus Kierkegaards zum

6 Im § 8 seiner dritten Kritik unterscheidet Kant »Sinnen-Geschmack vom »Reflexions-Geschmack«.

rastlosen Zweifler des Subjekts für ideale Gesellschaft wird. Schon in Kants Postulat der Unsterblichkeit seiner Ethik zeigt sich, dass der Mensch über seinen Tod hinaus an seiner Vervollkommenung rastlos weiterarbeiten muss, so dass Unendlichkeit seiner individuellen Existenz angehört. In der Tat hat Foucault sehr spät erfasst, dass die Ästhetik der Existenz in ihrer Paradoxie von Entsozialisierung und Soziologismus ein Kern abendländischer Hegemonie sein kann, aber er hat sie von der Moderne in die Antike projiziert, um sie zum determinierenden Gesetz der Subjektivierung des Abendlandes zu machen.

Die Demokratie der Polis krankt nicht an der Ästhetik des Einzelnen als Vorbild für die Gesellschaft, so wie im modernen Existenzialismus die verabsolutierte Suche nach Selbstverwirklichung auch nicht allein für Hegemonie verantwortlich ist, sondern an der mangelnden Gewaltenteilung im Glauben an die Reinheit der Mehrheit, welche die Juristen im 19. Jahrhundert wiederholen. Nicht die moderne existenzialistische Individualisierung ist daher das Problem der Antike bis in die Moderne, sondern die Vorstellung von einer allein durch Mehrheit ohne Gewaltenteilung funktionierenden Gesellschaft, womit die Polis mit einer elektoralen Demokratie diese hintergeht. Schon Hegel glaubte, die Praxis einer Ästhetik für den tragischen Untergang der Polis verantwortlich machen zu müssen, womit er die moderne Ästhetik in die Polis projizierte, um die allein juristisch im Staat abgesicherte abstrakte Person zum unüberbietbaren, weil dauerhaften Ziel der Geschichte erklären zu können. An der Individualisierung entzündet sich dieses Problem eines Zusammenspiels von elektoraler Wahl und Gewaltenteilung, aber die abstrakte Individualisierung ist gerade nicht das eigentliche Problem, sondern ihre Nutzbarmachung für die Ablehnung von Gewaltenteilung mit einer profanen Ästhetik der Existenz, die damit eine Grundlage einer Kritik an Hierarchie wie zur konservativen Revolution sein kann: allodoxe Verwechslung von Bestätigung von Macht mit einer Kritik an der unreinen, weil stets repressiven Macht.

Dass Kants in seiner Ästhetik des Geschmacksurteils die Abstraktion von Sinnlichkeit mit Abstraktion von der Gesellschaft als Ästhetik der Reinheit identifiziert, gibt Kant besonders deutlich in seiner ästhetischen Wertung von Farben zu verstehen:

»Das Reine aber einer einfachen Empfindungsart, bedeutet: daß die Gleichförmigkeit derselben durch keine fremdartige Empfindung gestört und unterbrochen wird, und gehört bloß zur Form; weil man dabei von der Qualität jener Empfindungsart (ob, und welche Farbe, oder ob, und welcher Ton sie vorstelle) abstrahieren kann. Daher werden alle einfachen Farben, sofern sie rein sind, für schön gehalten; die gemischten haben diesen Vorzug nicht: eben darum, weil, da sie nicht einfach sind, man keinen Maßstab der Beurteilung hat, ob man sie rein oder unrein nennen solle.«⁷

Rein ist die Wahrnehmung hier, weil die Bestimmung von Farben sich durch die Möglichkeit aller Vermischungen durch Reduktion nach Newton auf wenige Farben wie in der ordnenden Wissenschaft erfassen lässt. Schön ist diese Reinheit, weil die vollkommen apersonale Natur unserem subjektiven Verlangen nach orientierender Ordnung durch Vernunft schon in der menschlich sinnlichen Wahrnehmung durch Abstraktion entgegenzukommen scheint, *als ob* die Natur schon die für jedes Subjekt notwendige Fähig-

7 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ebd., S. 140 (§ 14).

keit der reinigenden Reduktion der Empirie für Wissenschaft vollzogen hätte, wiewohl für den transzendentalen Kant Natur niemals als handelnde Person gelten kann, weil sie kein empirischer Gegenstand, sondern nur eine subjektive Vorstellung ist. Folglich kann eine Ästhetik der Reinheit keine Wissenschaft sein. Das Entgegenkommen der vollkommen reinen, von Personalität gereinigten Natur kann nur ein ›Als Ob‹ des Handelns sein, als stünde dahinter ein *intellectus archetypus*, der von sozialer Anerkennung nicht abhängig und daher reiner noch als die menschliche Vernunft und damit als Vorbild verstanden werden muss. Aber darin zeigt sich auch ebenso deutlich die Einbettung der Abstraktion von Interesse an Sinnlichkeit in die Tradition vom Vorrang des stummen, von Kommunikation des öffentlichen Redens gereinigtes privates Lesen seit der Renaissance, wie einst der *disegno* im *quattrocento* für das von der Stimme gereinigte rein *retinale* Lesen zum *sensus communis*: »In der Malerei, Bildhauerkunst, ja allen bildenden Künsten, in der Baukunst, Gartenkunst, sofern sie schöne Künste sind,« so Kant in seiner letzten Kritik, »ist die Zeichnung das Wesentliche, in welcher nicht, was in der Empfindung vergnügt, sondern bloß, was durch seine Form gefällt, den Grund aller Anlage für den Geschmack ausmacht. Die Farben, welche den Abriß illuminieren, gehören zum Reiz [...]«.⁸ Foucault hat diese genuin moderne Ästhetik der reinen Existenz leider auf die antike *Kalokagathia* projiziert.

Essen lässt sich zwar funktional auf den subjektiven Körper als Sinnlichkeit verstehen, aber dies ist schon eine Projektion einer Reinheitsvorstellung, weil es nie einfach die Sinnlichkeit gibt. So konnte Lévi-Strauss die klassisch marxistische Interpretation von Essen als reine Formen der bloßen Befriedigung und damit als Gegenpol zu sozialer Anerkennung verwerfen, weil eben das abstrahierende Denken im Alltag des Essens immer schon als Grundlage von symbolischer Kultur durch eine Art Wissen im wilden, von Wissenschaft noch unberührten Denken geformt ist, so dass das wilde Denken keineswegs als reines Begehren bezeichnet werden kann. »Endlich begreift man, daß die natürlichen Gattungen nicht ausgewählt werden, weil sie gut zu essen sind, sondern weil sie gut zu denken sind.«⁹ Kultur ist im sozialen Sinn immer schon geformtes Begehren, so dass die Vorstellung von reiner Sinnlichkeit der Bedürfnisbefriedigung als Gegenpol zur Reflexion schon eine Monopolvorstellung der Reinheitsvorstellung moderner Existenz ist, die Kant mit seiner Unterscheidung von Sinn- und Reflexionsgeschmack radikaler zum dauerhaften Stil der soziablen Existenz für jeden und jede zu machen versucht hat. Und dies ist ebenso ein Grund, warum Foucault Lacans Unterscheidung von Begehren und Bedürfnis als Gesetz für eine soziale Machtanalyse 1976 im ersten Band seiner Geschichte der Sexualität zu Recht verwirft: Die verschiedenen Begehrensformen in unterschiedlichen Kulturen sind in der Tat keine Verbesserungsformen der Befriedigung, so dass es daher auch äußerst fraglich ist, ob es immer nur das eine Begehren gibt, das Foucault zu Recht als Verlängerung eines Schattens des Monotheismus ins Begehren auch bei Lacan kritisiert.

Geht man von sozial immer grundlegend verschiedenen ästhetischen Erfahrungen aus, die keine Norm für Ausführungen von Befriedigung als Begehren rechtfertigt, ist in der Tat die Anklage der Massenkultur als Mangel an ästhetischer Erfahrung von der

8 Kant, *Kritik der Urteilkraft*, ebd., S. 141 (§14).

9 Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, Frankfurt a.M. 1977, S. 102.

Position institutionell legitimer Kultur bzw. des Wissens nichts anderes als die Konstruktion einer Hierarchie der Geschmacksformen als reines Begehren durch die Hierarchie des Wissens, was Eco als apokalyptische Ablehnung von Massenästhetik zu Recht nicht von Adorno übernehmen wollte. Aber leider identifiziert Eco sogar selbst die Norm eines Wissens mit einer angeblichen dann monopolen Norm der Ästhetik.

»Wenn Depero auf futuristische Malweisen zurückgreift, um Plakate für die Produkte von Campari zu gestalten, oder wenn der Komponist von *Timpan Alley* Beethovens Thema *Für Elise* übernimmt, um ein angenehmes Tanzstückchen zu machen, sind Kriterien des täglichen Gebrauchs und Verbrauchs am Zuge, nicht solche der ästhetischen Erfahrung.«¹⁰

Im Gegenteil, dieser alltägliche Gebrauch ist sehr wohl geprägt von einer bestimmten ästhetischen Erfahrung, aber eben nicht von einer privilegierten Norm des Wissen von Entwicklung der Autor:innen im Kunstfeld. Eco identifiziert hier das mangelnde Wissen um Legitimierung der Kunst mit mangelnder Legitimität ästhetischer Erfahrung, was definitiv nicht der Fall ist. Die im Wissen hergestellte Norm versteht sich dann als Reinheit des Geschmacks, so dass selbst Eco dieser Fehler der versteckten Monopolisierung durch Reinheit der Reflexion im Wissen unterläuft.

Die Kritik an einer universalen Norm für Bedürfnisbefriedigung bedeutet keineswegs, dass Normen immer unberechtigt sind. So wie es kein Sprachspiel aller Sprachspiele gibt, so folgt daraus jedoch nicht, dass es keine Regeln in den Sprachspielen gibt. Sprache hat zwar eine Logik, aber Sprache ist nie nur die Logik der Sprache, sondern eben wie Wittgenstein festhält, immer auch Gebrauch der Sprache und daher nicht nur von interner Logik der grammatikalischen Ordnung der Sprache her zu verstehen. Foucaults Theorie von der Wissen-Macht-Spirale ist eine Vereinfachung in der Entwicklung moderner Wissenschaften, weil es nie die eine Spirale gibt. Er übergeht die gedoppelte Differenz in der modernen Entwicklung zwischen Wissen und Macht einerseits als Legitimation im Feld und andererseits als Legitimation des Feldes unter Feldern, die keineswegs dasselbe sind. Da in der ästhetischen Feier einer ursprünglichen Reinheit für jegliche Kommunikation gerade der sozial unterschiedliche Gebrauch verschleiert wird, konnte es selbst Eco in seiner Kritik an Adorno unterlaufen, die mediale Kommunikation durch Differenzierung des Wissens als Ästhetik der Reinheit rechtfertigen zu müssen. So berechtigt Foucaults Kritik an der Seriosität des Wissens ist, so wenig ist dies ein Problem des Willens zum Wissen als vielmehr eines Hangs zur ästhetischen Reinheit der Existenz, die jedoch schon bei Nietzsche zwischen Ästhetik und Religion der Reinheit oszilliert.

Es ist nun diese Differenz zwischen ästhetisch reinem Ausstellungswert und Wissensakkumulation, die in einer modernen disziplinär-philosophischen Ästhetik nach wie vor mit Kant als universale Reinheit der Ästhetik für jede Existenz gewertet wird: »Wir können einen Menschen anschauen, um zu sehen, wie er heute drauf ist,« so ein Buch des philosophischen Wissens zur zeitgenössischen Disziplin der Ästhetik,

10 Umberto Eco, *Apokalyptiker und Integrierte. Zur kritischen Kritik der Massenkultur*, Frankfurt a.M. 1984, S. 68.

»oder in der Betrachtung seines Aussehens verweilen. Wir können beim Zuschlagen der Autotür hören, ob sich die Tür geschlossen hat oder den ›satten‹ Klang der Tür genießen. [...]. Wir können eine Bagatelle von Webern als Hupsignal benutzen oder als ein hochdramatisches Musikstück hören. Wir können in einer Beuysschen Badewanne ein Reinigungsproblem sehen oder eine plastische Arbeit.«¹¹

Selbstverständlich verfügt jeder über die Fähigkeit zur ästhetischen Wahrnehmung, wie auch medizinische Forschungen zu Gehirnleistungen bestätigen.¹² Aber aus dieser berechtigten Annahme lässt sich genauso wenig die Norm eines Geschmacks für alle ableiten, wie es auch laut Wittgenstein zu Recht nicht möglich ist, von einer gemeinsamen Fähigkeit zu sprechen das Sprachspiel für alle soziale Gebrauchsformen in grundlegend sich immer unterscheidenden Sprachspielen abzuleiten. Die Beschreibung eines geeinten Wir ästhetischer Erfahrung übergeht dann den hermeneutischen Unterschied des wissenden Beobachters zu den Beobachteten, indem das Sprachspiel des Beobachters zur Norm wird, die sich von den realen Gebrauchsformen der Ästhetik als Norm der Reinheit zu abstrahieren weiß: Niemals handelt es sich jedoch um dieselbe Position desjenigen, der banales Hupsignal ästhetisch hört und der Position des wissenden Hörens von Zwölftonmusik: Die gleichsetzende Wertung von banalem Huperton und anstrengendem Hören als Ästhetik entspricht dem intellektuellen Beobachter und seinem genuin intellektuellen Geschmack, der auch als sogenannter ›Allesfresser‹ in der Rezeption gilt, weil er z.B. Comic und Kafka, Techno und Zwölftonmusik oder eben Hupe und Zwölftonmusik zugleich ästhetisch zu bewerten vermag, um sich mit dieser Rezeptionshaltung gerade von jenem massenhaften Geschmack im sozialen Sinne als reinere und damit normative Ästhetik gegen diejenigen abzugrenzen, die nur Comics, Techno oder ein Hupsignal rezipieren. Der ›triviale‹ und sozial verschmutzte Leser verfügt nicht über den durch Arbeit angeeigneten Schlüssel des Wissens etwa für Zwölftonmusik, das ihm zu wenig ästhetisches Vergnügen bereitet, weil er in seinem wenig gebildeten Notwendigkeitsgeschmack (Bourdieu) nie etwas anderes erfahren hat als das, was die ökonomische Notwendigkeit des Alltags ihm zur Rezeption in seiner existenziellen Lebensform vorgegeben hat. Spätestens bei den die Beuysschen Badewanne reinigenden SPD-Frauen ist ihre Handlung daher gar nicht mit einer allen Menschen gleich befähigten Ästhetik zu entschuldigen, sondern damit, dass die Frauen nicht das privilegierte Wissen zur Entschlüsselung eines Kunstwerks haben konnten, das selbstverständlich sozial erlernt werden kann und daher gar nichts mit einer allen Menschen möglichen Kompetenz zur Ästhetik entschuldigt werden muss. So sehr es zur Aufklärung gehört, dass jeder und jede seinen/ihren eigenen Geschmack hat, so sehr prägt Wissen nur einen bestimmten Geschmack und ist nicht qua Wissen normativ für jeden Geschmack. Aber Wissen kann sehr wohl für das Verstehen von Kunstproduktion eine Norm sein, weil diese immer auf Wissen sozialer und historischer Relationen aufbaut.

Daher existiert nun heute die Reinheit in der Ästhetik der Existenz nicht nur als Abstraktion von sozialer Position, sondern ebenso in ihrem Gegenteil eines Soziologismus. »Im Falle des Kunstfeldes,« so der Soziologe Andreas Reckwitz,

11 Martin Seel, *Ästhetik des Erscheinens*, München u. Wien 2000, S. 63.

12 Semir Zeki, *Inner Vision. An Exploration of Art and the Brain*, Oxford, 1999.

»ist das am Neuen interessierte Publikum jedoch ein ästhetisch orientiertes: Nicht das kognitive Neue der Theorien oder Entscheidungen, nicht der Fortschritt der Wissenschaften oder gesellschaftliche Reformen bilden den Fokus der Aufmerksamkeit, sondern künstlerische Originalität.«¹³

Bourdieu empirische Studien zur *Kulturproduktion* dagegen belegen mit qualitativer Empirie das Gegenteil, dass jede künstlerische Avantgarde des Neuen dazu gedrängt wird, ihre Position im Feld der Kunst zu reflektieren und damit über das sich differenzierende *Wissen* der historischen Folgen der aufeinander aufbauenden neuen Innovationen gegenüber dem Markt der ästhetischen Gefälligkeiten zu verfügen.¹⁴ Reckwitz beschreibt daher keineswegs die dem Kunstfeld eigene soziale Differenzierung im Kampf um die Norm für Innovationen, sondern identifiziert das Kunstfeld lediglich in quantitativer statistischer Manier mit demjenigen Teil, welcher die in den Grenzen des Massenmarkts eingeschlossenen gefälligen Variationen mehrheitlich bedient. Kunst ist dann das, was ästhetisch als originell gefällt und hat nichts mit einer Akkumulation an kulturellem Kapital im Feld zu tun, in dem es keineswegs mehr um das ästhetische Gefallen geht. Das ist aber dann die umgekehrte Allodoxie zu Adornos Kulturpessimismus, nach der zwar ästhetische Vorstellungen außerhalb der legitimen Wissenschaft nicht mehr abgelehnt werden, aber dafür das Feld der Kunst eben nicht mehr als eigene Norm der Wissensproduktion verstanden wird. Innovation wird zum Anhängsel der durch mediale Aufmerksamkeitsökonomie gemachten mehrheitlichen *Rezeption* erklärt, um es damit zum angeblich orthodoxen Gegenstand einer Soziologie der reinen Sozialität erklären zu können. Damit kann man zwar dem Kulturpessimismus Adornos entgehen, aber dieser wird dann mit einem für Soziologie typischen Pessimismus gegenüber Autonomisierungen von Kultur ersetzt, wie schon Benjamin die Autonomie des *l'art pour l'art* als undemokratische Bürgerlichkeit verwirft, die es angeblich zu überwinden gelte. Die Verleugnung des Sozialen kann also nicht nur eben gerade ein *fait social* des autonomen Kunstfeldes sein, wie Adorno einst zu Recht gegen Kulturalismus anmahnte.¹⁵ Ebenso kann jedoch umgekehrt auch der betonte Soziologismus den historischen *fait social* in der Differenzierung übersehen lassen, wie auch Kants Subjektivismus nicht einfach entsozialisierend, sondern zugleich sozialisierend sein will.

Die angebliche demokratische Wertung der Kunst als vorbildliche Demokratie der Ästhetik für jeden Geschmack definierte auch lange Zeit den Kolonialismus der westlichen Moderne, die sich als unschuldiges Vorbild für jeden Ausstellungswert weltweiter Kunst empfand. Ästhetiken aus ehemals kolonialen Ländern sind daher nicht wegen der anderen Ästhetik kritisch, wie so manche Medien ohne Kenntnis der Produktionsverhältnisse allein aufgrund von Wahrnehmung schließen, sondern weil sie sich gegen den Glauben einer dissonanzfreien Identifikation von westlichem Wissen der Moderne mit vorbildlicher Ästhetik für alle richten, so dass aus kolonialen Ländern stammende

13 Andreas Reckwitz, *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlin 2012, S. 65.

14 Pierre Bourdieu, *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*, Frankfurt a.M. 2001, S. 471.

15 Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, hg.v. Gretel Adorno u. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1973, S. 340.

Autor:innen sehr wohl antikoloniale Kunst in Kunstzentren wie New York produzieren können.

Die Doppelung von Religiosität und Ästhetik bzw. Entsozialisierung und Soziologismus wird besonders am Feiern der Ähnlichkeit deutlich, wenn man die Beurteilung von Kasimir Malewitsch und Anni Albers im Bauhaus vergleicht. Zu Recht wurde etwa das *Schwarze Quadrat* von Malewitsch vom Bauhaus nur unter Protest angenommen, weil die Begründung seines Autors, es handele sich um eine Religion fast zur Ablehnung geführt hätte,¹⁶ weil gerade der dissonante Abstand der Wissenskontexte in der Differenzierung zwischen Religion und Kunst in der Gleichheit der ähnlichen Zeichen bzw. des ästhetischen Ausstellungswertes vom Autor negiert wurde. Gleichwohl ist dieser Modernismus in seiner Kritik des religiösen Kultwertes noch vom Fetischismus des Ursprungs im rein wahrnehmbaren Ausstellungswert für jeden befangen, weil er zwar gegen den Inhalt kultischer Religion gerichtet ist, aber doch wieder als neue Reinheit des Ursprungs in der Ästhetik des Ausstellungswertes für Gleichheit wieder feiert. Dieselbe Kritik an Malewitsch wurde nämlich im modernistischen Bauhaus bei der Wertung von Anni Albers im umgekehrter Weise wieder übersehen: »Wenn ein Werk aus Fäden gemacht wird,« so Anni Albers mit ihrer Kunst aus vernetzten Fäden dagegen, »hält man es für Handwerk, wenn es auf Papier ist, gilt es als Kunst.«¹⁷ Entscheidend ist nicht das ästhetische Aussehen für Ähnlichkeit im Ausstellungswert, sondern die differente praktische Position des/der Autor:in im Kunstfeld der Produktion, die im Falle Anni Albers spät erst gegen den Ausstellungswert als eigenständige Art der Produktion im Wissen als Norm erkannt und anerkannt wurde.

Die bei Kant im Subjekt angelegte Scala von der Sinnen- zur Reflexionsästhetik bildet die subjektive Fähigkeit zur stilistischen Reinheit jeder Existenz ab, die dann in der Nachfolge Kants durch Schopenhauer und Nietzsche zwar die Kritik eines leibfernen Willens zum theoretischen Wissen zur Folge hat, aber damit die Reinheit der Existenz nicht mehr als Propädeutik für Wissen sieht, sondern bei Erhaltung der Opposition von Wissen und Ästhetik eine Umkehrung im Verhältnis von Religiosität und Ästhetik zur Erhaltung der Reinheit vollzieht: Nicht die objektivierende Wissenschaft ist nun das Ziel der bloß zu ihr propädeutisch geltenden Reinheit in einer ästhetischen Leserschaft bei Kant, sondern umgekehrt ist Wissen allenfalls die Propädeutik zur reinen Ästhetik der Existenz gegen die objektfixierte Wissenschaft. So schreibt denn auch der auf und gegen Kant bauende Schopenhauer gegenüber der ebenso reinen wie wissenschaftlich funktional verfahrenen Medizin eines Xavier Bichats, dass dieser schon mit Wissen des Objekts jene Richtung der Reinheit erfasst habe, was sich letztlich in der Reinigung durch subjektiv selbstreflexive Erfahrung der Existenz ohne medizinische Objektivität des Leibes nur noch deutlicher und reiner in der reflexiven Philosophie ausspreche.

»Er [der vitalistische Mediziner Bichat, Erg. Th. Becker] geht dabei als Anatom und Physiolog vom Objektiven, d.h. vom Bewusstsein anderer Dinge aus; ich als Philosoph vom Subjektiven, dem Selbstbewusstsein; und da ist es nun eine Freude zu sehn, wie wir

16 Den Hinweis verdanke ich der nicht veröffentlichten empirischen Analyse über Alexander Rodtschenko aus der Masterarbeit von Vanessa Wodniczak.

17 <https://www.vogue.de/lifestyle/artikel/anni-albers>, zuletzt aufgerufen, 13.1.23.

gleich den zwei Stimmen im Duetto in Harmonie miteinander fortschreiten, obgleich jeder etwas anderes vernehmen läßt. Daher lese, wer mich verstehen will, ihn; und wer ihn gründlicher verstehn will, als er sich selbst verstand, lese mich.«¹⁸

Bichat grenzte in seiner gegenüber Schopenhauer mehr als dreißig Jahre früheren *Recherche sur la vie et la mort* den Körper des Menschen nach den damals vor allem seit dem Mediziner Haller des 18. Jahrhunderts bekannten Funktionen Irritabilität und Sensibilität ein.¹⁹ Irritabel bedeutet danach Fähigkeit des Lebens zur Reizbarkeit, aber ohne bewusst empfindende Sensibilität, wie z.B. die Leber oder nach dem Tod durch elektrische Reizung für eine gewisse Zeit noch mögliche Verursachung von Bewegungen einzelner dann von jeder lebendigen Sensibilität offensichtlich gelösten toten Glieder durch Elektrizität (in den Experimenten Hallers). Je symmetrischer der lebendige Körper nach Bichat wie bei den Ohren und den Augen wird, desto sensibler und reflexiver wird der Leib nach Bichat. Gedärme und Leber sind ebenso rein irritabel wie asymmetrische ältere Systeme des Lebens, was für Schopenhauer heißt: näher am anonymen Weltwillen, so dass der sensible Mensch umso mehr seinen schmerzhaften Kampf der Individualität gegen den irreflexiven anonymen Weltwillen empfindet, je sensibler und individueller er wird. Daher ist die menschliche Existenz für Schopenhauer grundlegend von Schmerz bestimmt, je intelligenter er ist. Er kann allem Leben vorhandenen unpersönlichen irritablen Weltwillen nur in ästhetischer Selbstreflexion durch Vergessen dem Leiden seiner leiblichen Existenz in rein subjektiver Reflexion als individuelle Existenz entfliehen. Die Ästhetik ist das Beruhigungsmittel der Intelligenz gegen ihre Krankheit in der Bindung an den zeitlichen Leib, was bei Nietzsche in bewusst heroischer Bejahung von zeitlicher Existenz allein durch Auflösung gefestigter Subjektivität in der strömenden Musik erfahren werden kann. Essen ist dann nach Bichats Einteilung besonders schmutzig, weil der Mund keine stereometrische Zweifelt aufweist wie die nach außen gerichteten Sinne des Hörens und Sehens, so dass der Mund eher zu den irritablen Funktionen des nach innen gewendeten Stoffwechsel einer Verinnerlichung in die leiblich gebundene Existenz führt. Das medizinische von jeder Kultur abstrahierende Wissen des Gattungskörpers mit seinen fünf unterschiedenen Sinnen ist dann nur die Propädeutik für eine philosophische Reinigung der Existenz durch Vergessen des Leidens an der biologischen Existenz durch reine vom Leib gelöste Reflexivität. Nietzsche hebt die Identität von Sinnlichkeit und Anerkennung nicht auf, sondern reinigt sie nur vom statischen Bild bei Kant und der von ihm übernommenen humanistischen Tradition, indem allein die in der Zeit strömende Musik die von jeder Statik gelösten Sinnlichkeit des sterblichen Leibes auch die Reinheit der von Gott imaginär versprochene Reinigung von leiblicher Existenz darstellen kann. Ist bei Kant noch eine Art Religiosität der Natur die Grundlage einer reinen Ästhetik der Existenz, so wird von Schopenhauer zu Nietzsche die Ästhetik der Exis-

18 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Frankfurt a.M. 1986, S. 338ff.

19 Zur Entstehung der Gewebetheorie und Theorie des Wahnsinns in der Zusammenarbeit von Bichat und des in Montpellier ausgebildeten Pinel: Thomas Becker, *Mann und Weib, schwarz und weiß. Die wissenschaftliche Konstruktion von Geschlecht und Rasse 1650–1900*, Frankfurt a.M. u. New York 2005, S. 241ff.

tenz zur Grundlage einer reinen Religion zunächst ohne christlichen Gott der Person bei Schopenhauer und dann ohne jeden Gott bei Nietzsche.

Der doppelte Jacques oder die lacansche Umkehrung Rousseaus

Rousseaus Misogynie hat Derrida in seiner *Grammatologie* zunächst erwähnt und damit deutlich als Unterdrückung von Differenz herausgestellt: »[...] die Frauen,« so zitiert Derrida zu Recht die *Lettre de d'Alemberts* Rousseaus,

»möchten das Trennende beseitigen, und da sie keine Männer werden können, machen sie uns zu Frauen. Diese Ungebührlichkeit, die den Mann erniedrigt, greift überall um sich; dem muß jedoch gerade in Staaten wie dem unsrigen vorgebeugt werden. Einem Monarchen kann es ziemlich gleichgültig sein, ob er über Männer oder Frauen regiert, wenn ihm nur Folge geleistet wird. In einer Republik aber braucht es Männer.«¹

Rousseau lässt darin seinen Ressentiments gegen die in Paris einflussreichen von intellektuellen und promiskuen Frauen geleiteten urbanen Salons freien Lauf, indem er auch die Gefahr der Homosexualität wittert: »Jede Pariser Frau hält sich in ihren Gemächern einen Harem von Männern, die weibischer sind als sie selbst, und die der Schönheit alle Ehrungen zu erweisen wissen, außer der des Herzens, die sie verdient.«² Seltsamer Weise registriert zwar Derrida deutlich die Misogynie von Rousseau, übergeht aber wie so manche Argumentation³ die entscheidende Frage einer(s) Philosoph:in, wieso ausgerechnet ein misogyny Rousseau doch zugleich Star der philosophischen Salons in Paris sein konnte? Derrida registriert wie in seiner Kolonialkritik diese Misogynie nur intuitiv, um sich gegen die Rousseauliebhaber im französischen Feld der akademischen Philosophie zu distinguieren, ohne die Argumentation Rousseaus ernsthaft historisch in einer Kulturgeschichte des philosophischen Feldes zu verorten. Derridas Kritik an Rousseau, dem man die Glorifizierung des sprechenden Subjekts vorwerfen müsse, weil Schriftzeichen für ihn angeblich immer tot und das Sprechen allein lebendig sei, steht mit seiner misogynen Kritik jedoch eindeutig gegen die im Salon gepflegte lebendige mündliche

1 Zit.n.: *Grammatologie*, S. 303.

2 Zit.n.: *Grammatologie*, ebd.

3 Z.B.: Dena Goodman, *The Republic of Letters. A Cultural History of the French Enlightenment*, Cornell 1994, S. 54ff.

Konversation. Rousseau erniedrigt damit nämlich gerade nicht etwa die Schrift zugunsten der dialogischen Rede, sondern eindeutig das ›sprechende Geschlecht‹ (Diderot) im Salon im Namen der von ihm selbst benutzten schriftlichen *Lettre*. Dieses Vergessen für die Position von Jean Jacques Rousseau geht wieder auf das Paradigma des Linguismus in der Psychoanalyse Jacques Lacans zurück, wie gleich zu sehen ist, so dass Derrida im Feiern einer unhistorischen Schriftverständnis die in der Renaissance entstandene Reinheitstradition für eine Geschichte des Kolonialismus übergeht.

Derrida zitiert in seiner *Grammatologie* ausführlich folgende Passage aus dem XVI. Kapitel von Rousseaus *Essai sur l'origine des langues*, die nach einem geradezu idealen Beutestück dekonstruktiver Spurensuche klingt und er deswegen und in Missachtung anderer Kapitel auch suggestiver Weise das entscheidende Kapitel dieses *Essais* nennt: »Hier zeigt sich,« so Rousseau (nach dem von ihm zitierenden Derrida) im XVI. Kapitel,

»daß die Malerei der Natur nähersteht, während die Musik mehr mit der menschlichen Natur zu tun hat. Man fühlt auch, daß die eine mehr Interesse weckt als die andere, bringt sie doch die Menschen einander näher und vermittelt uns eine Vorstellung von unsersgleichen. Oft ist die Malerei tot und leblos; sie kann dich in eine tiefe Einöde versetzen: Stimmenzeichen hingegen, die an dein Ohr gelangen, künden dir von deinesgleichen; sie sind gewissermaßen die Organe der Seele; und wenn sie dir auch die Einsamkeit noch ausmalen, so sagen sie dir doch zugleich, daß du darin nicht allein bist. Die Vögel pfeifen, allein der Mensch singt; und weder Gesang noch Instrumentalmusik kann man vernehmen, ohne daß man sich sogleich sagte: Es ist ein anderes fühlendes Wesen zugegen.«⁴

Dieses aus dem Zusammenhang des *Essays* herausgerissene Zitat kann Derrida für seine inzwischen weit akzeptierte These einer Einheit von Logozentrismus mit Phonozentrismus verwenden, wonach die phonetisch stummen Schriftzeichen der externen und visuell sichtbaren Materialität stets als tot diskriminiert würden, während die stimmlich gesprochene Sprache als das vitale Leben dagegengesetzt werde, welche für die abendländische hegemoniale Ausrichtung der Subjektivität auf den Logos und intelligible Bedeutung in der vitalen Präsenz der Kommunikation stehe. Auffällig ist hingegen an diesem letzten Zitat Rousseaus, dass die Instrumentalmusik gerechtfertigt wird: Es kann darin kaum um die Rechtfertigung der Stimme gehen, wohl aber um die der Melodie wie seine Unterscheidung von Vogelgezwitscher und menschlichem Singen zeigt.

Rousseaus positional motivierte Strategie gegen die Salons wird im VII. Kapitel deutlicher, wo es um die Einführung scharf gegliederter sichtbarer Akzente in die französische Schrift seit dem *âge classique* durch die Salons geht. »Nous n'avons aucune idée d'une langue sonore et harmonieuse, qui parle autant par les sons que par les voix. Si l'on croit suppléer à l'accent par les accens, on se trompe: on invente les accens, que quand l'accent est déjà perdu.«⁵ Wo der deutlich artikulierte sichtbare Akzent in der Schrift eingeführt wird, ist es also schon um den Sinn für den Klang einer Sprache

4 Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, zit.n.: Derrida, *Grammatologie*, S. 337.

5 Rousseau, Jean-Jacques (2006): *Essai sur l'origine des langues*, in: ders., *Œuvres complètes*, Bd. XXVII, hg.v. Caille Balin, Faksimile Reprint in Wrocław 2006 von der Ausgabe von 1793 Paris, S. 233, Kapitel VII.

geschehen. Aber zeigt dies nicht, dass gerade die phonetische Schrift aufgrund der lebendigen Stimme aufgewertet wird, welche durch den aphonon Akzent getötet wird? Es waren jedoch die mündliche Konversationen pflegenden Salons, welche die Akzente der Schrift einführen; daher ist die tote Sprache der Alten für Rousseau in diesem Traktat lebendiger als das moderne Französisch, weil die Alten durch Sehen und nicht allein durch Schrift kommunizieren, so dass in schriftlich bezeugten Urkunden der Antike in der Tat keine Akzente zu finden sind: »[...] les anciens disaient le plus vivement, ils ne l'exprimaient pas par des mots, mais par des signes; ils ne le disaient pas, ils le montraient.«⁶ Die visuelle Seite des Zeichens wird also nicht als Opposition zum Reden abgelehnt. Mit der Einführung der Akzente in die Schrift kritisiert er vielmehr die Monopolisierung des Sprechens gegenüber anderen Sprachen in der Kolonialpolitik durch die Schrift Frankreichs, um Sprecher anderer Sprachen zu disziplinieren. Aphon sind Akzente nicht per se, sondern nur für die, welche die im Zentrum legitim geltende Sprache nicht gewohnt sind. Rousseau bevorzugt daher in seinem Essay über den Ursprung der Sprache deswegen in der Musik die Melodie vor dem harmonischen Bau mit Akkorden, weil sie für Rousseau nicht wegen der singenden Stimme das Vorbild ist, sondern wegen der unscharfen zeitlichen Signifikation im Singen, die ebenso bedeutungskonstitutiv in einer von Stimmen befreiten Instrumentalmusik sein kann, da wir niemals nur einfach die rein physikalische Materialität der einzelnen Töne hören wie sie einzeln in Noten vorliegen, sondern einen ganzheitlichen Zusammenhang, nach dem die einzelnen Töne und damit die Signifikanten ineinander unrein verschwimmen: »Un son n'a par lui-même aucun caractère absolu qui le fasse reconnaître: il est grave ou aigu, fort ou doux par rapport à un autre; en lui-même il n'est rien de tout cela.«⁷ Die einzelnen Töne werden nicht wie in einer diskontinuierlichen Notation als einzelne Signifikanten identifizierbar, sondern nur als miteinander unklar ineinander verschwimmende klingende Elemente einer gesamten Melodie. Die Antike geht von der Anwesenheit des zeitgebundenen Körpers auch von unklar kontinuierlich ineinander übergehenden Differenzen als Grund zu Bedeutungskonstitution aus, welche keine in der Schrift sichtbar gegliederte Akzente nötig hat. Also nicht die sichtbare Materialität ist das Problem der modernen Schrift für Rousseau, sondern die Einschränkung auf eine bestimmte Schrift durch Akzente in der Sprache auf das Zentrum Paris, welche die Salons angeblich früh betrieben haben, um ihre Melodie zum Zentrum aller anderen Melodien in den Sprachen zu machen. Melodie und nicht das phonetische Sprechen ist für Rousseau das eigentliche Vorbild der in einer Demokratie keineswegs eindeutig sich abgrenzenden Akteure, die zu einem Ganzen in einer *volonté générale* übereinkommen, weil die Schrift nicht die Erweiterung der eigenen Sprache über die eigene Gemeinschaft hinaus nötig hat. Rousseau kritisiert die Trennung von Sehen und Hören wie einst Platon im Namen der Philosophie gegen die Sophisten, die für Rousseau vielmehr in der Moderne zu Sophistinnen geworden sind. In dieser Argumentation wird also nicht die Schrift mit klaren digitalen Signifikanten für das Fehlen der Stimme kritisiert. Vielmehr kritisiert er im Gegenteil, dass in der Moderne die Klarheit an elementaren digitalen Differenzen mit Akzentsetzung dazu verwendet wird, mit Schrift eine lokal

6 Rousseau, ebd., S. 206. Kap. I.

7 Ebd., S. 233.

gesprochene Sprachmelodie zur einzig legitimen Melodie zu machen, wie es die *langue philosophique* mit ihrer Suche nach stummen Schriftzeichen für alle fordert.

Rousseau kritisiert daher nicht das Abtöten der Stimme durch die Materialität der Schrift, wie Derrida behauptet, sondern die Hegemonialisierung einer phonetischen Stimme durch eine Reinigung zur sichtbar gemachten *clarté* für alle. Es kritisiert die Feier der eigenen Sprache als Spiel der Spiele, die alle anderen Sprachen und Melodien verdrängt. Dies hat die Monopolisierung in den Kolonien der französischen Monarchie zur Folge, die der Klärung durch Akzente zu einer einzig berechtigten legitimen Stimme bedarf. Rousseau ist der erste Philosoph, der sich gegen die *langue philosophique* und damit gegen Leibniz und Descartes Klarheit stellt und sich daher innerhalb der *querelle* der toten Sprache aus der Antike als Vorbild zuwendet, so dass er darin nicht der Partei der *modernes* im Salon folgt. In dieser Argumentation wird nicht die moderne aphone akzentuierte Schrift wegen einer Einschränkung vitaler Kommunikation kritisiert, sondern im Gegenteil wegen der Erweiterung ihrer Vitalität gegen andere. Aphone Schrift wird also nicht nach Rousseaus Analyse entwertet, weil ihr die vitale Kommunikation fehlt, sondern im Gegenteil, weil sie eine bestimmte Vitalität zur Hegemonie führt.

»Une langue, qui n'a que des articulations et *des voix*, n'a donc que la moitié de sa richesse: elle rend des idées, il est vrai; mais pour rendre des *sentimens*, *des images*, il lui faut encore un rythme et des sons, c'est-à-dire, une melodie: voilà ce qu'avait la langue grecque, et ce qui manque à la nôtre.«⁸ [Hervorhebung, Th. B.]

Die scharfe aphone Akzentsetzung des modernen Französisch ist also ganz und gar nicht für jede Stimme der Tod, sondern dient der hegemonialen Entfesselung einer bestimmten Vitalität gegen andere (*voix*) im Glauben an eine allgemeine Aufklärung durch eine imaginär allgemeinverständliche aber dann ebenso kalte wie logische Norm. Daher sei der Versuch moderner Sprachen wie des Französischen, Akzente zu setzen, um in der Schrift die Melodie besser kenntlich zu machen, die Entfernung aller anderen ebenso differenten Melodien aus den Sprachen, so dass die logische und klare Entsprechung von Signifikanten nun aber weltweit von einem einzigen Zentrum der Schrift aus beherrscht werden kann, welche auch im Zentrum selbst die Klarheit des Verstehens gegen eine demokratische *volonté générale* eintausche.

»Tout ceci mène à la confirmation de ce principe, que par un progrès naturel toutes les *langues lettrés* doivent changer de caractère, et *perdre de la force en gagnant de la clarté*; que plus on s'attache à perfectionner la grammaire et la *logique*, plus on accélère ce progrès, et que pour rendre bientôt une *langue froide et monotone*, il ne faut qu'établir des académies chez le peuple qui la parle.«⁹ [Hervorhebungen, Th. B.]

Im Barbarendiskurs Rousseaus einerseits und von der Position ähnlichen, aber nicht identisch agierenden Diderot andererseits gehört die aufklärerische philosophische Schrift zur hegemonial agierenden zivilen Aufklärung, so dass die veredelnde Klarheit

8 Rousseau, ebd., S. 276, Kapitel XII.

9 Rousseau, ebd., S. 239. Kap. VII.

der akademischen Mathematik nicht eine vorauszusetzende Idee, sondern eine Folge dieses undemokratischen Fortschritts der Aufklärung ist. Damit wird zwar die misogynie Haltung Rousseaus deutlich, nicht aber, warum er ausgerechnet zu einer Mode der Empfindung in den philosophischen Salons werden konnte, welche doch die von ihm inkriminierten hegemonialen Akzente gegen die Akademie in der *querelle* des 17. Jahrhunderts siegreich einführten. Nicht nur die *Lettre* an d'Alembert, sondern schon lange vorher zeigt sich diese Verbindung einer Kritik an der Monarchie und Misogynie in Rousseaus Empfindungsphilosophie, die eben nicht durch die Unterscheidung von toter Schrift vs. lebendiger Sprache bei Rousseau wie in Derridas Interpretation nach seiner *Grammatologie* als Ablehnung von Schrift erklärt werden kann.

Rousseau war sicherlich das *mémoire* von Nicolas Frérêt von 1746 in der Akademie bekannt. Laut der Schriftthistorikerin Madelaine David konstruiert aber Frérêt die für selbst nach seiner Verhaftung in die Bastille angeblich plötzlich neu auftretende extreme Abwertung der chinesischen Schrift, um gegen das angeblich Vorurteil Francis Bacons vom vorbildlichen China vorzugehen und damit einen ersten Bruch mit bisherigen Diskursen und insbesondere gegen Leibniz zu richten,¹⁰ was Derrida mit seiner Kritik am angeblichen Vorbild Chinas für die damalige Philosophie übernimmt.¹¹ Frérêt und nicht Rousseaus wäre dann in der Tat also der eigentliche Fortschritt gegen das ›chinesische Vorurteil‹ der *langue philosophique*, wie es dann bei David auch nachzulesen ist. David erwähnt jedoch nur am Rande die absolut wichtige Tatsache, dass besagter Frérêt zuvor in der Bastille einsaß, weil er behauptete, was der Aristokrat Boulainvillier propagierte: Die Aristokratie stamme von deutschen Rittern der Franken ab, welche die Gallier unterworfen hätten. In der Tat lässt sich damit eine plötzlich auftretende Wendung Frérêts nach seinem Aufenthalt in der Bastille erklären.

Frérêt wertete die chinesische Schrift nun in seinem *mémoire* zwar ab, weil sich dort die Autonomie der Schrift vor der Stimme in keiner Sprache (*parole*) selbst niedergeschlagen habe,¹² was indes ja alle Schriftreformer seit Bacon bis Leibniz dazu bringt, eine andere, nämlich rein stumme Schrift als Vorbild zu sehen. Frérêt kritisiert nicht, sondern übernimmt also die Opposition zu China durch Philosophie zum Teil, um sie jedoch für seine andere Opposition gegen die Legitimation der monarchietreuen und bibelfesten Priester einer allegorischen Ästhetik zu richten: Die chinesische Schrift ist laut Leibniz gar kein reiner Fortschritt der Aufklärung, wie es aber die monarchietreuen katholischen Priester im Einklang von Chinoiserien sehr wohl behaupten. Frérêt gehört zu einer neuen Partei in der Kritik der Monarchie: Die vom König entmächtigte Aristokratie begehrt in Form eines neuen elitären Konsenses zwischen männlicher Aristokratie und bürgerlichen Schriftgelehrten am Hof auf, wozu er nun Leibnizens international anerkannte Theorie nutzt, so dass seine Kritik Chinas nicht mehr offen als Kritik der französischen Monarchie, sondern ihres Katholizismus erscheint. Zugleich kann er sich mit dieser Wendung auch gegen die enzyklopädische Zusammenarbeit von weiblich geführten Salons und Philosophie der Universalsprache richten.

10 Madeleine V.-David, *Le Débat sur les écritures et l'héroglyphes aux XVII^e et XVIII^e siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, Paris 1965, S. 79ff.

11 Derrida, *Grammatologie*, S. 143f.

12 David, *Le Débat sur les écritures*, ebd. S. 79.

David kann nicht einsehen, dass Frérèt die philosophische Selbstrechtfertigung der philosophischen Aufklärer nicht etwa abschafft, sondern zur reformatorischen Errettung der Monarchie in seinem Sinn nutzt. Sie sieht daher Frérèt als Kritiker der Jesuiten, aber nicht, dass er darin eine andere nur von katholischen Priestern gereinigte Monarchie der von Männern dominierten Akademie erhalten will, während Rousseau nicht nur diese Regierungsform, sondern auch die Akademie und die von der Aufklärung beanspruchte Suche nach einer logischen Universalsprache ebenso kritisiert, an deren Stelle die Reinheit der Empfindung treten soll. Frérèt übernimmt einen phonetischen Logozentrismus der Akademie Frankreichs sowohl gegen die Jesuiten als auch gegen den retinalen Logozentrismus einer *langue philosophique*, um dafür nicht wieder in die Bastille einzufahren: Die chinesische Schrift ist für ihn wie für Leibniz nur eine Vorform dessen, was die moderne wissenschaftlich orientierte Aufklärung sei, zu der er sich selbst zählt. Sie hat weder etwas mit der Allegorie der Jesuiten noch mit den literarischen *philosophes* der Salons etwas gemein. Dies erfordert die Reform der gesprochenen Sprache durch eine rein phonetische Grammatik und keineswegs wie in der jesuitischen Rechtfertigung eine Ergänzung alphabetischer Schrift durch Bild, was folglich eine männliche intellektuelle Elite der humanistischen Akademie der Sprache ohne theologisches Priestertum und Literatur zur Stütze der Monarchie erfordert. Rousseau hingegen wendet sich in seinem Loblied der Antike nicht nur gegen die Mathematik, sondern auch gegen die männliche geführte humanistische Akademie, so dass er dem Salon der französischen *philosophes* entgegentzukommen scheint: Moderne ästhetische Abstraktion am Hof und das Lob auf die Fortschritte durch die mathematischen Wissenschaften der Akademie sind nach Rousseau ein sich gegenseitig ergänzendes Verbrechen des Kolonialismus an der melodisch unrein verschmierten Differenz in einer *volonté générale*. Aber dann sieht er die Idee einer *volonté générale* in der tatsächlich nur rein von Männern dominierten Demokratie der Antike realisiert. Die Rechtfertigung der athenischen Polis entspricht dem bekannten Ideal Rousseaus eines vergangenen goldenen Zeitalters der überschaubaren kleinen Einheit in einer Gemeinschaft unter gleichen, in der die unklare Differenz der Einzelnen wie die Töne einer je spezifischen Melodie nicht die Verbundenheit zum je spezifischen Ganzen auflöst, so dass Rousseau das durch *ars combinatoria* geprägte logische Kalkül der Harmonielehre als Konstruktion auf dem Papier gegenüber der die Differenzen zeitlich verschmierenden Melodie im *Essay* abwertet. Die Aufwertung der unreinen Differenz in einer Melodie widerspricht seiner eigenen Reinheitstheorie in der Polis.

Derrida folgt aus Absicht einer narzisstischen Distinktion im philosophischen Feld der Darstellung Davids, um in Distinktion gegen den zeitgenössischen Rousseauismus den Bruch historisch nicht nur Frérèt zuzuschreiben, sondern auch noch in seiner *Grammatologie* eine deformierte Analyse von Rousseaus angeblichen Phonozentrismus zu liefern. Aber Rousseaus Rechtfertigung der Melodie vor der Harmonie und damit der unklaren Differenzen hätte dies allerdings auch zur Kritik der klaren Scheidung von Mann und Frau der Antike führen müssen, wo er in seiner Glorifizierung der männlichen Demokratie und Schrift in der griechischen Antike übersieht, dass sie zur Zeit Rousseaus schon als Sklaven haltende Gesellschaft bekannt war. Erst in der Argumentation zum Bild zeigt sich allerdings die widersprüchliche und misogyne Strategie Rousseaus im vollen Sinne als Wiederkehr der von ihm selbst kritisierten Reinheit als Restitution von Reinheit. Rousseau behauptet nun in demselben *Essay* am Ende, dass der *dessin* in der Malerei

deswegen das Vorbild sei, weil damit eine klare Orientierung gegen die Verschmierung der Unterschiede erst möglich werde, so dass er im vollkommenen Widerspruch zur vorherigen Rechtfertigung der Melodie, diese nun als scharfe Gliederung durch einzelne Töne heraushebt:

»La mélodie fait précisément dans la musique ce que fait le dessin dans la peinture; c'est elle qui marque les traits et les figures, dont les accords et les sons ne sont que les couleurs: mais, dira-t-on, la mélodie n'est qu'une succession de sons; sans doute; mais le dessin n'est aussi qu'un arrangement des couleurs.«¹³

Wenn Rousseau vorher noch die Melodie als einfache Folge von ineinander klingenden Tönen infrage stellt, so werden sie jetzt in Analogie zum *dessin* zur totalen Umkehrung einer Trägerschaft einzelner scharf artikulierter Elemente, die das Ganze deutlich und klar gliedern wie die gezeichnete Kontur gegenüber dem Verschwimmen der Farben in der Malerei. Ist nicht der gezeichnete scharf artikulierte Stich jedoch gerade das Gegenteil zu einer unscharfen Differenz aufgrund seiner klaren Linien und Punkte, zumal Schatten im gezeichneten Stich nur durch übereinander gelegte Schraffen dargestellt werden, so dass die Farbe der Malerei viel eher durch unscharfe Übergänge und Mischungen wie eine Melodie zu beschreiben wäre? Sagt er hier nicht im Widerspruch zu sich selbst, dass die Zeichnung die deutlich erkennbare gliedernde Konturierung der grenzenlosen Farben sei, so dass die Kontur der Zeichnung vielmehr der scharfen Akzentuierung in der Sprache entspricht, welche zuvor noch der einer Differenz verschmierenden Melodie in einer *volonté générale* widersprach? Entgegen seiner Theorie von der Melodie trennt er wieder wie die humanistische Renaissance Hören und Sehen, um dem aphonon, rein retinalen Sehen gerade die höhere Reinheit zuzusprechen. Die gliedernde Zeichnung wird hier wie die davor kritisierte Artikulierung durch Akzente nun aber gerechtfertigt: weil es ihm wieder um diskontinuierlich digitale von Ton gereinigte Klarheit des Sehens geht – die folglich eine angeblich natürliche klare Unterscheidung von Mann und Frau wie die Trennung von Sehen und Hören fordert, so dass seine gesamte Konzeption hier sich im Namen von Reinheit des klar gegliederten stummen Signifikanten umdreht.

Derrida übergeht, dass Rousseau in diesem Kapitel eben nicht das Bild als Tod kritisiert, sondern ganz im Gegenteil dazu lediglich die Farbe der Malerei (*peinture*) als zu lebendig verschmiert wie später der Rousseau lesende Kant, welcher die Zeichnung und Linie gegenüber der die Sinne zu stark reizenden Farbe als höhere Norm der Ästhetik rechtfertigt. Denn die visuelle Farbe, so Rousseau wie später auch Kant, sei seit Newton in scharf unterschiedene Elemente der Regenbogenfarben zerlegbar. Sie ist also eigentlich eine scharfe mathematisierbare Artikulation, die im Verschwimmen der Kunst eben falsch wahrgenommen, aber durch das farblos gezeichnete Bild logisch richtiggestellt werde. Und Derrida nimmt zwar wahr, dass bei Rousseau das Bild nicht vollkommen verworfen wird, nicht aber den eigentlichen Widerspruch, der in der Unterscheidung von Stich und gemalten Bild steckt, indem er den Stich als Grundlage von Kunst überhaupt identifiziert. »Wenn der Ursprung der Kunst in der Möglichkeit des Stiches liegt, dann sind der Tod der Kunst und die Kunst als Tod von der Entstehung des Werkes

13 Rousseau, ebd., S. 280, Kapitel XIII.

an vorgeschrieben«¹⁴ so Derrida. Derrida subsumiert damit unter Missachtung des von Rousseau gemachten Unterschieds zwischen Stich und Malerei einfach beide unter dem gleichmachenden Begriff der Kunst, so dass Rousseau des 18. Jahrhunderts von der modernen Psychoanalyse des 20. Jahrhunderts her verstanden wird. Das entspricht schon der bei Alberti und Leonardo behaupteten Grundlage des *disegno* für die Kunst. Formationsregeln symbolischer Ordnungen werden dann bei Derrida von der modernen Psychoanalyse und seiner Kritik an Linguistik aus gesehen und nicht von zeitgenössischen praxeologischen Strategien im Feld der jeweiligen eigenen Zeit, wie es Foucault zumindest für eine Geschichte der Gegenwart einklagt.

Die an der historischen Realität vorbeiprojizierte Ableitung des Bildes vom Tod durch die Dekonstruktion zeigt sich als Rückkehr eines akademischen Platonismus des reinen Gesetzes ganz besonders auch in der aktuellen Übernahme eines enhistorisierenden *Iconic Turns* durch die deutsche Kunstgeschichte: »Das Bild des Toten,« so der deutsche Kunsthistoriker Hans Belting,

»ist [...] keine Anomalie, sondern geradezu der Ursinn dessen, was ein Bild ohnehin ist. [...] Der Tote ist immer schon ein Abwesender, der Tod eine unerträgliche Abwesenheit, die man mit einem Bild füllen wollte, um sie zu ertragen.«¹⁵

Hier wird aus serviler Verneigung einer empirischen Kunstwissenschaft vor panoptischer Philosophie des einen Gesetzes ein neoplatonischer Ursinn des Bildes schlechthin ausgerufen, als wenn jede unerträgliche Abwesenheit mit Tod gleichzusetzen wäre, was nicht nur erst heutigen diversen und pluralen Bildpraktiken Hohn spricht, sondern einer sich vornehmlich mit toten Menschen befassenden historischen Praxis einer Kunstgeschichte wohl eher entsprungen zu sein scheint, die dann ihrem hermeneutischen Narzissmus der Wissenschaft folgt. Wenn das Bild des Toten erträglich wird, wie es in der Zurechtmachung des Toten in Bestattungspraktiken Usus ist, dann deswegen, weil die Absenz im Bild zur Lebenszeit schon aufgehoben werden kann, so dass der Tod im bildlichen Zurechtmachen zwar den Tod in der Tat verdrängt. Aber in der Behauptung eines Ursprungs vom Bild wird wieder ein Sprachspiel unter vielen zum anthropologischen Ur-Spiel der Spiele im langen Schatten der monotheistischen Reinheit einer angeblich seriösen Disziplin des Wissens gemacht.

Rousseaus Rechtfertigung des Stichts erinnert an die von Galileo bis Leibniz aufgewertete Form der primären Substanzen in der abstrakten Schwarz-weiß-Zeichnung der Welt. Der *disegno* ging seit dem zentralperspektivisch konstruierbaren Bild der Renaissance davon aus, dass er die universale synchronisierende Grundlage für alle Formen der Künste sei, ob es sich um die Zeichnung in der Architektur, der Berechnung der Sterne, der Kartographie, der Skulptur oder der Skizze für die Malerei handelte: Der klare *disegno* galt als Sprache aller Zeichen für die unterschiedlichen Sprachen und deren Gebrauchsformen wie im Mythos der krotonischen Jungfrauen, was sich in Derridas Gleichsetzung von Stich und Kunst noch indiziert. Das Lob des farblosen *dessin* durch Rousseau ent-

14 Derrida, *Grammatologie*, S. 357.

15 Hans Belting, *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, München 2011, S. 144.

spricht also einem seit dem *quattrocento* auftauchenden Lob des *disegno* als Mittel zu einer reinigenden Praxis in einer klaren Legitimationshierarchie.

III. Methodisches Nachwort.

Für eine kulturwissenschaftliche Reflexion über das Feiern der Sprache

Der hermeneutische Narzissmus der Reinheit in der Kritik der Aufklärung

Max Weber war sich der Verwandtschaft Rousseaus mit Nietzsche darin bewusst, dass beide die Kritik am Fortschrittsoptimismus der Aufklärung vereint. Er schmiedet die unterschiedlichen Referenzen in seiner berühmten schwarzen Prophetie vom stählernen Gehäuse des Kapitalismus in einem einzigen Satz von diesen sehr unterschiedlichen Autoren zur Aufklärungskritik durch einfache Anführungszeichen zusammen:

»[...] allerdings könnte für die ›letzten Menschen‹ dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: ›Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben‹– [...]«.¹

Diese Prophetie entstammt keinesfalls allein aus *Zarathustras* Rede des letzten von seinem im Fortschritt des Wohlstandes sich behaglich mit nihilistischem Lächeln sonnenenden kleinbürgerlichen Menschen. Weber schmiedet es zusammen mit Rousseaus zweiten *Discours* über die Ungleichheit zur mit Nietzsche übereinstimmenden Kritik am *Fortschrittsoptimismus* der kolonialen Aufklärung: »[...] au milieu de tant de philosophie, d'humanité, de politesse et de maximes sublimes,« so Rousseau, »nous n'avons qu'un extérieur trompeur et frivole: de l'honneur sans vertu, de la raison sans sagesse, et du plaisir sans bonheur.«² [Hervorhebungen, Th. B.] Der Kantianer Weber macht unbewusst damit auf eine Gemeinsamkeit eines von Kant geliebten Rousseau mit dem kantkritischen Fortschrittspessimismus Nietzsches als gemeinsame Grundlage zwar bewusst: In seiner eigenen Forderung reiner Wertsphären bleibt ihm aber dennoch verborgen, dass sich Rousseau und Nietzsche in Misogynie aufgrund des Willens zur Reinheit vereinen. Weber lässt *l'honneur sans vertu* aus, weil er die Titelvergabe allein von der Reinheit der Wertsphäre her als Aufklärung denken will.

-
- 1 Max Weber, Asketischer Protestantismus und kapitalistischer Geist, in: *Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik*, hg.v. Johannes Winkelmann, Stuttgart 1973, S. 380.
 - 2 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, in: *Schriften zur Kulturkritik*, hg.v. Kurt Weigand, Hamburg 1983, S. 266.

Es ist derselbe Punkt, an dem Max Weber nicht erklären kann, wie im Aufstieg des Kapitalismus die von ihm registrierte Liebe zur Arbeit später sich in repressiven Zwang gewandelt hat oder in den Worten Bourdieus, dass historisch gesehen nicht die Ökonomie die Grundlage des Symbolischen bzw. für den Überbau wie nach Marx verantwortlich ist, sondern dass das Symbolische die Grundlage für Ökonomie und Kapitalismus war, mit der erst die Hegemonie des heutigen ökonomischen Feldes über alle andern Felder historisch folgt und aber sogleich seine Geschichte der Entstehung aus der Ökonomie verkannt werden kann.³ Zwar erkennt Weber, dass die Finanzökonomie nicht aus ihr selbst erklärt werden kann, aber die sogenannten Wertsphären sind nach Bourdieu in ihren Differenzierungen alles andere als rein. Es ist diese vielmehr symbolische Reinheit, welchen den Aufstieg des kolonialen Kapitalismus möglich machte, so dass Weber nicht erkennen konnte, wie der entscheidende Vorgang der Synchronie durch Schrift in der christlichen Religion nach Douglas für die reinigende Enritualisierung als Grund zur Reinheit der Ritualisierung war.

Jede Kultur hat Musikformen, aber keineswegs schon klar artikulierte Noten. Unscharfe Differenzen der tönenden Musik zeichnen sich nun dadurch aus, dass die Übertragung von Strukturen stärker von ihrer habituell leiblichen und damit zeitlichen Verklammerung mit sozialen Kontexten abhängt als in Schriftkulturen, d.h. von einem persönlichen nur im analogen Leib akkumulierbaren Besitz, der daher auch allein durch einen leiblich vermittelten Lernvorgang *face to face* übertragen bzw. inkorporiert werden kann, wenn Notationen fehlen oder noch erlernt werden müssen. Dagegen macht die jederzeit mögliche Verwandlung eines angeeigneten Besitzes in visuell diskrete Differenzen (wie in Schrift, Notationen oder modernen Karten), die dann auch wie ein dinglicher Besitz veräußert, gekauft und distribuiert werden können, nicht nur vom spezifischen Leib etwas unabhängiger und allgemein freier zugänglich, was durchaus einer Demokratisierung der Kommunikation entspricht. Aber ebenso kann ihre gleichbleibende dingliche Form für den Glauben an eine höhere Legitimität der Herrschaft jener Gruppen funktionalisiert werden, die im Schreiben über die Kompetenz zur Verwandlung von unreinen Tönen der Zeit in reine und klar gegliederte unveränderliche Notationsdifferenzen verfügen, so dass damit die erweiterte demokratischere Distribution zur höheren Legitimität derjenigen führt, die über die Übertragung durch die Schreibpraxis verfügen. Damit wird öffentliche Kommunikation des frei zugänglichen Lesens stillschweigend zur Legitimation derjenigen, die über die Schreibpraxis im Unterschied zum Lesen zusätzlich verfügen, so dass dieser Machtunterschied mit der Kommunikation einer erweiterten demokratisierenden Legitimation des Lesens zugleich vergessen werden kann. In der Tat geht es dann im Unterschied von Lesen und Schreiben nicht einfach um eine repressive Durchsetzung der Schreibpraxis, sondern um die Liebe zur höheren Legitimation gegenüber dem Kloster, welche aber zugleich stillschweigend einen Machtunterschied als eine Art ursprüngliche Form symbolischer Machtproduktion derjenigen sein kann, deren Position schon vor Einführung des allgemeinen Lesens auch über die Kompetenz des Schreibens verfügt. Die erweiterbare Synchronisierung von Lesen und Schreiben durch für alle lesbare reine Schrift ist das Gegenteil von bloß kastrierender

3 Pierre Bourdieu, *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a.M. 1995, S. 148f. u. S. 177 zusammen mit. Anmerkung 11, S. 177.

Repression, weil es in der Tat eine demokratische Erweiterung des Lesens zur Folge hat. Diese produktive Synchronisierung von Lesen der Noten als Vergessen des Unterschieds zur unterschiedlichen leiblichen Aneignung von Schrift geht ganz sicherlich nicht von der Disziplin einer Armee aus, sondern von einer Monopolisierung sozialer Vererbung, die in Schule und Erziehung zwar mittels Diskurse, aber nie nur allein in Diskursen vollzogen wird.

Wie der malische Schriftsteller Amadou Hampâté Bâ angesichts einer Hungerkatastrophe in Afrika einst vor der UNO warnte, dass mit jedem Menschen einer schriftlosen Kultur eine Bibliothek sterbe, benannte er damit, dass nicht nur Schrift, sondern der habitualisierte Leib Träger von reproduzierbarem Wissen einer schriftlosen Kultur ist, der aber mittels Schriftlichkeit der westlichen Welt als *modus operandi* der Übertragung immer wieder stillschweigend wie Ethnien ohne Schrift vergessen wird, was man dann auch eine moderne Spielart des Kolonialismus gegenüber leiblichen gebundenen Besitzformen nennen kann: Zeichenketten ohne leibliche Autorschaft der Intertextualität als stillschweigendes Selbstbewusstsein der massenmedial lärmenden Zentren der westlichen Welt. Es ist ohne aktiven individuellen Leib weder möglich, Noten zu lesen noch Verstehen von Melodien zu erlernen. Genau aus diesem Grund kritisiert Bourdieu jegliches reine Systemdenken ohne aktive Trägerschaft durch leiblich Habitualisierung für jede Kulturosoziologie,⁴ während auch Foucault Aneignung nur als ebenso passive wie stillschweigende Differenzierung einer allein durch Diskurse verlaufenden aktiven Differenzierung sieht. Foucault kennt in *Ordnung des Diskurses* den Unterschied von Aneignung und Besitz zwar, aber diese Unterscheidung ist dem Diskurs immanent, so dass auch bei ihm die Anonymisierung der Wissenschaften nur eine Anpassung an die ungreifbar aktive Bewegung des Diskurses und die Anonymisierung damit eine Funktion des Versteckens sich differenzierender wissenschaftlicher Autoren angesehen werden muss, die allein im Tod des literarischen Autors der Moderne keine Maskierung durch Anonymität mehr nötig hat. Dann ist die moderne Diskursgesellschaft der modernen neuzeitlichen Wissenschaften durch die zweifache Unterwerfung unter die Disziplin bzw. Doktrin eines Diskurses und den wissenschaftlichen Autor gekennzeichnet. Gegenüber der mythischen Diskursgesellschaft ist die moderne Diskursgesellschaft eine differenzierte Form der nicht-diskursiven organisierten Technik von Aneignungen in Geheimgesellschaften verborgenen Autoren, so dass Klöster als Verknappung zwar aufgehoben werden, aber dann die Differenzierung des Diskurses in stillschweigende Autorschaften wie bei Barthes als moderne Mythologie begriffen werden muss. Damit wird die Kritik des undifferenzierten Mythos selbst zum Mythos der Differenz unter Autoren zur doppelten Unterwerfung unter Diskurs und Autorschaft. Somit wird nach Foucault zwar die Verknappung zum Besitz des Diskurses aufgehoben, aber die schon vorher existierende noch geheime adiskursive Verknappung des Besitzes lediglich differenziert und damit effektiver als Verknappung durch im Diskurs sich ebenso anonymisierender wie differenzierter Autoren verschleiert. Foucault kritisiert damit durchaus wie Weber und Bourdieu, dass die Auflösung von Geheimgesellschaften wie des Klosters dann nur vom Paradigma einer Auflösung des geheimen Besitzes zum

4 Pierre Bourdieu, Aber wer hat denn die ›Schöpfer‹ geschaffen?, in: ders., *Soziologische Fragen*, Frankfurt a. Main 1993, S. 252 – 266.

öffentlichen Diskurs gesehen wird. Aber Foucault fordert wie in *Überwachen und Strafen* später diese Kritik am Marxismus nicht konsequent ein, weil er Aneignung allein als passive Folge von Diskursen verstehen will.

Es entspricht gerade der kritisierten Hegel-Marx'schen Tradition, welche Aneignung nur passiv als Folge von Akkumulation eines toten Besitzes kennt, wie Foucault zunächst auch in *Überwachen und Strafen* zu kritisieren beabsichtigt. Diese Tradition unterscheidet sich von den Subjekttheorien der historischen Romantiker zwar, aber verfällt dann selbst der religiösen Romantik einer subjektlos systemischen Reinigung: Verdinglichende Entäußerung des Subjekts durch historisch aufgehobene allgemeine Arbeit in einer ›Schrift‹, Notation oder Dingen ist danach höher als subjektive Selbstbespiegelung der Romantiker zu bewerten, so dass Subjektivität nicht wie bei den vom Subjektivismus Fichtes ausgehenden Romantikern als Grund zur Entstehung von Kultur vorausgesetzt werden kann. Subjektivität ist vielmehr als Effekt des historischen Geistes (bei Hegel), bzw. der in besitzbaren Gegenständen der Kultur akkumulierten Arbeit (bei Marx), oder bei Foucault bloßer Effekt einer strukturellen Konstellation an ständig bewegter Macht der Diskurse zu verstehen, so dass ein Subjekt sich als handelndes sinn- und zwecksetzendes Selbstbewusstsein erlebt und seine Kreativität wie bei den Romantikern im Ausgang von Fichte nicht als Effekt von Strukturen, sondern als rein subjektive Erfindung sieht und damit sich als kreativer Autor erkennt. Diese antiromantische Tradition Hegels gegen den Subjektivismus der Romantik konnte in einer Romantik der ästhetisch-religiösen Heils marxistischer Revolution als die Katastrophe des babylonischen Zusammenbruchs der Verwirrung wiederkehren: Die berechtigte politische Kritik am romantischen Subjektivismus wird dann zum verabsolutierten Heil der reinigenden Befreiung von jeglichem Besitzdenken und damit auch von Aneignungen, um die Gesellschaft von jeglicher Ungleichheit reinigen zu können. Marx hat die christlich motivierte Repressionstheorie mit dem Heilsgedanken der totalen Befreiung im revolutionären Absterben des Staates als Befreiung von jeglichem Besitz gesehen und damit nicht mehr den sozialen Unterschied in der Aktivität im Zusammenspiel der beiden Besitzformen. Er kann die Akkumulation in der symbolischen Form der Aneignung im allein sich individuell differenzierenden Leib nicht mehr von einer rein besitzökonomischen Akkumulation unterscheiden, weil die Forderung nach Gleichheit beide nivelliert.

Rousseaus Misogynie ist aus diesem Grund auch ein Schlüssel zum Verständnis der Preisverleihung einer Akademie an einen die Aufklärung grundlegend verwerfenden Rousseau mit seiner Beantwortung der von einer staatlichen Akademie gestellten Frage, ob die Aufklärung durch Kunst und Wissenschaft für Fortschritt sorgen.⁵ Die staatlich institutionalisierte Akademie sah sich an der durch Aufklärung verschmutzten Zunahme an unkontrollierbaren Differenzen geradezu in ihrem konservativen Vorurteil eines allein staatstragenden Monopols an Legitimität durch Rousseaus Ablehnung der

5 David Graeber u. David Wengrow, *Anfänge. Eine neue Geschichte der Menschheit*, Stuttgart 2022 übergehen diese von Derrida zumindest hervorgehobene Misogynie im durchaus von ihnen wahrgenommenen Konservatismus Rousseaus. Rousseaus ist aber nicht einfach konservativ, sondern die Misogynie ist ein entscheidendes Schlüsselement, das damit erst mit dem bis heute wiederholten Feiern der Sprache in Zusammenhang steht, indem er damit seine aus missionarischen Berichten stammende Kolonialkritik an einen inneren Kolonialismus bindet.

zu starken Differenzierungen durch intellektuelle Felder bestätigt. Rousseau setzte für seine Beantwortung der Frage in seiner Fassung von Ungleichheit Besitz und Aneignung gleich. Die Fragestellung der ökonomischen Ungleichheit ist in der Tat zwar einerseits von missionarischen Berichten fremder Völker ohne Finanzökonomie angeregt, was Rousseau selbst hervorhebt und übernimmt, wenn er den *philosophes* vorwirft, dass sie wohl zu wenig reisen. Aber Rousseaus diskursives Geschick seiner Strategie besteht darin, dass er dieses im Kolonialismus durch Berührung mit anderen Gesellschaftsformen entstandene schlechte Gewissen in der sozialen Ungleichheit angesichts von öffentlich sichtbarer Verarmung und mitleidsloser Verelendung der kolonialen Zentren in das europäische christliche Vorurteil der durch babylonische Verwirrung motivierte Sprachdifferenzen einbindet, so dass die vielen neuen Differenzen einer Aufklärung für die Verwirrung der Ungleichheit durch zu viele unklare Aneignungen der eigenen Gesellschaft sorgen. In der Erziehung *Emiles* wird die Respektierung des klaren und reinen Unterschieds von Mein und Dein erst erlernt, deren Klarheit und Reinheit es auch folglich nur in kleinen und ärmeren Demokratien geben kann, die eine Differenz von Mann und Frau für die Frage der Demokratie in der klaren Unterscheidung von männlicher Politik vs. weiblichem von Öffentlichkeit radikal getrennten privatem Haushalt analog zu Rousseaus goldenen Zeitalters der antiken Polis regelte. Rousseau sagt daher im *Emile* nicht etwa die Revolution gegen Besitzdenken voraus, sondern prophezeit die Angst vor dem Einsturz des reichen kolonialen Neubabels Paris durch unklare Differenzierungen, weil sie seiner Meinung nach entgegen seiner konservativen Warnung vor der zur stark differenzierenden Aufklärung auch die klare Differenz zwischen Mann und Frau unterwandern, die im Herzen nur dann eine reine Empfindung sein kann, um auch die klare Verteilung von Mein und Dein des Besitzes zu sichern.

Der Begriff der Krise, den der Rousseaubewunderer Kant wohl als einer der ersten für politische Probleme ganz Europas angesichts der Französischen Revolution in einem Brief an Friedrich Heinrich Jacobi verwendet,⁶ dürfte auf die Diskussion Rousseaus mit Diderot zurückgehen, der sich zunehmend vom Vorbild des *more geometrico* für die Enzyklopädie durch die Zusammenarbeit mit der medizinischen Schule aus Montpellier entfernte. Der Begriff Krise war zunächst ein rein medizinischer Begriff für den höchsten Standpunkt der Gefahr in einem Krankheitszustand, dessen kritischer Zustand zum Zusammenbruch des Kranken führen kann. Es mag also auch nicht verwundern, dass daher Kant im *Streit der Fakultäten* die niederste der höheren Fakultäten, nämlich die Medizin der unteren Fakultät der Philosophie am nächsten sieht. Und so kann man sagen, dass der Moment, wo der medizinische Begriff der Krise sich anschickt seine Karriere als politischer Begriff einer sich aufklärenden Gesellschaft anzutreten, jener historische Moment ist, wo die Aufklärung von Rousseau über Marx, Adorno bis Rancière die Reinheit von der Ungleichheit zur hegemonialen Frage nach einem gerechten Gesellschaftskörper erst gemacht hat, so dass auch der im Leib akkumulierte Besitz als Grundlage von Ungleichheit nivelliert werden muss. Selbstverständlich hat Marx die ökonomische Ungleichheit als reale Krise des Kapitalismus in der Klassengesellschaft des 19. Jahrhundert kenntlich gemacht, aber sie wird damit zur Krise jeder Form an Ungleichheit wie

6 Brief an Jacobi vom 30. August 1789 in: *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. XI, hg.v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin u. Leipzig 1902ff., S. 75.

auch Adorno die Verblendung der aktuellen Gesellschaft beseitigen will oder nach Rancière die Theorie der von Aneignung unbetroffenen Unvernommenen zur Norm jeder Rezeption zu machen versucht. Marx nahm zwar zur Kenntnis, dass seltsamer Weise die politische Rückständigkeit einer mangelnden staatlichen Kontrolle der ausbeuterischen Gutenberggalaxis in deutschsprachigen Gebieten literarische Leistungen eines Schillers und Goethes oder philosophische Hochleistungen von Kant über Hegel keineswegs verhinderte, konnte sich hingegen mit seiner Theorie der ökonomischen Basis für eine fortschreitende Gesellschaft darauf keinen Reim machen.

Die Lehre von der Ungleichheit bei Rousseau ist nicht nur eine Kritik, die er indigenen Völkern abgeschaut hat, sondern er verdrängt mit seiner Kolonialismuskritik nicht-ökonomische symbolische Differenzierungen der eigenen Gesellschaft, um die innere Kolonialisierung als kritische Reinigung vom äußeren Kolonialismus zu betreiben. Die Antinomie der Reinheit in der Verwechslung der beiden Formen an Besitz zeigt sich deutlich in der Gegenüberstellung von Rousseau und Turgot. In der Antwort an Madame de Graffigny im 18. Jahrhundert⁷ verteidigt Turgot die Besitzungleichheit moderner Gesellschaften, weil ohne sie kein Fortschritt durch Professionalisierung der Kompetenzen stattfinde; denn Turgot identifiziert die Akkumulation von Wissen durch Aneignung mit der Zunahme an dinglichem Besitz durch ökonomische Konkurrenz. Folglich kann für ihn nur ein sich erweiternder Massenmarkt, welche die Besitzungleichheit entwickelt, auch zur Freiheitsgarantie des modernen Individualismus werden. Derart wird bis zur heutigen konservativen Ansicht wirtschaftliche Konkurrenz zur grundlegenden alles definierenden Bedingung jeder sozialen Differenzierung und folglich können sich nur reiche Nationen mit hohem Anteil an Besitzungleichheit in der Differenz kulturell fortentwickeln, so schon Turgots Antwort an Madame de Graffigny. Und Rousseau kommt aufgrund derselben mangelnden Unterscheidung von Aneignung und Besitz im umgekehrten Sinne eines falsch verstandenen Intersektionalismus zum umgekehrten Schluss, dass nur in kleinen und keineswegs reichen Stadtrepubliken eine Demokratie möglich ist, weil er ebenso die symbolische Professionalisierung und Differenzierung an Wissen mit zunehmendem Wachstum an ökonomischer Ungleichheit identifiziert. Folglich kann man die Entwicklung der eine Gesellschaft zerstörenden Ungleichheit nur bannen und eingrenzen, indem man die internationale Professionalisierung zu größeren Gemeinschaften mit fortschreitender Aufklärung in unterschiedliche Akademien, Fakultäten und Salons verhindert. Und Marx war daher nicht mehr in der Lage, die Paarung von ökonomisch zunehmender Ungleichheit in einem Massenmarkt der unkontrollierten Gutenberggalaxis mit der Lust an politischer Rückständigkeit der parzellierten deutschsprachigen Gebiete als Grund für den von ihm durchaus wahrgenommen gleichzeitigen Fortschritt von Literatur und Philosophie zu erklären, auf die er doch selbst baute. Nur im entfesselten Massenmarkt deutschsprachiger Gebiete konnte diese durchaus wahrgenommene ökonomische Bedrohung auch zugleich als Mittel einer

7 Hinweis bei David Graeber u. David Wengrow, *Anfänge. Eine neue Geschichte der Menschheit*, Stuttgart 2022, S. 75ff. Sie selbst gehen davon aus, dass es sich bei den indigenen Völkern um eine Gegenseitigkeit in der körperlichen Fürsorge handelt, was aber eben eine andere genuin leibliche Ökonomie ist. Diese wird jedoch dann in kolonialisierenden Gesellschaften gerade durch die moderne Kritik der Besitzungleichheit verdrängt.

Befreiung von staatlicher Kontrolle empfunden werden, was dann erst eine deutsche Klassik ermöglichte, die nicht dem wesentlich früheren *âge classique* Frankreichs entspricht. Individualisierungen findet zwar nicht ohne vollkommene Reinheit von Konkurrenz statt, aber diese ist eben auch nie vollkommen identisch mit reiner Individualisierung. Beide wollen die Reinheit der Individualisierung, die Turgot durch Ökonomie fördern und Rousseau verhindern will. Die Kritik an jeglicher Konkurrenz in der Individualisierung ist ebenso einseitig wie die undifferenzierte Forderung nach Konkurrenz für Individualisierung. Differenzierende Individualisierung kann daher ebenso als Kritik an zentralisierender Macht wie zum Gegenteil ihrer zentralisierenden Rechtfertigung genutzt werden.

Das Vorurteil Babels setzt sich seit Rousseau als Denkform für alle Krisen fort, welche die marxssche Aufklärung eben keineswegs aufgehoben hat, was nicht heißen kann, dass etwa Konkurrenzverhältnisse aufgrund von ungleichen Eigentumsverhältnissen kein politisches Problem auch für Aneignungen darstellten. Erst als Aristokratinnen im Konsens mit bürgerlichen Autoren hingegen im literarischen Salon des 17. Jahrhunderts das Monopol männlichen Schreibens mit ihrer weiblichen Autorschaft die ursprüngliche Akkumulation symbolischen Kapitals des männlichen Monopols an Erlernen der Schreibkompetenz durchkreuzen, drängen die in Frankreich entstehenden ästhetischen Diskurse eines vom Sprechen gereinigten Kunsturteils im 18. Jahrhundert die weibliche Autorschaft des Salons unter Beibehaltung einer Allianzbildung durch von Diskurs gereinigte sexuell individualisierende Selbstverwirklichung zurück.

Die nietzscheanische Diskriminierung von einem Willen zum Wissen als verblendeter Wille zur Macht der allein auf Wissensproduktion konzentrierten Akademiker ist daher selbst ein Elitismus, der bei Nietzsche das arbeitsreiche Erlernen durch Wissen als pedantisches Pauken der Juden und Frauen diskriminiert, mit der man sie als am existenziellen Selbst wenig interessierte unästhetische Emporkömmlinge bestens stigmatisieren kann. Der reine Ästhetiker, der sich alles selbst ohne Schule verdankt, ist der kreative Mann von Welt, der keine Schule braucht. Diese Theorie der ästhetischen Kreativität kommt also gerade nicht aus der Kunst, sondern aus einem Lernen, das sich selbst als Autorität durch Intimität verleugnen kann, wie wir es in der Beichte schon bei Erasmus oder im Roman Diderots sehen konnten, was ganz bestimmt nicht aus der alles nivellierenden Disziplinierung der Armee stammt.

Die Verführung in der Poetik des Raumes zum reinen Lesen

Gaston Bachelard hat in Replik auf Merleau-Pontys Wahrnehmungslehre in seiner Poetik des Raumes darauf verwiesen, dass wir nicht einfach Räume bewohnen, sondern Räume uns bewohnen.¹ So bemerkt man diesen Chiasmus des inneren und äußeren Raumes spätestens dann, wenn man in eine neue Wohnung einzieht und sich permanent an noch nicht im Leib habitualisierten Ecken und Kanten stößt. Sie sind noch nicht im Leib automatistisch »abgespeichert«. Wir leben jedoch ebenso nicht einfach in einer abstrakten Zeit, sondern die historisch äußere Zeit lebt zugleich in uns als je heterogener Besitz an Geschichte, dessen kulturell angeeignetes Verstehen aufgrund des Chiasmus von sozialer und individueller Zeit in Asien oder Afrika z.B. von einer anderen »Logik« der praktischen Legitimation, d.i. als andere Praxeologie bestimmt ist als im Europa der Jetztzeit. Eine von Heidegger propagierte Geschichtlichkeit existiert also so wenig wie die Weltzeit reine Herrschaft der Zeit ohne Unterschiede ist, die damit verschiedenen Synchronien der Zeit auf eine herrschende Form durch Abstraktion von Herrschaft monopolisiert hat. Schon bei Merleau-Ponty findet bei aller Konzentration auf den Leib als Grund des Bewusstseins diese Monopolisierung statt, so dass auch der Neukantianer ohne Wissen Nietzsches dieser Monopolisierung eines reinen Chiasmus gerade durch Konzentration auf leibliche Aneignung verfällt:

»Die wichtigste Lehre der Reduktion ist [...] die der Unmöglichkeit der *vollständigen* Reduktion. Wären wir absoluter Geist, so wäre die Reduktion kein Problem. Doch da wir zur Welt sind, da alle unsere Reflexionen ihrerseits auch in den Zeitstrom verfließen, der sie zu fassen suchen [...], gibt es kein Denken, das all unser Denken umfaßte.«²

Diese von Merleau-Ponty behauptete Absolutheit der Zeit als für jeden und jede gültige Voraussetzung ist eine Kritik an Abstraktion, die dennoch eine Abstraktion bleibt, weil

1 Gaston Bachelard, *Poetik des Raumes*, Frankfurt a.M. 1987, S. 223ff.

2 Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, hg.v. C.F. Graumann u. J. Linschoten, Berlin 1966, S. 11.

sie einer Monopolisierung der Zeitauffassungen entspricht, die dann als Logik des Bewusstseins selbst und nicht mehr als sozial hergestelltes Monopol der Zeit durch eine bestimmte Kultur historisch und sozial differente Positionalität erscheint. Auch sie rettet wieder die Antihermeneutik durch reine Zeit ohne sinngebenden historischen Kontext als Privilegierung eines zeitlichen Chiasmus allein des existenziellen Individuums.

Leider hat sich Lévi-Strauss' Strukturalismus nicht an die von ihm unüberbrückbare universale Differenz von Aneignung und Besitz in seiner heute noch lesbaren Kritik des Rassismus und Kolonialismus gehalten: Jeder Mensch habe das *universale* Recht, die *spezifische* Kultur als Mittel der Individualisierung in seiner Erziehung anzueignen, in die er geboren wird.³ Nur sollte daher anstelle des Geborenwerdens genauer von aneignender Habitualisierung beim zeitlichen Aufwachsen gesprochen werden, die nicht immer mit dem zeitlosen Ort der biologischen Geburt übereinstimmen muss.⁴ Aber danach gilt festzuhalten: Was für alle gilt, gilt hingegen keineswegs für alle in gleichem Maße des aktiven und sozialen Gebrauchs der Regeln, so dass Geschichte nur dann ein Oberflächenphänomen eines ebenso unvordenklichen wie historisch nicht fassbaren Systems an Diskursen ist, wenn man die je unterschiedliche Aneignungen für jeden Leib in der *allein reinen* Diskontinuität einer für alle gleich ungreifbaren Diskursivität übergeht. Sie ist dann eine Kritik an der Abstraktion durch eine neue Abstraktion.

Der soziale Effekt einer magischen Verführung zum wissenschaftlichen Narzissmus als Vergessen eines Chiasmus der synchronen Geschichte durch die eine, rein abstrakte Zeitbedingung zeigt sich dann auch bei einem für räumlich Chiasmus besonders aufmerksamen Bachelard. So konnte die Nähmaschine laut Bachelard erst entstehen, als man vom menschlichen Vorgang des Nähens abstrahierte und den Prozess in einzelne diskontinuierlich digitale Elemente als Konzept der Nähmaschine zerlegte, die nichts mit der zeitlichen kontinuierlichen Arbeit des menschlichen Leibes beim Nähen zu tun hatte wie in einer phänomenologischen Reduktion, die vom Alltag des Leibes und der mit ihm inkorporierten analogen Praxis in der Zerlegung klar abgegrenzter Signifikanten abstrahiert, um daraus das Konzept der Nähmaschine herzustellen. Die Enteignung der Aktivität des kontinuierlichen Leibes durch Zerlegung in diskontinuierliche Einzelteile wie Signifikanten monopolisierte aber gerade die historisch angeeignete leibliche Position des analogen Nähens auf weibliche Arbeiterinnen, deren analoges Nähen nachträglich damit erst zur Natur der von sozialer Geschichte gelösten reinen Signifikanten des biologischen Körpers gemacht wird: Das sozial und historisch angeeignete Vorbild des weiblichen Nähens wurde durch technische Reduktion zwar aufgehoben, um zugleich die zuvor sozial eingeübte Arbeitsteilung stillschweigend zur angeblich unberührten Natur der reinen Signifikanten einer weiblichen Natur zu erklären, so dass Fabriken des Nähens mit Nähmaschinen allein mit weiblichen Arbeiterinnen besetzt wurden. Durch

3 Claude Lévi-Strauss, Rasse und Geschichte, in: Detlev Claussen (Hg.), *Was heißt Rassismus?*, Darmstadt 1994, S. 141ff.

4 So etwa beim als Kind aus Afrika im Sklavenhandel geraubten Anton Wilhelm Amo (Kunstname), der seinem gesamten Habitus nach aufgrund seines durch den Hof unterstützten Studiums ein schwarzafrikanischer deutscher Anhänger der Aufklärung war und deswegen den Rassismus nicht »nur« im Raub als Ding, sondern auch nach seiner »Rückkehr« nach Afrika wegen der ausgehenden Unterstützung seines angeeigneten Habitus als deutscher Philosoph erfuhr. In diesem Fall handelt sich um einen gedoppelten Rassismus gegen Geburt und Habitualisierung.

die von Geschichte gelöste Naturalisierung sind sie im ökonomischen Kontext zudem besser ausbeutbar, indem der im habitualisierten Leib vorausgesetzte nicht reduzierbare spezifische Besitz einer ›niederen‹ Kompetenz des analogen Nähens im privaten Haushalt durch technische Abstraktion in ursprüngliche vom Menschen unberührbare angeblich logisch eindeutig geringer zu bezahlenden Arbeit weiblicher Körper verwandelt wird, woran das kommunistische Manifest von Marx nicht ganz unschuldig ist: Die Dampfmaschine hat nicht einfach alle Tradition verdampft, sondern zugleich auch erst bestimmte Dämpfe der Tradition freigesetzt.

Wie sehr daher auch schon die Phänomenologie Merleau-Pontys dem Begehren nach ästhetischer Abstraktion durch das stumme Bild gegen seinen Anspruch der bewegten Praxis im Rahmen einer disziplinären Reinheit verfällt, wird in seinem Versuch der phänomenologischen Begründung eines reinen Bildes aller Bilder deutlich, weil nur eine Philosophie der Phänomenologie verstehen könne, was ein reines Bild sei und niemals die historisch arbeitende Kunstgeschichte.⁵ Auch er geht damit von einer Verleugnung der unterschiedlichen historisch angeeigneten Zeit durch den Narzissmus einer bildhaften Vereinigung der Geschichte zur Geschichtlichkeit wie einst Heidegger aus. Er glaubt, die durchaus universale Fähigkeit menschlicher Gestaltwahrnehmung als Spiel aller Bildspiele in der zu seiner Zeit im Museum präsentierten Kunst von Cézanne wiederzuerkennen. In der Theorie der universalen Bildlichkeit versucht Merleau-Ponty, von den schon längst legitimierten Bildern und von einem den zeitlichen Kämpfen entzogenen Cézannes im Museum für die Legitimation einer zeitlosen Logik der Wahrnehmung zu profitieren, so dass seine Kunst das Bild aller Bilder wie das Sprachspiel aller Sprachspiele zeige. Er übergeht damit, dass das im Museum totgestellte Bild die Kämpfe um Legitimität im sauberen und snobistischen *white cube* eines katedralen Ausstellungsraums in der Präsentation für stille Anbetung wie einst bei Moritz verschwinden lässt. Er bemerkt nicht, wie er dann sich durch seine ästhetische Bewunderung von Cézanne zum Ende der Geschichte aller Kunst verführen lässt. So waren eben die Bilder Cézannes nicht nur längst museal legitimierte Kunst im Museum zur Zeit von Merleau-Pontys Interpretation. Letzterer nahm die sich gegen das Bild wendende avantgardistische Wahrnehmungstheorie durch den ebenso sich auf Gestalttheorie berufenden zeitgleichen amerikanischen Minimalismus schlichtweg gar nicht wahr. Der amerikanische Minimalismus berief sich in Unkenntnis von Merleau-Ponty ebenso wie dieser etwa bei Robert Morris auf die nach Amerika vor dem Faschismus geflohenen Juden der deutschen Gestaltpsychologie, um das stille Verweilen vor dem Bild als eingeübte Abstraktion von Raum in der kontemplativen Wahrnehmung abzulehnen.⁶ Denn die Bewegung des Leibs in verschiedenen Perspektiven nimmt die stets scheinbar eidetisch gleichen Muster der minimalistischen Skulptur erst durch Aktivität des Körpers als verschiedene Positionen durch Bewegung im Raum als eine produktive Einheit von Subjekt und Objekt wahr, während die Malerei laut der Kritik des Minimalisten Morris mit einer für illusionistische Gemälde geforderten stillstehenden Kontemplation vor dem Bild als klares Objekt dies verhin-

5 Maurice Merleau-Ponty, Der Zweifel Cezannes, in: ders., *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, hg.v. Christian Bermes, Hamburg 2003, S. 6.

6 Thomas Becker, Einleitung, in: Thomas Becker u. Christoph Metzger (Hg.), *Leibliche Praxeologie vs. Iconic Turn*, Paderborn 2020, S. 9ff.

dert. Der sich auf Merleau-Ponty berufende *iconic turn* reproduziert dessen hermeneutischen Narzissmus, alle Bilder durch das eine Gesetz der Gestaltpsychologie erklären zu wollen, die Mitchells antihermeneutische Haltung dann zum wissenschaftlichen Projekt einer neuen Disziplin sogar noch erhoben hat. Auch hier gilt, dass das, was für alle gilt, keineswegs in gleichem Maße realisiert wird, so dass Geschichte durch ein angeblich enthistorisierendes Sein der Wahrnehmung erklärt wird.

Schon beim Begründer der Phänomenologie durch Husserl wurde der Vorrang des Sehens von klaren zeitlosen Signifikanten als reine Grundlage aller Signifikation erklärt, womit alle in der Zeit ineinander verschwimmende Signifikanten des zeitabhängigen Tons ins Reich der für eine disziplinäre Reinheit ungeeigneten Wahrnehmung geschoben werden: »Die niederen Farbdifferenzen, die letzten Nuancen mögen der Fixierung spotten, aber ›Farbe‹ im Unterschied von ›Ton‹ ist ein so sicherer Unterschied, wie es in aller Welt nichts noch Sichereres gibt.«⁷ Husserl vollzieht in dieser Aussage bei allem Unterschied zur Linguistik dasselbe Monopol von visuell stummen Signifikanten. In diesem Sinne beruft sich Merleau-Ponty freilich zu Recht auf die eidetische Reinheit der philosophischen Disziplin einer Phänomenologie.

Nach Husserls späteren Analyse zeitlicher Tonwahrnehmung von Melodien in seinen von Heidegger zeitgleich mit *Sein und Zeit* erst herausgegebenen Vorlesungen zur *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*⁸ hören wir dagegen nie einen Ton nach dem anderen, wie schon die Kritik eines Rousseau und die spätere Gestaltpsychologie feststellen, sondern unser Hören ist selbst immer zugleich *unbewusst aktiv* und kreativ in den damit schon im Vor- und Nachklingen ineinander verschwimmenden Töne bzw. Signifikanten in Hinsicht auf das vorweggenommene Verstehen der in einer jeweiligen Kultur geltenden melodischen Struktur der Töne. Wir bezeichnen Musik als Sprache, weil wir durchaus wie im Vernehmen von ineinander klingenden ›Signifikanten‹ sinnhaft verstehen können, ob eine ganzheitliche Zusammenfassung der Töne im Verstehen einer Melodie fröhlich oder traurig klingt. Die Auffassung der zeitlich tönenden und ineinander verschwimmenden ›Signifikanten‹ ist daher nicht nur ebenso bedeutungskonstitutiv wie eine artikulierte Notation. Die Differenz im Gebrauch von etwas *als* etwas kann anders als die scharf gegeneinander artikulierte Glieder der visuellen stillstehenden Grapheme der Schrift oder Noten oftmals aufgrund von zeitlichem Verschwimmen in der praktischen Welt des zeitlich analogen Handelns und Sprechens unscharfe Trennungen der ›Signifikanten‹ aufweisen, wie z.B. bei ineinander zeitlich verschwimmenden Tönen, während die notierte Schrift eine Melodie als klar unterschiedene Signifikanten anzeigt.

Heideggers früher Existenzialismus hat zumindest darauf verwiesen, dass die reflexive Vergegenwärtigung des Verstehens zur theoretischen Spaltung in Subjekt und Objekt führt, in der dann die Verklammerung des Subjekts mit dem zeitlichen Kontext verschwindet. In seiner Kritik an Nietzsche hat er dann ebenso gesehen, dass die Verkenntung der Verklammerung von Dasein und Welt in der theoretischen Reflexion auf

7 Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hg.v. Rudolph Berlinger, Frankfurt a.M. 1965, S. 39f.

8 Edmund Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, hg.v. Martin Heidegger, Tübingen 1980, §§ 7 u 8.

das Subjekt mit Nietzsches ästhetischem Existenzialismus keine Flucht vor dieser Spaltung erfolgt, was der späte Foucault aufgegriffen hat. Aber Heidegger sieht nicht, dass er selbst ebenso die Abstraktion einer Reinheit vollzieht, weil er von einer Geschichtlichkeit statt konkreter Geschichte spricht, da es eigentlich nie um den Chiasmus einer einzigen Geschichte, sondern immer um die Synchronie zweier Geschichten geht. Das aber hat es mit der Glorifizierung des reinen Lesers zu tun: Das Lesen einer artikulierten visuellen Notation erlaubt gegen die lineare Zeitordnung so vorzugehen, dass bestimmte Stellen gegen den Verlauf vom Subjekt ausgewählt werden können, während in einer zeitlich ablaufenden Aufführung einer Melodie jeweils schon die nächsten Töne antizipiert und mit den nachklingenden Tönen in einer Einheit des antizipierten Verstehens verglichen werden, um es überhaupt als eine ganzheitliche Melodie in einer linear fortschreitenden, unumkehrbaren Zeit des ineinander Klingens verstehen zu können. Lesen in der bildlichen unveränderten Notation kommt insofern der Spaltung in Subjekt und Objekt mit dem Versprechen der Verfügung von Schrift gegen die Zeit entgegen und lässt daher das Zeit und Grenzen verschmierte leibliche Hören als gegenüber dem im Lesen frei wählbaren Richtung als ebenso unkontrollierbar, untergeordnet wie niedere Form der Aneignung erscheinen: ›Niedere‹ Ethnien haben zwar Lieder, aber keine Noten, mit der diese kontrolliert werden können, so dass reproduktive Techniken durch Notation einer höheren Kultur entsprechen.

Die dekonstruktive Kritik des abendländischen Kolonialismus als Verdrängung der Schrift ist kulturgeschichtlich daher definitiv nicht nur nicht zu halten. Vielmehr geht es im Kolonialismus um den Glauben an die höhere Legitimität der Reinheit der klar eingeteilten Signifikanten in einer notierten Schrift, welche über das an Hören und zeitlicher Phonetik als Begehren nach höherer Demokratie gestellt wird. Nietzsches ästhetischer Sinn für die Grausamkeit voraufklärerischer, archaischer Kulturen kehrt das Verhältnis von niederem Hören gegenüber dem bildlichen Lesen wissenschaftlicher Aufklärung zwar um, behält aber die Trennung von Hören und Sehen für die mit dieser Trennung verbundenen Legitimation durch Reinheit bei: An die Stelle des reinen dauerhaften Bildes als Opposition gegen endlich vergehende Zeit wird die Reinheit der Zeit als Verlängerung der Reinheit nun gegen Bild, Gott und schließlich die temporäre Bewegung einer Vernetzung in der unendlichen Dekonstruktion Derridas gesetzt.

Derridas Vollendung der antihermeneutischen Reinheit

Saussure hatte zwar nicht die klare Unterscheidung Jakobsons von bedeutungskonstitutivem Signifikanten und bedeutungstragendem Zeichen zur Verfügung, aber dennoch taucht diese Differenz bei ihm im Ansatz auf, wenn er nicht müde wird, das Phonem nicht einfach einen materialen Laut, sondern mit dem Begriff des Lautbildes (*image acoustique*) zu bezeichnen. Zu Recht hat Foucault darauf verwiesen, dass Strukturalismus keine Sache Frankreichs seit Lévi-Strauss ist. Ohne es schon wie Jakobson in seinem linguistischen Strukturalismus lange vor dem französischen kulturwissenschaftlichen Strukturalismus Frankreichs auf den Begriff brachte, zielte die beiden strukturalen Bewegungen vorausliegende Begründung der modernen Sprachwissenschaft durch Differenz bei Saussure darauf ab, dass ein Signifikant eben nie rein sinnlich in der Zeit der *parole* wahrgenommen wird, sondern zugleich auch eine Seite der Motivierung durch seine Stellung zu anderen Signifikanten in einer Struktur innehat, die er ein synchrones Bild im Gegensatz zu den zeit- und klangverschmierten Tönen des zeitlichen Sprechens nennt. Der Signifikant konstituiert keine Bedeutung aus sich selbst heraus, sondern nur durch die relationale Stellung zu anderen Signifikanten in einem strukturellen Systembild an Signifikanten (Synchronie), indem es lediglich zeitlich linear (diachron) als *parole* ausgesprochen wird. Dann verdient es ein Signifikant erst überhaupt, Signifikant genannt zu werden,¹ worauf Lacans spätere linguistische Rede von *dem* Signifikanten abhebt, der auf den Bedeutungen des Signifikats im zeitlich ablaufenden Sprechen gleitet. Das entspricht durchaus der Feststellung Cassirers, dass das Wie der Erklärung in den modernen Wissenschaften vor das Was der Substanzbestimmung tritt. Aber die Linguistik glaubt, dass das Was allein durch die Relationalität der Sprache über die Repräsentation des eindeutig bildlichen Was vorgenommen werde, während dieses gerade seinen Anreiz zum linguistischen Strukturalismus dem glorifizierenden Feiern der phonetischen Sprache als Sprache aller Zeichen durch das Bild der Signifikanten als *image acoustique* erfährt. Und das ist auch der Sinn für Lacans visuelle Wertung, die sinnlich bildliche Präsenz des Signifikanten als Repräsentation des Phallus zu verstehen.

Wenn man nun mit Saussure davon ausgeht, dass ein differentielles System des Bildes an Signifikanten in gewisser Weise unabhängig von der materialen Art seiner Aus-

1 Derrida, *Grammatologie*, S. 92f.

führung in der Zeit ist, so ist der Zeichengebrauch in der gesprochenen Sprache selbst ›nur‹ Ausdruck einer Kompetenz an Differenzen, die als Code schon jedem Sprechen wie eine Art mentale Karte an *images acoustiques* vorausgeht. Denn die Taubstummensprache kann dasselbe vermitteln wie die gesprochene Sprache, das Verstehen einer Sprache bleibt aber gleich, weil immer ein kognitives Systembild an Differenzen die Bedingung des Verstehens wahrt. Anfang des 20. Jahrhunderts erst konnte die Taubstummenerziehung erkennen, dass sie auf eine Sprache der Zeichen mit dem Erlernen ihres Kontextes aufbauen muss, so dass die Zeichenverwendung auch gleichzeitig mit dem Kontext der Lehrer pragmatisch aneignet werden muss, was eigentlich die spätere Sprechakttheorie untermauert. Damit versenkt die Taubstummenerziehung die ehemalige Tradition der Gestensprachen in die obsolet gewordene Vergangenheit. Saussure nimmt daher zwar die Taubstummensprache als Differenzierung in seiner Begründung von Sprachwissenschaft zunächst ernst, fällt aber wieder in das alte Schema vor dem 20. Jahrhundert zurück, indem er wieder das phonetisch normalisierte Sprechen zum vorbildlichen System aller Zeichen einer Semiotik erklärt: Verfall also an die Phallokratie? Zumindest ist es historisch gesehen jedoch nicht nur ein Phonozentrismus, sondern der Fehler eines antihermeneutischen Verstehens von Sprache als synchrones System der Bilddifferenzen, die den pragmatischen Kontext der Differenz in jeder *parole* vergessen lässt. Daher ist die Kritik Derridas am Phonozentrismus der Linguistik, die mit Sprache glaubt, alle Zeichen erklären zu können, vollkommen berechtigt, deren ebenso einseitiger Verfall an narzisstische Hermeneutik des Verstehens sich erst in ihrer enhistorisierenden Art ihrer historischen Erklärung durch eine für jeden Leser gültige Dekonstruktion zeigt.

Trotz der berechtigten Kritik an einer Monopolisierung der Sprachwissenschaft durch Phonetik mit seiner Suche nach einer stummen *archi-écriture* übersieht der frühe Derrida, wie er dasselbe fordert: Er kritisiert den phonetisch motivierten Narzissmus des Verstehens zu Recht, indem er aber einen aphonon Narzissmus der stummen Urschrift fordert. So erkennt laut Derrida zwar der Literaturprofessor Barthes die Andersartigkeit der als Bild niedergelegten stummen Schriftzeichen im lesbaren Text gegenüber den Lautzeichen des zeitlichen Sprechens an. Aber Barthes halte am monopolisierenden Vorbild der phonetischen Sprache für alle Systeme des Verstehens wie Saussure dennoch fest,² so dass er Barthes laut der *Grammatologie* dafür glaubt anklagen zu müssen, dass er das Monopol des Verstehens für Semiotik durch phonetische Sprache auch noch durch Kritik an ihr besiegelt.³ Er selbst sieht aber nicht, dass darin in seiner Kritik an einem *phonetischen* Logozentrismus ebenso noch ein *retinaler* Logozentrismus des Bildes verborgen ist, der den Narzissmus des Verstehens mit seiner Kritik an Saussure reproduziert und damit selbst wie auch Barthes vollendet.

Barthes kritisiert zwar den Mythos als *parole*, d.h. als einem System verfallenes Vergessen des Systems im alltäglichen Sprechen und damit als Beispiel des einem ökonomisch bestimmten kapitalistischen Systems verfallenen Mythos der angeblichen freien Individualisierung. Er kritisiert aber damit auch, dass gerade das fotografisch stumme Bild analog zur Wahl der Begriffe in der Sprache mythisch sein kann, weil es sich

2 Roland Barthes, *Éléments de Sémiologie*, Paris 1964, S. 81: »[...] c'est la sémiologie qui est une partie de la linguistique.«

3 Derrida, *Grammatologie*, S. 89f.

als frei gewähltes Bild mittels eines frei zugänglichen Apparates des Fotografierens wie das Sprechen als spontane und freie Handlung versteht, aber eigentlich desto besser die Befangenheit in einem anonymen System kapitalistisch gesteuerter Medien vergessen lässt. So folgt Barthes zwar gemäß seiner sozialen Position als Literaturprofessor in der Tat einem Narzissmus der monopolen Deutung, aber ebenso kritisiert er auch das fotografisch massenhaft distribuierbare Bild als Mythos der Kontextvergessenheit, die den Mythos der individuellen Freiheit produziert: So berechtigt Derridas Kritik an Barthes Versuch der Monopolisierung des Strukturalismus durch Linguistik also ist, so sehr verkennt er in seiner Frühphase seinen eigenen Monopolisierungsversuch, alles auf eine apphone unhistorische Urschrift zurückzuführen. Derrida begründet nämlich den Protest gegen Linguistik mit dem Monopol der Phänomenologie:

»Das Lautbild ist das *Vernommene*: nicht der *vernommene Laut*, sondern das Vernommen-Sein des Lautes. Das Vernommen-Sein ist seiner Struktur nach *phänomenal* und gehört einer Ordnung an, die von der Ordnung des *wirklichen* Lautes in der Welt *vollständig* verschieden ist. Diese geringfügige, aber *entscheidende Verschiedenartigkeit* kann nur durch eine *phänomenologische* Reduktion hervorgehoben werden.«⁴ [Hervorhebungen, Th. B.].

Wenn 1967 von Phänomenologie die Rede ist, so kann nur der das damalige französische Feld der Philosophie anführende Merleau-Ponty gemeint sein. Auch die Kritik am Monopol der Sprache durch Merleau-Ponty ist nicht frei von diesem Narzissmus der Hermeneutik nach dem einen Gesetz, die sich bei Derrida zeigt. So lässt sich zwar nach Merleau-Ponty zeigen, dass die klare Kappung der Nerven zur eindeutigen Aufhebung des Phantomschmerzes führt, aber dass unter Narkose und Beibehaltung der Nerven keineswegs die *prädiskursive*, kognitive Vorstellung eines zweckmäßigen Körpers vor allem Sprechen und Handeln verschwindet, weil der Phantomschmerz in der Wahrnehmung dann immer noch vorhanden ist.⁵ Merleau-Pontys Darstellung des Phantomschmerzes wertet dies zwar als *non-verbalen* Protest des wahrnehmenden Körpers gegen sein eingeschränktes Handeln. In Unterschied zu Foucaults Kritik an der Repressionstheorie und Bourdieus gegenüber Merleau-Ponty reformierten Verständnis des Habitus, geht Derrida hier aber von dem einen Gesetz wie Merleau-Ponty aus. Und dies zeigt sich deutlich bei Derrida als Verfall an Reinheit: Wenn nämlich die habituell körperliche Möglichkeit den Zweckausführungen des Körpers eben auch den Sprachhandlungen vorausliegt, so motiviert dies den frühen Derrida zu einer Phänomenologie der *reinen* Bewegung, nach der die Hegemonie des sprachlichen Verstehens einer Linguistik durch Hegemonie einer vom Subjekt gereinigten Bewegung ersetzt wird:

»Es geht hier nicht um eine bereits konstituierte Differenz, sondern vor aller inhaltlichen Bestimmung, um eine *reine* Bewegung, welche die Differenz hervorbringt. Die (*reine*) *Spur* ist die **Differenz*. Sie ist von keiner sinnlich wahrnehmbaren, hörbaren oder

4 Derrida, *Grammatologie*, S. 111.

5 Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, hg.v. C.F. Graumann u. J. Linschoten, Berlin 1966, S. 104ff.

sichtbaren, lautlichen oder graphischen Fülle abhängig, sondern ist im Gegenteil deren Bedingung.«⁶

Zu Recht hat Julia Kristeva daher diese frühe Dekonstruktion als Verfall an die Reinheit einer Logik kritisiert, die zugunsten dieser Reinheit des Bewegens sich vom konkreten Körper trennt, der diese Reinheit als sinnlicher Triebkörper nicht kennen kann:

»Es stellt sich allerdings die Frage, ob die Grammatologie, nachdem sie zunächst die Heterogenität gesetzt hat, in der die ›Differänz‹ wirkt, dieses Heterogene nicht vernachlässigt, und ob sie jenes Heterogene nicht ins Unendliche verzögert, was u.a. bedeuten würde, daß sie ihrer eigenen Bewegung als Metasprache bzw. der systematischen und philosophischen Theorie folgt. Es hat in der Tat den Anschein, als beseitige sie die ›Triebrester‹, die nicht in der ›Differänz‹ zum Zeichen aufgehen [...].«⁷

Heterogenität der triebbestimmten individuellen Körper wird von der Logik der reinen Bewegung angetrieben, was zum Feiern eines Spiels aller Spiele erklärt wird, wiewohl Derrida gerade dies schon in der *Grammatologie* als Phonozentrismus allerdings nur der Linguistik in ihrer Favorisierung von verbalem Sprechen für alle semiotischen Zeichensysteme kritisiert hatte. Wie Merleau-Pontys Anspruch auf eine neue Phänomenologie ersetzt er Descartes' ›Ich denke, also bin ich‹ durch das existenzialistische gegen abgehobenes Denken gerichtete, ›Ich handele, also bin ich‹, um wie nach Husserls Anspruch der Phänomenologie Bewusstsein zu einem reinen und alleinigen Gegenstand einer philosophischen Logik des Verstehens zu machen.

Derrida jedenfalls kritisiert die Vorstellung von dem einem Gesetz des Verstehens durch Sprache und erneuert zugleich den Narzissmus der Wissenschaft, alles durch ein Gesetz für Verstehen zu erklären, auch wenn es gegen Sprachwissenschaft und deren Monopolanspruch durch Semiotik gerichtet ist. Wenn Foucault also die Theorie der Kastration auch bei Lacan als simplifiziertes Machtverständnis kritisiert, impliziert dies auch die von Merleau-Ponty herkommende Monopolisierung auf den Körper durch den Protest gegen eine Kastration des Leibs im Phantomschmerz. So berechtigt Derridas Kritik der Linguistik an der Hegemonie phonetischer Sprache ist, so sehr verfällt sie im Suchen nach einer reinen *différance* selbst einer Reinheit der ästhetischen Abstraktion wie Nietzsche, der die tönende Musik als neue geschichtslose Reinheit gegen das statische Bild setzt: Das habituelle Vernommen-Sein, das als Form eines erlernten Musters zur Bedeutungskonzeption in der Tat allen einzelnen konkreten Ausführungen in der Wahrnehmung und damit auch in der Zeit als Möglichkeit vorausliegt, wie Derrida zu Recht zwar bemerkt, ist jedoch selbst immer erst in der Zeit erlernt und leiblich *angeeignet*, worauf Bourdieus etwas später dann darauf anders reagierende Forcierung von Merleau-Pontys Praxisbezogenheit verweist: Jeder Habitus zeichnet sich in der Tat durch eine Fähigkeit der produktiven Erfindung aus, die nicht bloß das System neu erfindet; aber es hängt von der sozialen Position ab, ob und inwieweit diese Möglichkeit zur Erfindung nicht nur das System einfach auf neue Weise reproduziert, sondern auch

6 Derrida, *Grammatologie*, S. 109.

7 Julia Kristeva, *Die Revolution der poetischen Sprache*, Frankfurt a.M. 1978, S. 149.

neu formatiert. Weder ist jeder Habitus bloße Gewohnheit noch ein innovativer Habitus symbolischer Revolution frei von Reproduktion. Neben der Relationalität der Sprache gilt auch der Kontext der keineswegs immer sprachlichen Relationalität der Positionen an Habitusformen.

Derrida analysiert zu Recht habitualisierte Automatismen als leiblicher Besitz für Handeln, das somit jedem Handeln immer schon vorausliegt wie die Grammatik einer Differenz der Laubilder der Sprache, vergisst aber, dass diese der zeitlichen Ausführung im Handeln vorausliegende habituelle Prägung des Leibes nicht einfach schon als reine Bewegung existiert, sondern leiblich in der Zeit erlernt wird, so dass von Reinheit einer Bewegung keine Rede sein kann. Erst dadurch erhält Bourdieus Kritik an Derrida im *Homo academicus* über eine bloß anekdotische Bemerkung hinaus ihren historischen Sinn, dass Derrida es unterlassen habe, sich in einer fortgesetzten Dekonstruktion zur sozialwissenschaftlichen Theorie hin selbst dekonstruieren zu können. Bourdieus frühe an Panofsky orientierte Schrifthabituierung von 1968 ist allerdings für ihn »nur« ein historischer Sonderfall der *soziologischen* Positionierung, während Douglas es im historischen Sinne als Moment des Zusammenspiels von reinigender Entritualisierung der Riten zu neuen reinen Riten als historische Entwicklung fasste, was dann jedoch auch eine gewisse Kritik an Bourdieu notwendig macht, um Douglas' historische Theorie der Reinheit mit Feldsoziologie aktueller Produktionen zu kombinieren: Schrift ist nur *scheinbar* die erste Objektivierung kulturellen Kapitals, weil die Technik des Schreibens sich als ursprüngliche Akkumulation symbolischen Kapitals nur in einer bestimmten sozialen Situation glaubhaft machen kann, während sie sich durch Reinheitsglauben erst dazu machen konnte, was sie nie war und nie ist. So schreibt aber auch sogar der späte Bourdieu:

»Die dialektische Beziehung zwischen dem objektivierten Kulturkapital, dessen *reinste Form die Schrift* ist, und dem inkorporierten Kulturkapital ist allzu oft auf die exaltierte These von der »Erniedrigung des Geistes durch den Buchstaben«, des »Lebendigen« durch das »Erstarrte«, des »Schöpferischen« durch die »Routine«, »de la grâce de la pesenteur« reduziert worden.«⁸ [Hervorhebung Th. B.]

Auch beim späten Bourdieu zeigt sich nach dem *Homo academicus* also dieser Zusammenhang mit Derrida noch deutlich im Begriff der angeblich reinsten Dialektik von Inkorporierung und sozialer Objektivierung durch Schrift, deren Kritik er zwar wie Derrida als verkappte Präsenz eines Vitalismus decodiert, aber eben auch dann als angeblich reinste grundlegende Form des objektivierten Kulturkapital fasst, was sie nach seiner eigenen Praxeologie gar nicht sein kann und auch nie war. Aber auch Bourdieus Neukantianismus hat im *Homo academicus* sich zu wenig als rein soziale Opposition von kantianischer und nietzscheanischer Schule aufgrund mangelnder historischer Reflexion gesehen, wenn er seine Soziologie als Fortsetzung von kritischem Neukantianismus in Analogie zu Kants *Streit der Fakultäten* beschreibt, womit er die Geschichte dieses Streits

8 Pierre Bourdieu, Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital, in: *Pierre Bourdieu, Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zur Kultur & Politik 1*, hg. v. Margareta Steinrück, Hamburg 1997, S. 76, Anm. Nr. 10.

bei Kant im Namen einer Selbstrechtfertigung der aktuellen Soziologie übergeht. Kants Rechtfertigung seiner philosophischen Disziplin monopolisiert das »we fight the King to defend the King« der Juristen auf Philosophie als Rechtfertigung seiner Position. In der Rechtfertigung einer unhistorischen Soziologie übergeht Bourdieu im *Homo academicus* damit eine historische Reflexion im Namen einer rein aktuellen Sozialwissenschaft, die daher Kants keineswegs rein kritische Monopolisierung in der Geschichte nicht wahrnimmt.

Die Restitution der Monopolisierung durch ihre Kritik taucht auch schon bei dem Gegner des *linguistic turns* Merleau-Ponty im gegensätzlichen Lager der rein körperlichen adiskursiven Praxis auf, weil er *Handlung* und *Erinnerung an Handlung* mit Kants ästhetischer Kategorie der Zweckmäßigkeit ohne Zweck identisch setzt: Der Spielzug des Fußballers ist eine situative Erfindung, dessen augenblicklich in einer Situation des Spiels erfundene Ausführung zu einem Zweck auf der Grundlage von zweckmäßig angeeigneten Automatismen dasselbe zu sein scheint wie ein prädiskursiver Automatismus der Erinnerung im Phantomschmerz. Aber dieser wird unter Abstraktion von solch situativ unterschiedlichen Ausführungen »nur« als rein kontemplative Praxis der im Leib abgespeicherten Erinnerung von Merleau-Ponty nachgewiesen. In der spezifischen Praxis der adiskursiven Erinnerung des unter Drogen noch vorhandenen Phantomschmerzes fehlt eben jede Folge zu einer erfinderischen Ausführung der Zweckmäßigkeit. Sie ist und bleibt darin eine kontemplative Erinnerung an die Ausführung. Selbstredend ist Erinnerung auch eine prädiskursive automatistische an den Leib gebundene Praxis, aber sehr wohl doch eine Abstraktion von realen Ausführungen in einer kontemplativen Erinnerung an sie und daher nicht einfach identisch mit Handlungen im Alltag. Der Protest gegen Kastration des vollständigen Körpers in der Erinnerung ist keinesfalls identisch mit den erinnerten Handlungen. Sie wird als Synchronie von Erinnerung und Handlung als ein und dasselbe Phänomen interpretiert, das eine Folge des lernenden Trainings ist, in dem Zeit des Trainings und Geschichte des Regelsystems im Habitus synchronisiert werden. Der Habitus ist ein Chiasmus zweier systemischer Geschichten und nicht ein Chiasmus von abstrakter Zeit und System, was Foucault in die Kritik an Kastration als Verfall an Repression zumindest ahnte.

Die Suche nach messianischen Splittern im Feiern der Sprache

Derridas Verfall an die Suche nach der Reinheit ist keine Sache nur der 1960er Jahre. Wird die Verleugnung der neuronalen Welt in der rein sich selbst reflektierenden Philosophie mit Laborpraktiken als imaginäre Vorstellung kritisiert, weil man im wissenschaftlichen Labor jenseits der von Zwecken beherrschten Alltagspraxis erklären kann, wie Gerüche und Farben allein durch das Hirn ohne Nase und Auge simuliert werden kann analog zur kontemplativen Erinnerung an das fehlende Gliedes durch das Hirn im Phantomschmerz oder unter Drogen, so ist dies zwar selbstredend möglich und für eine Reproduktionsmedizin äußerst nützlich.¹ Aber damit wird gerade *nicht* das reflektive Selbstbewusstsein der Philosophie als Schein gegenüber neurologischen Erkenntnissen im Labor kritisiert. Vielmehr wird das Gehirn dann immer noch abstrakt als Einheitszentrum des Handelns im vom Alltag abstrahierten Labor theoretisiert. Analog zu Bruno Latours Kritik wird dann die Abstraktion des Labors zur Erklärung der Welt, was ein Grund zu ständig unvorhergesehenen Umweltkatastrophen wird, weil die Welt vom abstrakten reinen Labor aus gesehen wird, was eine Lebenspraxis der verschiedenen sozial verklammerten Netzwerke in der Welt nicht sein kann. Es abstrahiert ebenso wie der frühe Derrida von den noch zunächst durch Augen und Nasen unterschiedlich in sozialen Kontexten erlernten Habitualisierungen bzw. Aneignungen, ohne die eine Simulation von Riechen und Sehen durch das Gehirn gar nicht möglich wäre. Es wird mit dieser an laboriellen Hirnforschungen orientierten Kritik der Bewusstseinsphilosophie nicht einfach der Mangel an wissenschaftlicher Empirie der philosophischen Phänomenologie kritisiert, sondern vielmehr wird die reinigende Abstraktion von Praxis der Philosophie in ihrer antihermeneutischen Haltung durch wissenschaftlich scheinbar reinere Abstraktion des Labors von Kontexten des Handelns im Alltag noch untermauert. Vergessen wird da das berühmte Milgram-Experiment von 1960, wo der klinisch weiße Kittel der Versuchsleiter:innen dazu führte, dass einige Proband:innen dann den unmoralischen Befehlen (wie etwa der Bestrafung durch einen gefakten Todesstoß durch Elektroschocks) der Versuchsleiter:innen folgten. Daran zeigt sich wieder der antinomische Me-

1 Thomas Metzinger, *Der Ego Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*, Berlin 2009, S. 41f.

chanismus des Reinheitsverständnisses, dass die unsaubere ständig wechselnde praktische Welt durch die reine und saubere Labortechnik der immer gleichen Bedingungen als Spiels der Spiele verstanden wird, so dass auch das von praktischer Lebenszeit und Aneignung abstrahierende Labor zum ethischen Maßstab der Praxis aller Praktiken außerhalb des Labors wird. Dieser Reinheitsmechanismus entspricht der alten marxischen Warnung an die Philosophie, dass sie ihre Praxis der von Kontext abstrahierenden Logik für die Logik der Praxis hält. Umweltverschmutzung geht daher nicht erst von Verschmutzung, sondern auch vom umgekehrten Willen zur Reinheit aus. Mit der Kritik an der klassischen Philosophie des phänomenalen Selbstbewusstseins durch eine neurologisch motivierte Empirie wird heutzutage die klassische Verleugnung der Empirie durch Philosophie nur dadurch kritisiert, dass ihre reinigende Abstraktion von sozialen Praktiken zu wenig durch Wissenschaftsgläubigkeit des abstrakten Labors unterfüttert war. Das ist ein allodoxer Epistemozentrismus der Reinheit, welcher nützliche medizinische Erkenntnisse unbewusst zur Verwechslung der Positionen im Feld der Philosophie benutzt, um sich dann als Heterodoxie in der Epistemologie der Philosophie auszugeben.²

Die Theorie der unendlichen Spuren ist eine Kritik des reinen Ursprungs, die immer noch eine Reinheit bleibt, die nun zu dem unendliche Spuren produzierenden, einen unerfüllbaren Begehren geworden ist. Dieses von Geschichte abstrahierende Begehren, das angeblich antivital sei, wurde von Christian Boltanski durch Kunstpraktiken im Fehlen des Körpers selbst gerade als vitalistisches Begehren in seiner Kunst offensichtlich gemacht: Dinge des Gebrauchs wie die Anhäufung von Kleidern der Toten durch die Kunst Christian Boltanskis geben mit den ausgestellten Dingen noch die Spuren der einstigen jetzt toten Körper an und drängen zur Erinnerung, die aber unmöglich bleibt, weil der übertragende Leib dieser Kleider als notwendige Bedingung der Erinnerung verschwunden ist. Wenn in Diskursen nicht mehr nach den Positionen gefragt wird, gelten nur noch die Positionen in den übrig gebliebenen schriftlichen Diskursen, weil diese als überlieferter Rest zur Erklärung einer Geschichte anreizen, wo die stillschweigende Einnahme des Rechts zum Diskurs durch Körper ja angeblich nicht mehr existiert. Aber genau das ist eine Kastration der Diskurse von Anzeichen an Relationen verschiedener nicht-diskursiver Positionen, so dass Positionen im Diskurs als vitale Ergänzungen für diese fehlende Positionierung zum Diskurs fungieren sollen. Die bei Foucault auftauchende antihermeneutische Haltung stammt aus der Kritik an der Sprachwissenschaft Saussures, die in Kritik am Feiern der Sprache als einziges System diese als Grundlage aller Semiotik wieder restituiert. Geht Saussure von dem Monopol des Verstehens im Erkennen einer bildhaften sinnfernen Signifikantenordnung als strukturelle Ähnlichkeit für jeden Diskurs jenseits verschiedener Zeitalter aus, so setzt Foucault an deren Stelle die Ähnlichkeit der Epistemeformen allein innerhalb der Diskurse eines Zeitalters, so dass Foucault in *Ordnung des Diskurses* das Paradigma des Signifikanten Lacans und damit der *images acoustiques* zwar kritisiert. Aber zugleich können dann alle Gesellschaften zu Diskursgesellschaften erklärt werden, weil er das Feiern einer durchgehenden Struktur zwischen den Zeitaltern zwar kritisiert, aber um damit die Reinheit eines Zeitalters an der

2 So etwa bei Thomas Metzinger, *Der Ego Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*, Berlin 2009, der sich selbst als Häretiker der Philosophie sieht und daraus eine philosophische Ethik ableiten will.

jeweiligen Ähnlichkeit in der durch je diskontinuierlichen Kastration an Ähnlichkeit der Diskurse festzumachen.

Das hat Folgen in einer von Nietzsche geprägten Postmoderne, die sich dann heute in der kolonialistisch verstandenen Kunst der Moderne (und ihrer Krise der *documenta* zeigt). So wurde z.B. der brasilianische Künstler Hélio Oiticica sehr spät in Europa wiederentdeckt, weil er laut seiner Tagebuchaufzeichnungen für seine zunächst in Europa nicht beachteten avantgardistischen Innovationen des Tanzes, Kleidung und Geruchs zu Anfang der 1960er Jahre Merleau-Ponty las, während er dann in seiner späteren New Yorker Zeit der 1980er in Vergessenheit geriet, weil diese Zeit schon vom *radical chic* eines Nietzscheanismus Foucaults bestimmt war, so dass Oiticicas avantgardistische Kunst in den 1990er Jahren erst analog zur modischen in Museen und Galerien gewordenen Körpertheorie von Merleau-Ponty in Europa wiederentdeckt wurde.³ Kurz: Diese antikolonialistische Widerentdeckung ist also selbst kolonialistisch affiziert so wie Nietzsches Tötung Gottes dem langen Schatten der Reinheit folgt.

Wie in Baudelaire's Gedicht der zwei Zimmer kann eine unter Drogen erlebte Zeitlosigkeit keineswegs als Spur einer zeitlosen religiösen Ewigkeit gelten, die Benjamin als messianische Splitter der utopischen Zeitlosigkeit in der Zeit interpretierte. Lange vor Marx berühmter Aussage von Religion als trivialisierter Volksdroge zeigt Baudelaire die Antinomie der Ähnlichkeit von Droge und Religion damit an, dass die scheinbar gegenüber Drogen natürliche Religion der Mehrheit eigentlich nur eine billigere Droge ist, die wie Sprache ohne jede Reflexion als normalisierte Droge im *common sense* anerkannt und leichter zugänglich ist. Flaubert hat diese Doppelopposition Baudelaire's gegen Kapitalismus und gegen katholische Kritik des Kapitalismus in der Oszillation von Religion und Ästhetik analog zu Benjamins Aura verstanden. So lobt Flaubert die *Praradis artificiels* Baudelaire's zwar einerseits in seinen Briefen für die häretischen Darstellung von Drogen wie Haschisch und Opium, während er ihn dann noch wegen seines Bezugs zur Religion als zu geringe wissenschaftliche Objektivierung zu tadeln gedenkt, weil seine religiöse Begrifflichkeit noch zu sehr an die verhasste Religiosität der Bourgeoisie erinnere.⁴ Dagegen gibt ihm Baudelaire in seiner Antwort zu verstehen,⁵ dass der mächtige Glauben an eine übersubjektive Reinheit von der Zeit als allgemein anerkannter Antrieb zur Selbstverwirklichung mit einem künstlich erzeugten inneren Erlebnis durch Drogen beweist, dass hinter der Religion die Macht einer ebenso menschlichen wie profan ästhetischen Phantasie stehe, deren sich die Religion zu einer sozialen Disziplinierung nur bedient, um andere individuelle Erfahrungen des dem Absterben ähnlichen, aber wiederholbaren Übergangs im Leben zugunsten des einzigen Übergangs durch biologischen Tod in ein religiös prophezeites Paradies zu verhindern. Baudelaire kritisiert damit genau das, was Foucault als Verführung zum Glauben an universale Normen zwar

3 Nele Kaczmarek, Die Verschränkung von Leib und Raum als künstlerische Strategie in der Werkentwicklung von Hélio Oiticica, in: Thomas Becker u. Christoph Metzger (Hg.), *Leibliche Praxeologie vs. Iconic Turn*, Paderborn 2020, S. 123 – 139.

4 Brief Flauberts an Baudelaire, zit. in Chareles Baudelaire, *Œuvres Complètes*, hg.v. Claude Pichois, Paris 1971, Bd. I, S. 1379.

5 Antwort von Baudelaire, ebd., S. 1379. Brief vom 26. Juni 1860.

bringt, aber durch seinen Narzissmus der Philosophie verpasst: Sieht man die historische Geschichte der Innovationen in der Kunst, erkennt man, dass auch der jeweilige Glaube an die Moderne, die allein modern und zeitgenössisch zu sein scheint, ein religiöser Irrglaube einer geschichtslosen Spitze zwar ist. Aber ihre Umkehrung, dass dann das reine ohne jede Akkumulation erscheinendes diskontinuierliches Diskursereignis in der modernen Literatur an deren Stelle tritt, verwandelt das Ziel in eine für alle gültiges Gesetz einer Ziellosgkeit, weil es kein Ziel nach dem Tod Gottes geben kann. Geht Flaubert vom Vorbild des kalten Beschreibens einer wissenschaftlichen *impassibilité* aus, um sich ebenso gegen den durch Empfindung und Einfühlung aufgeheizten romantisierenden Massenmarkt des Kleinbürgertums zu wenden,⁶ so Baudelaire davon, dass seine moderne Lyrik die Kraft einer Ästhetik verstehen will, in der dann sogar die Reinigung von Innerlichkeit durch wissenschaftliche *impassibilité* einen Reinheitsglaubens reproduzieren kann, den er mit seiner Kritik des falschen philosophischen *l'art pour l'art* der institutionellen Philosophie Cousins als Religionersatz verwarf. Baudelaire hat damit zum ersten Mal in der Moderne die Verwechselung von Religion der Reinheit und Reinigung von der Religion in der Entstehung moderner Ästhetik als Antinomie des Reinheitswillens mit seinen künstlichen Paradiesen deutlich machen wollen, die uns noch heute betrifft und im scheinbaren Unterschied von linguistischem und anthropologischem Strukturalismus wieder aufgetaucht ist. Denn die Kritik an der Religion durch das wissenschaftliche Labor der *impassibilité* kann gegenüber der Alltagswelt zum neuen Glauben an Reinheit durch das wissenschaftlich reine Labor werden. Es zeigt sich an der modernen Psychoanalyse, wie selbst profane Kritik an Religion im Namen der Reinheit mit Religion verwechselbar werden kann, sowie etwa in der Gegenbewegung von Psychoanalyse und Religion, die sich auch in der Auseinandersetzung zwischen Freud und Jung oder der psychoanalytisch motivierten späten Behauptung Lacans von der angeblichen Vorbildlichkeit der christlichen Religion auch im 20. Jahrhundert zeigt. Es war der Psychoanalytiker Carl Gustav Jung, der die Unterscheidung von *animus* und *anima* als Zweigeschlechtlichkeit des Unterbewussten ansetzt und damit Picos und Kants Unterscheidung von einer universalen Einheit durch Umkehrung vom Kopf des Subjekts in Beibehaltung der Unterscheidung angeblich auf die Füße des Unbewussten stellt.⁷ Baudelaires ästhetische Gegenreligion verweist einerseits gegen die religiöse Utopie eines modernistischen Benjamin und andererseits gegen Foucaults antihermeneutischen Postmodernismus, dass nicht der Wille zum Wissen, sondern es der darin verborgene Glauben an Reinheit ist, der diese Antinomie von Religion und Antireligion in das Wissen der klassischen Moderne wie Postmoderne einschleust hat.

Die nietzscheanische Reform der späten Dekonstruktion rückt freilich von einer zeitlosen Bewegung und der Reinheit des Signifikanten ab, indem die Suche nach Urschrift bzw. dem Gesetz lediglich ein durch Vielheit der Spuren provoziertes Begehren nach Vereinigung aller Strukturen bleibt, so dass die stumme zeitlose Urschrift nur noch ein obskures nicht-existentes Objekt der Begierde nach vitaler Präsenz ist, aber entsprechende dynamische Spuren in der Realität der Zeit hinterlässt, die lediglich auf

6 Zu diesem Ideal: Norbert Christian Wolf, Ästhetische Objektivität. Goethes und Flauberts Konzept des Stils, in: *Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft* 34/1, 2002. S. 125 – 169.

7 Carl Gustav Jung, *Gesammelte Werke. Sonderausgabe* 1995, Düsseldorf, Band 9/2, S. 24.

ein Objekt verweisen, das gar nicht existiert. Die vielen unendlichen Spuren drängen nach Ordnung auf einen sie begründenden Grund wie auf eine reine Urschrift oder analog zu den alle Schaumkronen enthaltenen Badewanne im Vergleich des frühen Foucault, deren Boden als Seinsgrund für unseren Sitz bei Betrachtung der vielfältigen Schaumkronen der Oberflächen kultureller Denksysteme selbst nie zum Vorschein kommt. Das Vernommen-Sein ist dann nicht mehr ein phänomenal zu ergründender zeitloser Horizont, sondern nur der durch Zeit geprägte Effekt der Suche nach einem imaginären Begehren eines zeitlosen quasireligiösen reinen Ursprungs, das daher in der Zeit zwar nie erfüllt werden kann, aber als Begehren nach einer Urschrift für die permanent dynamische Verschiebung und hybride Zeichensetzungen ohne Ende sorgt. Analog dazu geht in der Konzeptart Joseph Kosuths z.B. in *One and Three Chairs* 1965 mit Bezug zu Wittgenstein und Duchamp noch vor Derridas späterer nietzscheanischen Wendung mit der Ausstellung der nebeneinander angeordneten Installation einer Fotografie eines Stuhls, des realen Stuhls und eines Lexikonartikels zu einem Stuhl keine Idee oder Konzept voraus, sondern es ist die Vernetzungen dieser Zeichen, die erst das Konzept der Idee von Stuhl beim Beobachter hervorbringt, so dass Kunst in diesem Falle nicht einfach etwas ausstellt, sondern vielmehr ausstellt, wie das Konzept einer Wahrnehmung des Betrachters durch Vernetzung der Zeichen erst sein der Wahrnehmung vorausgehendes Vernommen-Sein vernehmbar macht. Eine Idee bringt nicht wie im Platonismus eine Vernetzung der Struktur hervor, sondern die Struktur erst das Konzept der Idee analog zu Cassirers Hinweis, dass die Relationalität des Wie zunehmend das Was ersetzt. Etwa zur gleichen Zeit hat Eco in seiner Arbeit zum offenen Kunstwerk festgehalten, dass es nicht mehr um den Ausstellungswert von etwas geht, sondern dass das Verfahren des Ausstellens selbst ausgestellt wird. Es ist daher äußerst fraglich, ob alle Begehren auf ein einziges Begehren wie die Suche nach Sinn zurückgeführt werden kann wie etwa laut Heidegger, der die Suche des Daseins nach dem Sein zum existenziellen Begehren des Daseins auf der ganzen Welt schlechthin erklärt hat. Trotz der Verbesserung der Dekonstruktion durch Nietzsche in der späten Dekonstruktion, welche die nietzscheanische Kritik am Gesetz für Verstehensprozesse als versteckten Monotheismus sieht, ist die einstige berechtigte Kritik Kristevas von einem antihermeneutischen Logozentrismus der Reinheit an Derrida keineswegs verschwunden: Weil dann Begehren nach dem einen Gesetz durch das eine Gesetz des Begehrens kritisiert und damit wieder als Monotheismus wie bei Heidegger in dem *einen* Begehren für jede Existenz bzw. Dasein restituiert wird. An die Stelle der einen Urschrift tritt dann nur die einheitliche Logik aller Begehren in dem einen Begehren nach der Urschrift, wiewohl Kristeva in ihrer ersten Kritik an Derrida darauf verwiesen hat, dass Begehren des Leibes in seiner Heterogenität nie rein logisch vereint sein kann. Der späte Derrida, für den die Urschrift nur noch ein inhaltsloses Objekt der Begierde ist, das unendliche Spuren produziert, ist ebenso dann wie die Psychoanalyse von der Antinomie der Reinheit betroffen, weil die Lesart des Begehrens in allen gegenüber dem Alltag heterogenen Fehlleistungen erneut auf eine Einheit aller Begehren zurückgeführt wird. Geht ein Platonismus wie etwa der Beltings in einer an der frühen Dekonstruktion hängengebliebenen Theorie von einem Ursinn als Grund unbewegter Konzeption für alle Zeichen in der historischen Verwendung von Bildern aus, die damit nicht einmal die moderne Kunst des Konzeptualismus und Ecos offenes Kunstwerk wahrgenommen

hat, so zeigt die späte Dekonstruktion, dass die Kritik an einer monopolen Urschrift lediglich durch ein wieder monopolies Begehren wie bei Heidegger ersetzt wird.

Lacan nun hatte nicht wie Foucault oder Derrida Nietzsche rezipiert. Bekanntlich hatte Lacan von den Vorlesungen Alexandre Kojèves der dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts die neu interpretierte Dialektik von ›Herr und Knecht‹ Hegels übernommen. Danach geht ein Begehren nicht einfach nur auf ein Objekt aus, sondern ist immer nur zugleich Begehren einer Anerkennung der gleichen Art des Begehrens, die mit der Fixierung auf das Objekt vergessen wird.⁸ Daher verkennt sich die sozial und historisch differente Art des Begehrens in einem auf das Objekt gerichteten Begehren des souveränen Herrn. Jedes Begehrensspiel hält sich für absolut bzw. legitime Kultur des Begehrens durch das sozial fixierte Begehren des männlichen Herrn auf das Fetisch-Objekt (des Knechts bzw. der Frau als Knecht des Mannes bei Lacan). Begehren ist aber dann nie einfach Begehren von etwas, sondern Begehren nach der sozialen Anerkennung des anderen Begehrens, das sich in fetischisierender Forcierung auf ein Objekt nicht mehr als soziale und historische Verschiedenheit sieht. Zumindest hat dies Lacan in seinem oft zitierten Satz ausgedrückt, dass es den reinen Sex nicht gibt. Aber Lacan erkennt nicht mehr, dass seine Verteidigung der Psychoanalyse als wissenschaftlich legitime Grundlage zur Interpretation von Gesellschaft und Geschichte dann selbst als ein Begehren nach sozialer Anerkennung zu analysieren und damit als historischer Effekt von Macht zu reflektieren ist. Man kann den Glauben an den reinen Sex in der Popkultur zwar zu Recht kritisieren, aber er muss selbst noch dann als historisch und soziale produzierte Form eines Glaubens verstanden werden. Und das geht freilich auf den Salon am Ende des 17. Jahrhunderts als Form einer Selbstverwirklichung des Adels zurück, der mit seiner bestimmten Art des Begehrens sich nicht nur als eigene soziale Klasse der Begehren anerkennt, sondern sich auch sozial abgrenzt.

In diesem Sinne zeigt sich die Entstehung eines Sexualitätsdispositivs im französischen Salon am Ende des 17. Jahrhunderts als sozial motivierte Ablehnung der allgemeinen Sinnvermittlung durch Religion, indem die französische Aristokratie im sexuellen Exzess die soziale Gegenreligion zu erschaffen suchte, um sich als soziale Gruppe der Aristokraten und Aristokratinnen gegenseitig anzuerkennen und von anderen sozialen Gruppen als reine Gruppe zu distinguieren. Diese Entgrenzung verbleibt insofern noch in Grenzen einer patriarchalischen legitimierten Allianz, weil es nur bei Vererbung des männlichen Namens durch Ehe erlaubt war. Im Falle Foucaults wird zwar die Reduktion aller Begehren auf Sexualität in der an Marcuse orientierten Popkultur kritisiert, aber Diderot wird als angeblich ereignishaftes Auftreten ohne Voraussetzung angesehen, das dann als Prophetie der eigenen Aufmerksamkeit für rein ereignishaft diskontinuierlich auftretende Innovationen allen akademisch durch Wissenschaft verschmutzten Historikern vorgehalten werden kann, die noch in logozentrischer Weise an transformative Praktiken einer Geschichte glauben. Diderot ist in seiner durchaus häretischen Position aber alles andere als ein Diskursereignis. Und Derridas durchaus berechtigte Kritik am Feiern der Sprache der Linguisten ermöglicht zumindest, die Kontingenz jeden Verstehens zu demonstrieren, so dass er dies konsequenter als Nietzsche nicht mehr mit

8 Alexandre Kojève, *Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Anhang Hegel, Marx und das Christentum*, Frankfurt a.M. 1975, Kapitel II, S. 48 – 89.

Ressentiments gegen Juden und Frauen verfolgt. Der philosophische Begriff eines enthistorisierenden Seins ist jedoch als kolonialistische Vorstellung hingegen ebenso zu verabschieden wie die philosophische Vereinheitlichung durch das Gegenteil der von Nietzsche propagierten Auflösung des Subjekts im Rauschen der Diskurse. An ihre Stelle hat der Begriff des sozial wie historisch hergestellten Positionierungen an Habitusformen in einer *structure structurée structurante* der gedoppelten Synchronisierung einerseits innerhalb sozialer Klassen wie andererseits der Positionen an Klassen zueinander zu treten. Marxens politisch verständliche Kritik, die auch der heutigen Hegemonie der Finanzökonomie über alle Felder gilt, kann daher nicht das Entstehen dieser Finanzhegemonie erklären, weil damit wieder das eine Gesetz zur Grundlage gemacht wird, was den langen Schatten eines Monotheismus darstellt.

Eine kurze Geschichte des Vergessens der Geschichte

Die kulturell erfinderische Aktivität des Bewusstseins bleibt wie in einer habituell erlernten Sprache nach Chomskys generativer Grammatik beim Erwachsenen unbemerkt, der/die alle Sätze nicht nur grammatikalisch richtig zu bilden, sondern Sprache mit unendlich praktischen Erfindungen zugleich zu erweitern weiß, so dass Muttersprachler:innen nicht die im Laufe der Habitualisierung erlernten Regeln diskursiv angeben können, nach der sie gebildet wurden, wie im vom Kindesbeinen an erlernten Hören oder Singen einer Melodie im Sprechen einer Sprache oder im Bewohnen der Räume, so dass sie als im Leib unverborgene sozial angeeignete Normen nicht mehr reflexiv bewusst sind, aber dennoch in jeder Aufführung neu erfunden werden – genau wie auch die performative Aufführung des erlernten Geschlechts, das wie das Singen einer Melodie offensichtlich auf unbewusste Art auch schon innerhalb sozial legitimierter Normen kreativ verändernd wiederholt wird und kein bloß passiver Besitz ein und desselben Gesetzes bleibt.

Die Bildung der sprachlich diskursiven Legitimität gilt nach Douglas in modernen Gesellschaften nur als Beispiel für das Erlernen von Regeln, die in der Autorität der Erziehung verkörpert und durch Leiblichkeit praxeologisch in verschiedenen sozialen Positionen per Intimität gleichsam ›vererbt‹ werden kann, so dass die Funktion der für die Öffentlichkeit produktiven Aneignung im intimen Bereich des Spiels, Sprache oder Geschlecht für die Legitimität der Öffentlichkeit des Spiels bzw. des Feldes übersehen wird. Daher ist die kulturelle Verklammerung des Kontextes mit dem Leib in der intimen Aneignung nach Heidegger als eine Art Unverborgenes auf den Leib geschrieben, das hingegen durch bewusstes späteres Nachdenken oder reflexive Kontemplation in einem öffentlichen Feld der Reflexion zum reinen Objekt und Besitz gemacht und damit durch saubere und reine Trennung in inneres Subjekt und äußeres Objekt vor seiner jeweils schon objektiv vorausgesetzten Verklammerung mit der Welt desto mehr verborgen wird. Die in der Zeit entstandene Erziehung wird in der Zeit vergessen, worauf Douglas mit ihrer Betonung für Erziehung im historischen Sinn verweist, ohne noch die Theorie der Habitualisierung zur Verfügung zu haben, indem sie gegenüber Bourdieu stärker auf die historische Problematik der Reinheit verweist.

Die von Michel Serre und dann von Bruno Latour übernommene Konzentration auf Dinge als Aktanten wie z.B. die Konzentration auf ein Ding des Balls im Feld des Fuß-

balls, in der das Publikum auf den Ball elektrisiert ist, zeigt zwar eine Abstraktion von der Aktivität im Netzwerk auf den Fetisch des Balls, die selbst durch das Netzwerk des Feldes das Vergessen der Akteure im Netzwerk (Journalisten, Manager, Bildauswahl durch Regisseure etc.) produziert wird, so dass alle auf den Verlauf des Balls als Aktanten des Spiels konzentriert sind. Es erscheint dann als unerschütterliche Liebe zum Ding, die Latour in einem Sprachspiel den *faitisch* (aus *faire* und *fetisch*) nennt: Die Erscheinung des ungemachten Fetischs wurde gerade durch das soziale Netzwerk als scheinbar ungemachtes Ding durch das Netzwerk dazu gemacht. Im Aktanten eines Dinges hält sich zwar jedes Sprachspiel für absolut gegen andere Sprachspiele, bzw. vergisst es seine Relativität des Spiels. Aber damit wird nicht nur einfach die soziale Konstruktion der sozialen Position eben nicht nur im Netzwerk, sondern auch die verschiedenen Machtunterschiede in den Legitimationshierarchien zwischen hierarchisch verschiedenen Netzwerken vergessen. Diese Synchronizität zweier Abstraktionen wird durch einfache Abstraktion vergessen. Der Vorteil eines philosophischen Feldherrenblicks auf die Verklammerung der Dinge mit Wahrnehmung als Aktanten der Kultur ist zumindest der Hinweis, dass eine libidinöse Fixierung auf ein Objekt die soziale Art der Anerkennung in der Fixierung auf Aktanten übersehen lässt, wie es schon Lacan in der Kritik der Objektfixierung bezeichnet hat. Aber sie übersieht damit das gedoppelte Vergessen in diesem einfachen Vergessen. Das Vergessen unterscheidet sich dann immer noch in der Art der Aktanten zwischen den Netzwerken: Je reiner die abstrahierende Reflexion von Dinglichkeit ist, desto reiner und legitimer gilt der Aktant und damit die Wertung der in einer Hierarchie der Legitimität durch Reinheit der Aktanten. Als Reinigung des Objekts von sozialer Produktion ist es umso reiner und normativ höher anzusehen, als es dann sich von anderen Arten der fetischisierenden Abstraktion als reinere Wertsphäre abstrahiert. Die Fetischisierung in der modernen Kommunikation kann daher nicht nur als synchronisierende Dialektik von Entdinglichung und Verdinglichung in der Moderne begriffen werden, wie es Latour mit dem Sprachspiel im Begriff des *faitisch* versteht, sondern muss zugleich als Synchronisation zwischen den Aktanten durch abstrahierende Reinigung vom Aktanten verstanden werden. Der Fußball ist z.B. ein weniger reiner Aktant in der Hierarchie wie der Aktant des Werks in der Kunst, das im 20. Jahrhundert der Moderne dann auch nochmal infrage gestellt wurde, so dass Kants Konzentration auf die Rezeption als modernere Ästhetik denn die inhaltliche, von Werken bestimmte Ästhetik Hegels erscheint, aus der jedoch das Museum als gehobener Ort legitimer Ästhetik hervorgegangen ist.

Nicht der Begriff des *faitisch* in seiner Dialektik von Entdinglichung und Verdinglichung wäre also in dem Ausruf zu kritisieren, dass wir nie modern gewesen waren, sondern der Ausdruck eines ›Wir‹, das immer gleich auf die Vergangenheit des Fetischismus bezogen sein soll. Mittels moderner Technik wird der interne Unterschied der legitimierenden Norm an Abstraktions- und Reinheitshierarchien innerhalb der dinglichen Fetischisierung in der eigenen Gesellschaft übersehen, der in doppeltem Sinne historisch angeeignet ist. Schon McLuhan erfasste lange vor Latour mit dem Beispiel des Radiogebrauchs im deutschen Nationalsozialismus wie technischer Fortschritt zugleich wie die Buschtrommel wahrgenommen wurde: Der soziale Erfolg technischer Medien ging daraus hervor, dass ihre entdinglichende Abstraktion die Liebe zur reineren Dinglichkeit vergangener Formen antreiben konnte, so dass die Liebe zu den archaischen Kul-

turen gerade nichts mit deren archaischen Fetischismus zu tun hat. Im Geschmack des Essens zeigt sich dies noch als harmlose Hierarchie ohne Technik: Der hoch bewerteten Üppigkeit und dinglichen Menge der Nahrung in unteren sozialen Klassen steht das bewusst normative entdinglichende Minusverhalten der gehobenen *nouvelle cuisine* gegenüber, was auch Bourdieu mit dem Wortspiel von *haute cuture* als *haute culture* an einer anderen Form des sozial differenzierten Geschmacks zeigt. Je höher die Art der Reinheit sich von der Dinglichkeit in einer Reflexionsästhetik darstellt, desto mehr wird die Dinglichkeit als reinere Form des Dinges gesehen und zur Norm für andere Aktanten. Das aber spielte und spielt in der Theorie der Schrift als ein historischer Aktant der intellektuellen Reflexionsästhetik eine Rolle, was zumindest Derrida ahnte, aber leider zum Narzissmus eines intellektuellen Aktanten machte und damit enthistorisierte.

Wenn ein deutscher Systemtheoretiker behauptet, der Computer hebe die Aura der Schrift auf, weil die Spuren der Arbeit im Sinne von Korrektur, Streichungen und Verbesserungen etc. nicht mehr an einem Text als Zeichen der Arbeit sichtbar sind, dann verschleiert diese naive Betrachtung, dass die Aura der souveränen und leibvergesenen lesenden Subjektivität mit dieser Entauratisierung der visuell reinen Diskreta umso betonter die Norm der Reinheit des von Zeit gelösten Lesens der Notation restituiert.¹ Die reinigende Entstofflichung des Schreibens verspricht noch intensiver die paradiesische Befreiung von der Bindung des endlichen Leibes an die Unumkehrbarkeit der Zeit, um in den vom schmutzigen Alltag befreiten Himmel der Verwebung der reinen Leser aufsteigen zu dürfen, in dem sich die gesamte soziale Welt auf wundersame Weise in die Schreibtischphantasmagorie des ebenso leibfreien wie der ewig sich verschiebbaren Differenz an Signifikantenfetische des kleinen Bildschirms verwandelt, wie dies schon Kristeva als selbstreinigende Verleugnung des sündigen und schmutzigen Triebkörpers als Verfall an reine Logik kritisierte. Das ist das beste Beispiel wie technische Reproduktion durch Entmaterialisierung das Vergessen nicht nur besser zustande bringt als die noch materiell wahrnehmbaren beweglichen Drucklettern der Gutenberggalaxis, sondern diese dann dadurch aufhebt, indem sie deren Abstraktionsermöglichung durch Erweiterung annehmbarer macht. Je mehr man auf das gelingende Lesen und Schreiben der Zeichen am Computer konzentriert ist und nicht von einer Störung des Streichens und Klebens bei der praktischen Verfassung eines Textes in seiner Schriftkompetenz abgelenkt wird, desto weniger scheint es, mit einer Aktivität der Autorschaft zu tun zu haben, sondern wird als eine die Intimität nicht mehr störende abstrahierende Reinigung vom dinglichen Stoff einer Schrift beschrieben, die dann die von Stofflichkeit gereinigte Schrift als höher bewertete Reinheitsnorm des Systems aufwertet.

So kann auch der entdinglichende Fetischismus sehr wohl in der schriftlosen Stammesreligionen schon existieren, wie Douglas hervorhebt, etwa bei bestimmten Kulturen wie den Pygmäen, bei denen der Rückzug des Einzelnen in eine privatisierte Welt zur Reinheitserfahrung führt, die aber dann noch keine öffentliche Synchronisierung durch

1 Arnim Nassehi, *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, München 2019, S. 24: »Der Computer hat das Schreiben entstofflicht. Bevor Text auf analoge Weise aufs Papier kommt, lebt er in einem virtuellen Zustand. Seine Virtualität besteht darin, dass er permanent veränderbar bleibt, ohne als Ganzes verändert werden zu müssen. Einschübe, Umformulierungen, Revisionen hinterlassen keine Spuren mehr – der Text hat seine Aura verloren, würde man wohl mit Benjamin sagen.«

neue dingliche Ritualisierung wie durch eine Schrift kennt. Der Computer und mehr noch das für jeden verfügbare Handy hebt zwar die Materialität von Schrift und Papier der Gutenberggalaxis auf, zugleich wird damit die Aufmerksamkeit für die visuelle Diskretheit und damit Reinheit verstärkt, die dem intim einsamen Leser die Möglichkeit vermittelt, in der individuell frei wählbaren Leserichtung die Abhängigkeit des Leibes von der unabänderlichen Linearität der zeitlichen Wahrnehmung im Diskurs zu vergessen. Der Unterschied zu Adornos apokalyptischer Vorstellung, dass wir schon immer im Falschen der reinen Identität leben, liegt bei der modernen Systemsoziologie in ihrer positivierten Umkehrung, dass wir immer schon im Richtigen der Differenz leben, je zerteilter wir auch durch Systeme wie Versicherung, Jobcenter, Rente, Schule, Ausbildung etc. in einer rein abstrakten Identität als Nummer verbunden sind: die reine Nummer als Rousseaus »l'honneur sans vertu«. Luhmann hat Derrida akzeptiert, dieser aber hat nie Luhmann zur Kenntnis genommen, was noch ein Rest des existenziellen Philosophieverständnisses von Merleau-Ponty und Nietzsches sein dürfte, das jedem Systemdenken als Schatten des Monotheismus misstraut. Was Adorno in Kritik an Weber Verdinglichung nennt, müsste eigentlich durch abstrahierende Reflexion vom Ding dann eigentlich eine von Verdinglichung reiner gemachte Verdinglichung heißen.

Yellow Kid, Comic von 1985 von Felton Richard Outcault



Public domain, https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9b/Yellowkid_phonograph.jpg. jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten, 12.05.04

In jeder beliebigen technischen Aufnahme einer Aufführung lässt sich im Zeitalter der technischen Reproduktion die Freiheit des rezeptiven Lesers im frei gewählten Vor- und Rücklauf demonstrieren, was ein Schreiben auf Papier nur sehr rudimentär konnte, was aber schon erste Reproduktionstechniken wie die Schallplatte demonstrierte, so dass die ersten Sprechblasen in den am Ende des 19. Jahrhunderts von Migranten rezipierenden New Yorker Comics mit der Darstellung des Phonographen auftauchten, während das weniger von Migranten und stärker von Literatur geprägte Bildungssystem

Europas dann noch mehr als dreißig Jahre auf Sprechblasen warten musste.² Moderne Technik radikalisiert den an Schrift erlernten Sinn für Ähnlichkeit und damit den von Wittgenstein diagnostizierten Sinn für das Feiern der Sprache auch gegen die Schrift analog zum von Benjamin angenommenen Sinn für Ähnlichkeit im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit, was ganz besonders zunächst mit der Fotografie für ihn galt und an deren Stelle heute das ästhetische Vorbild des mehr an Zeit orientierten DJs getreten ist. Der deutsche Anthropologe Karl von Steinen animierte einen Stamm im Amazonas am Ende des 19. Jahrhunderts zu Zeichnungen, deren Ausführung für ihn ein Beweis der Analogie von Kinderwahrnehmung mit unreifen Eingeborenen einer schriftlosen Kultur abgeben sollte, weil diese die Ähnlichkeit nicht zu reproduzieren in der Lage waren.

Ethnografische Zeichnung ck. Ende des 19. Jahrhunderts, aus: Karl von den Steinen. Unter den naturvölkern Zentral-Brasiliens. Reiseschilderung und Ergebnisse der zweiten Schingú-Expedition, 1888

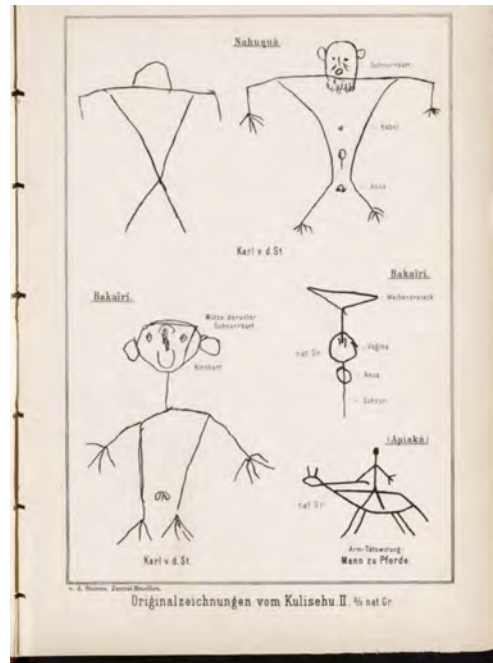


Abb. aus: <https://www.loc.gov/item/06008168/>, retrieved from the Library of Congress, jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten, 12.05.04.

McLuhan ging davon aus, dass das automatisierte Zeitalter des kontinuierlichen Stroms die mechanistischen Gutenberggalaxis vollkommen ersetzt hat. In der kyberne-

2 Thomas Becker, *Die Lust am Unseriösen. Zur politischen Unschärfe ästhetischer Erfahrung*, Hamburg 2011, S. 89.

tischen Automatisierung sind es keine mechanischen diskontinuierlichen Kettenglieder mehr, die ineinander greifen wie bewegliche einsetzbare Buchstaben des Drucks zu einem verständigen ganzheitlichen Text oder die diskontinuierlichen Zahnräder einer Uhr, wie etwa Balzac die Verkettung, Schrauben und mechanischen Federn zu Beginn seiner *Illusions perdues* seitenlang am modernen Druckstock beschreibt, der wohl anspruchsvolle Romane ebenso betrifft wie triviale Geldscheine. (Balzac beschreibt nicht nur als erster Geld in einem literarischen Roman des 19. Jahrhunderts, er druckt auch wohl als einer der einzigen im 19. Jahrhundert einen Geldwechsel im literarischen Buch auf einer Seite ab, womit er schon das Schriftbild als eine Art *ready-made* reflektiert, mit dem er die stets verdrängte Ähnlichkeit der scheinbar reinen *Reflexionsästhetik* seiner befreundeten Schreiber mit trivialem und schmutzigen Geldpapier als Illusion der eigentlichen Reinheit des Subjekts in einem medialen Zeitalter zu treffen versuchte).³ Aber die Auswahl der Signifikanten wird im Verenden der Druckwerkstatt durch analogen Strom nicht aufgehoben, sondern nun nicht gegen, sondern innerhalb einer sich differenzierenden Kontinuität durch frei verfügbaren Schnitt erhalten und in seiner Funktion diskreter Einteilungen von einer dinglichen Festlegung gereinigt.

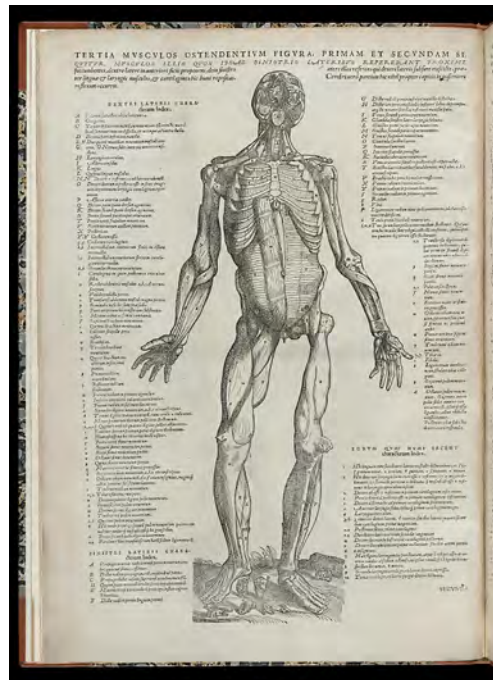
Noch vor Karl-Heinz Stockhausen hatte die französische Avantgarde der Musikentwicklung im 20. Jahrhundert zwar nicht wie dieser den obertonlosen Sinuston emanzipiert, sondern radiotechnische Aufnahmen und frei wiederholbare Verkoppelung von Records in der *musique concrète*. Damit wurde erkannt, dass der durch Records frei gewählte Schnitt zum frei verfügbaren Signifikanten des Tons in einer Partitur wird, womit der Startpunkt für die Entwicklung des Loops zu einer späteren Zeit des frei gewählten Vor- und Rücklaufs gegeben war.⁴ Nicht der notierte diskrete Signifikant im Alphabet gibt den reinen Schnitt vor, sondern die analog gewordene Technik ermöglicht erst die freie Wahl eines Schnitts mit diskreten Signifikanten, was auch damit das Paradigma des stufenfreien Sounds ermöglichte. Messiaen reagierte noch früher als Stockhausen darauf, indem er anders als Schönberg nicht von einer mathematisierenden Theorie der Noten auf Papier ausging, sondern von einer den signifikanten Schlag des Rhythmus verschleifenden Tonfarbe: Er setzte als erster den stufenfrei produzierten elektronischen Ton in der *Tarangalila Sinfonie* ein. Karl-Heinz Stockhausen konnte später dann zeigen, dass der elektronisch erzeugte obertonlose Sinuston eben genauso Farbe und mehr noch durch freie Verschiebung produzieren kann als die klassischen, an unangeschlossenen Instrumenten orientierte Geschichte der eindeutig notierten Musik, was konservativ ausgerichtete Musikwissenschaftler dazu verführte, elektronische Musik als unnatürliche Unmusik zu bezeichnen. Aber auch in der sogenannten U-Musik erfuhr die elek-

3 Der von Roland Barthes an Flauberts Literatur herausgearbeitete Realismuseffekt geht daher nicht erst von Flaubert aus, sondern ist also schon bei Balzac erfunden worden. Roland Barthes, *Der Wirklichkeitseffekt*, in: ders., *Das Rauschen der Sprache. Kritische Essays IV*, Frankfurt a.M. 2006, S. 164 – 172.

4 In der Popmusik waren die rückwärts laufenden Bänder von aufgenommenen Gitarrensolis der *Beatles* der Zwischenschritt, den Steve Reich in seiner Kritik an notierter Musik mit seiner technisch reproduzierbaren Synchronie und Asynchronie von *It's gonna rain* etwa zur gleichen Zeit in der bisher durch Notierung höher legitimierten Musik vollzieht. Wahrhol hatte vorher schon darauf hingewiesen, dass er seinen Psychoanalytiker durch seinen geduldigeren Kassettenrecorder ersetze.

tronische Verstärkung der Gitarre durch Bebe King die Dominanz des Klangs über den punktuellen Anschlag, so dass das freie Ziehen und Verziehen von Seiten zum Grundmodell des Spielens einer Rockgitarre wurde. Sound wurde durch Technik als Dispositiv des 20. Jahrhunderts zum Konsens im Dissens von institutionell legitimerter und massemokratischer Musik: Ein Zeichen für die Verabschiedung einer sich durch Noten legitimierenden Autorschaft, die aber die Funktion der Synchronisierung in der Schrift gegen Schrift in E- und U-Musik je verschieden erneuerte. Im Paradigma des Sounds im 20. Jahrhundert zeigte sich, dass virtuelle Revolution in Wirklichkeit auf eine Revolution des analogen Stroms beruht, wie es McLuhan erfasste, sodass die Liebe zu Praktiken des Stammesreligionen und Fetischismus nicht nur eine genuin moderne Erscheinung der Technik gegen untechnische Kulturen ist, sondern dies zur Distinktion innerhalb der modernen Gesellschaft eingesetzt wird, so dass weder von einem ›Wir‹ noch von einer vormodernen Art des Fetischismus in der Moderne geredet werden kann, weil Schrift eine entscheidender Schritt in der Geschichte auch für spätere Techniken darstellt.

Blatt aus dem ersten anatomischen Atlas von Andreas Vesal, 1543



Public domain, https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/02/Andreas_Vesalius_Wellcome_L0046321.jpg, jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten, 12.05.04.

Vesals erste gedruckte Anatomie geht schon auf die Verbindung von analogen mit virtueller Technik lange vor der modernen Technik mit der Abstraktion vom Körper durch zeitaufhebende Notierung zurück: Die im 16. Jahrhundert bezifferte alle freigelegten Glieder mit lateinischen und griechischen Buchstaben wird durch Darstellung der diskontinuierlichen Zerschneidung des Körpers durch den analogen Leib gelesen, indem die freien diskontinuierlichen Schnitte in einen gedruckten Index durch einen analogen Körper lesbar wurde: Der Index folgte der zeitlich erlernten Ordnung eines linearen Alphabets an phonetischen Buchstaben. Der 1968 gedrehte (heutzutage im Netz abrufbare) mit einer einzig möglichen Einstellung gedrehte Kurzfilm *The Alphabet* des frühen David Lynch demonstriert noch die körperliche analoge Aneignung der Zeit durch das Alphabet in einer ersten Aneignung durch Verschulung als Funktion des Alphabets mit dem neuen Medium des Films: Die Pointe seiner mit einer einzigen Handkamera ungeschnittenen Films des Schulkindes zeigt im Tonfilm eines das Alphabet lernenden Kindes den Grund zum Schnitt im Filmen des Kindes durch eine einzige Kamera mittels eines ungeschnittenen Films. Damit reflektiert er die Herkunft des modernen Films der Schnitte aus einer unfilmischen Praxis des Lesens innerhalb der ungeschnitten Filmaufnahme des leiblichen Lesens. Lynch macht die Kamera zu dem, was die französische *nouvelle vague* des Autorenfilms einst die *caméra stylo* nannte durch Reflexion des Films auf das Erlernen der Schrift. Eben dies macht auch die von Hall bemerkte Ambivalenz moderner elektronischer Medien aus: Sie machen die Kritik am Monopol der verschuluten Legitimation einerseits zwar möglich, indem sie aber andererseits die Funktion der leiblich frei wählbaren Reinheit radikalisierten, so dass es zu Exotismen des reinen Ursprungs aufgrund moderner Medienwelt kommt, als wären wir nie modern gewesen. McLuhan übersieht also lediglich, dass die angeblich vollkommen neuartige, an biologisches Leben orientierte Kybernetik schon seinen historischen Vorläufer in der Gutenberggalaxis hat, die freilich dann in der Tat der kybernetischen Revolution nicht einfach fortgesetzt wird. Die Schrift einer Gutenberggalaxis verschwindet mit der digitalen Kybernetik, nicht aber die in ihr liegende Funktion der Reinigung von Wahrnehmung durch Schnitte, die vielmehr das Vergessen gegen eine soziale Wahrnehmung zu einem ›Wir‹ radikalisiert.

So war der von McLuhan zu seiner Zeit bemerkte Transistor im Radio deswegen der Grund zum *global village*, weil die diskontinuierliche Wahl der I und o für Stoppen und Weiterleiten des Stroms durch den Transistor zugleich auf der analogen freien Wahl des Empfangs beruhte. Nicht die Einführung der Signifikanten der I und o war die entscheidende Revolution des Transistors, sondern die analoge, freie Wahl der Signifikanten, die eine freie soziale Vernetzung und damit immer eine freiere soziale Wählbarkeit voraussetzte, die sich von der Festlegung durch Signifikanten und Sprache löste, was eine wesentlich individualisierte Diskontinuität durch neue Medien nur nochmal radikalisiert. Die beweglichen Lettern der Gutenberggalaxis wurden also in der Kritik an der Alphabetstruktur von buchstabenhaften Signifikanten nicht abgeschafft, sondern von deren Bindung ans Alphabet sozial befreit. Daher konnte McLuhan auf die soziale Differenz verweisen, dass vor allem kulturell noch nicht festgelegte Kinder und in legitimer Kultur marginalisierte Gruppen die Möglichkeiten neuer Medien bestens verstehen, da sie nicht durch die Gutenberggalaxis und Schriftlegitimation bedingt erscheinen. Und die eine Signifikation verschmierte U-Musik konnte als mediales Monument zum ›unverdorbe-

nem« Jugendprotest und gleichzeitigen Exotismus des angeblich ursprünglich schon immer sexualisierten Körpers werden. Die Entwicklung des Paradigmas von Sound in der U-Musik geht daher von Anfang an Hand in Hand mit der Entstehung von Sex als monumentaler modernen Religion der Selbstverwirklichung in jeder Popkultur, die daher nicht von englischen Viktorianern und ihrer Beichtpraxis, sondern vom französischen Salon des 17. Jahrhunderts ausgeht, den Foucault damit wie die sprichwörtliche Brille auf der Nase übersehen hat.

Politik der Autorschaft gegen den neoliberalen Akzellerismus

Es gibt jene aufschlussreiche Szene im Dokumentarfilm *Straight no Chaser* der Regisseurin Charlotte Zwerin über den Jazzpianisten Thelonious Monk, in der er von seinem langjährigen Saxophonisten Charlie Rouse im Studio vor einer Aufnahme mit vorgehaltenem Notenblatt gefragt wird, welche Note da auf dem Notenblatt eigentlich zu lesen sei. Trockene Antwort des am Piano sitzenden Monk, ohne auch dabei nur einen Blick auf sein von ihm geschriebenes Notenblatt zu verschwenden: Spiel, was du für richtighältst! Jazzmusiker kannten das bei den schwarzen Bluesmusikern allein im Leib abgespeicherte Wissen einer Struktur, die keine Noten, also klar und diskrete Signifikanten brauchen, um eine Struktur des Blues immer wieder variantenreich zusammenzusetzen. Für eine innovative Interpretation waren aufgeschriebene Noten nicht notwendig, sehr wohl aber das im individuellen Leib gespeicherte kulturell anerkannte Wissen. Monk, der angeblich die improvisierende Jamsession im Jazz erfunden hatte, erinnert Rouse daran, dass er trotz des Zusammenspiels in einer Band und des von ihm als Leader geschriebenen Notenblatts immer noch ein erfinderischer Autor unter leiblichen Autoren ist. Notierte Schrift der klaren Signifikanten ist im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit kein alleiniges Kriterium mehr für Autorschaft.

Avantgardistische Autorschaft existierte vor allem nicht zu Beginn für die Entwicklung des gegenüber klassischer Musik geringer institutionell legitimierten Jazz, welcher zu Beginn seiner Entwicklung die kulturell gering, aber ökonomisch hoch bewertete Schallplatte bzw. technische Records an die Stelle der Noten für Aneignungen setzte. Wenn die musikwissenschaftliche Forschung von Buddy Bolden als Erfinder des Jazz spricht, was Michael Ondaatje mit seinem Buch *Body Boldens Blues* verarbeitet, hat sie keinen einzigen Beweis als Erzählungen zur Anführung der musikalischen Bestattungszügen von New Orleans durch Bolden, da er zur Zeit der durch Schallplatten dokumentierbaren Jazzentwicklung in der Irrenanstalt einsaß und notierte Niederlegungen seiner Musik nicht existierten. Der Körper war davor der einzige Überträger, so dass man auf die im Körper gespeicherten Erinnerung in Erzählungen zurückgreifen musste und in der Zeit nach Bolden auf technische Records als Ersatz von Noten, welche die technische Reproduktion bis zur heutigen Entwicklung des Jazz nie vollkommen er-

setzen konnten. Die reproduktive Technik ändert nicht nur die Distribution der Werke, sondern auch die Aneignungsprozesse und damit Produktion von Kunst durch leibliche Autorschaft, was übersehen werden kann, weil die synchronisierende Distributionsmacht durch Records im Jazz am Anfang gar nicht in der Reichweite von produzierenden Autor:innen lag. Weil Autorschaft dann nur umso mehr von der Rezeption her gesehen wurde, wurde die durch Technik mögliche gewordene unabhängige Bildung von Autorschaft als niedere Reinheit kolonialistisch abgewertet, weil schriftliche Noten zunächst fehlten. Von Brahms gibt es allerdings schon technisch aufgenommene Walzen am Ende des 19. Jahrhunderts. Dieses politische Problem eines Neokolonialismus im Vorrang des Lesens vor der Autorschaft hat sich mit fortgesetzter Technik keineswegs erledigt.

Weltweit existiert bis heute kein klares universal geltendes Kriterium, unter welchen Bedingungen das Copyright durch die Wiederholung einer(s) anderen Autor:in in der Musik betroffen ist, da Musik im Massenmarkt ebenso dazu tendiert, mit Farbe klare Signifikanten zwar zu unterlaufen, aber vornehmlich im Rhythmus den Ursprung der Digitalität zu wahren. Im Falle George Harrisons *My Sweet Lord* im Vergleich zu *He's So Fine* der Chiffons lässt sich der Vorwurf des Plagiats durch diskret sichtbare Notenlinien erfassen, (auch wenn man es schon überraschend deutlich im notierbaren Melodieverlauf des Refrains hören kann). Aber im Falle des deutschen Rechtsstreits zwischen Pelham und *Kraftwerk*,¹ wo keine Notation einer Melodie vorlag, dauerte der Rechtsstreit mehrere Jahre mit wechselndem Ausgang und geht inzwischen an den europäischen Gerichtshof: Zwar wurden klar identifizierbare Signifikanten des rhythmisch klar begrenzten Schlags mit der Ähnlichkeit einer notierbaren und messbaren Zeitlichkeit wiederholt und damit reine und klar abgegrenzt lesbare digitale Signifikanten durch Records, aber in vollständig veränderten hörbaren farbigen Sound ebenso durch Records elektronisch produziert. In der Welt der technischen Reproduktion ist das Erkennen von Copyright in der Musik besonders schwierig durch das Vorrücken der Farbe und des Sounds durch reproduktive Technik geworden, weil es deutlich die Verbindung von verwischender Farbe mit rhythmischer Schrift in der Technik zeigt. Das Bundesverfassungsgericht hat jedenfalls im Gegensatz zum Urteil des Bundesverwaltungsgerichts die Autorschaft im *Djing* behauptet.

Flyer zu Events mit DJs erwähnen in der Tat nicht einfach die Art der Musik, sondern namentlich DJs, die sich vom *common sense* eines privat gemieteten DJs einer jeden Party durch Booker unterscheiden. Daher kann das Kriterium für ein Copyright in einer zunehmend durch Technik produzierten Welt niemals die Ähnlichkeit in der Rezeption, sondern muss auch die Ausbildung einer Differenz des Feldes zwischen rezipierendem Massenmarkt und produzierender Autorschaft wahrnehmen. *Kraftwerk* war jedenfalls das Vorbild einer technischen Revolution in der Pop-Musik, das mit Zerstörung der Schriftlichkeit einer Autorschaft mittels Technik vom daraus folgenden Erfolg im Feld selbst überrollt wurde.

1 Siehe dazu: Frédéric Döhl, ... weil nicht sein darf, was nicht sein kann. Zur Entwicklung des deutschen Musikrechts im Lichte intermedialer Kreativität (Sound Sampling), in: Thomas Becker (Hg.), *Ästhetische Erfahrung der Intermedialität. Zum Transfer künstlerischer Avantgarden und »illegitimer« Kunst im Zeitalter von Massenkommunikation und Internet*, Bielefeld 2011, S. 167–197, insbes. S. 178ff. zum besagten jetzt noch andauernden Rechtsstreit.

Andy Warhol vor seinen Brillo Boxes in Stockholm 1968

Abb. aus: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9b/Andy-Warhol-Stockholm-1968>, Autor: Lasse Olsson/Pressens, jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten, 12.05.04.

Dass das Kriterium einer produzierenden Autorschaft vor der massenhaften Feier der Ähnlichkeit in der Rezeption zu kommen hat, ist innerhalb der durch Zitieren gekennzeichneten Postmoderne schon länger in der allerdings institutionell legitimen sogenannten freien Kunst als Politik der Autorschaft formuliert worden. Elaine Sturtevant macht dies in einer Erzählung zu ihrem Zitat des Flaggenbilds von Jasper Johns deutlich. So erzählt sie von der Parodie des auf Sehen der rein rezeptiven Ähnlichkeit konzentrierten Verkennens von Autorschaft, als sie von einem besserwissenden Besucher in ihrem Atelier von Antibes darauf hingewiesen wurde, dass sie an einer Kopie von Jasper Johns arbeite, indem sie als Autorin unweigerlich darauf beharrte, sie sei doch eben Jasper Johns.² Das Aussehen der besten Kopie kann also nicht über Copyright einer Autorschaft entscheiden. Das amerikanische Gericht, das Warhol im Fall der *Brillo Boxes* vom Plagiat des Designs freispricht oder das deutsche Verfassungsgericht, das *Djing* zur künstle-

2 <https://www.aaa.si.edu/collections/interviews/oral-history-interview-elaine-sturtevant-13622#trascript>, gelesen am 17.9.2023 (ohne Seitenangaben). Hinweis verdanke ich der Masterarbeit von Nina Lüllau.

risch zu schützenden (damit relativ autonomen) Praxis einer Autorschaft erklärt, bestätigen den Vorrang einer Differenz der handelnden Autorschaft gegenüber einer für alle erkennbaren Ähnlichkeit an Zeichen auf dem Markt der rezeptiven Wahrnehmung.

Das Feld des *DJing* kennt nach meinen Interviews im Feld in der Tat den/die »DJ-DJ«³ als eine neue Position im Feld der U-Musik, weil auch das Feld der DJs inzwischen in Autorschaften und bloß dienstleistendem Massenmarkt unterschieden ist. Daher ist die oft bemerkte Form des Zitierens als Vorbild der Postmoderne ebenso einseitig wie das Vorbild des/der angeblich autorlosen DJs für den Tod der Autor:in. Gleichwohl ist diese Form der Kritik nur der Übergang zum Problem einer Kritik des Neoliberalismus durch postmoderne Politik der Autorschaft, welche auch Eco mit seiner Theorie einer Bestimmung der auf Zitat konzentrierten angeblichen barocken Postmoderne genauso gehörig verkennt wie seine von Benjamin übernommene Theorie der Allegorie als Grundlage postmoderner Barock-Ästhetik.

Klosterruine in Greifswald



Abb. aus: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4c/Klosterruine_Eldena.jpg, Autor:in: Sarkana, Berlin, jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten, 12.05.04.

3 So die Bezeichnung von DJs, die sich als Autoren gegenüber dem reinen Massenmarkt im Interview verstanden wissen wollen. Thomas Becker, *DJs und der Mythos vom autorlosen Sampling. Eine Feldstudie zur Soundproduktion von DJs in Berlin*, in: Frédéric Döhl u. Albrecht Riethmüller (Hg.), *Musik aus zweiter Hand*, Laaber Verlag 2017, S. 158ff.

Historisch gesehen definiert nicht das *DJ-ing* Autorschaft, sondern die Politik der modernen Autorschaft holt die Musikproduktion und damit den/die DJ ein: Man weiß längst in der Kunstgeschichte, dass Caspar David Friedrich seine Bilder gesampelt hat, wenn er z.B. die in seinem Heimatort Greifswald bekannte Ruine des Klosters in eine von ihm erfundene Natur setzt oder wenn Bertolt Brecht mehrere Autoren gesampelt hat, wie es spätestens von Peter Weiss am Beginn seines zweiten Bandes zur *Ästhetik des Widerstands* anschaulich beschrieben wird. Zu einem Problem der Autorschaft wird der zunehmende Sinn für Gleichheit und Ähnlichkeit dann vor allem in weniger oder gar nicht durch institutionell geschützten Kunstfeldern wie dem *DJing*. Dort erscheint Autorschaft als eine primäre Ursprünglichkeit der Kreativität, die keine zeitraubende Arbeit nötig hat, was aus einem anerkennenden veralteten Missverständnis der Kunst der Genialität entspringt, indem der politische *common sense* der schnellen Rezeption im Zitat zur Norm für originelle Produktion erhoben wird. Nicht die Kreativität ist das Problem des Neoliberalismus, sondern sein allodoxes Missverständnis an Demokratie, die allein durch Mehrheit eine ebenso massenhaft wie schnelle Legitimität durch Rezeption erhält. Auch eine KI braucht in der Tat keine Zeit, sondern sucht die möglichst rasche Umsetzung des Spektakels durch Variation in schon anerkannten Ästhetiken und greift daher zwar die institutionell geschützte Legitimationshierarchie an, aber um den Preis der Verschleierung ihres Populismus als Demokratie der verschnellerten Rezeption. Die eigentlich politische Gefahr der KI besteht in der Bindung eines populistischen Demokratieverständnis an einen massenhaften Glauben schneller Rezeption, so dass weniger autonome, durch Technik definierte schnellere Produktionsweisen zum Troianischen Pferd der Gegenrevolution wie das Vorbild des DJ für Literaturproduktion werden können, mit welcher der Tod des elitären Autors im Namen der angeblichen reinen Demokratie durch Ähnlichkeit gefeiert wird.

Caspar David Friedrich, Klosterruine am Meer, Sepia-zeichnung ck. 1826, Hamburger Kunsthalle



Public domain, https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e4/Caspar_David_Friedrich_-_Klosterruine_am_Meer_%281803%29.jpg, jede weitere Verlinkung des Bildes ist verboten, 12.05.04.

Spätestens seit den 1960er Jahren wird die Identifikation von ästhetischer Erfahrung des *common sense* mit heterodoxer Kunst im Zitieren nicht etwa erneuert, sondern als Fetischismus der Gleichheit parodiert, wenn z.B. *Brillo Boxes* einer Waschmittelfirma oder das Zitat von alltäglichen Comics denselben adorablen Status wie legitime Kunst aufgrund der von einem Massenpublikum lesbaren visuellen Ähnlichkeit des Ausstellungswertes an Zeichen haben können. Damit wird nicht etwa die Grenze von Comics und Kunst ästhetisch geleugnet, sondern die Leugnung der Grenze im rein ästhetischen Ausstellungswert selbst als Fetisch des rezeptiven *common sense* gezeigt, welche die andere Form der Demokratie eines sich ebenso differenzierenden wie zeitraubenden Wissens am Pol der Autorschaft als obsolet verkennt. Die Zerstörung von Zeit und Geschichte attackiert zwar die elitäre Autorität des Althergebrachten im Namen demokratischer Gleichheit, aber um den Preis eines Missverständnisses, weil moderne Verfassungen wissen, dass Demokratien nie allein von einfachen Mehrheiten definiert werden können, die nur einen, wenn auch wichtigen Teil der Demokratie darstellen. Die Heterodoxie von Kreativität im Neoliberalismus hat also nichts mit Kunst und der Produktion des Kunstfeldes zu tun, sondern mit der populistischen Absolutsetzung der Demokratie durch massenhaften Erfolg. Sie reinigt ästhetische Produktion von der Zeit als scheinbar demokratischere Form des Produzierens, indem schnelle Rezeption zur Norm der Produktion gemacht wird wie in der Intertextualität des Lesens, so dass produktive Autorschaft nur Effekt des wesentlich schnelleren rezeptiven Lesens sein soll.

Die Verleugnung der Grenze zwischen sich zeitraubender Wissensaneignung und entdifferenzierender Rezeption zugunsten letzterer zeigt sich auch in der fälschlichen Beurteilung des neuen Geistes des Kapitalismus als Dominanz von Künstlerkritik gegen Ökonomie.⁴ Denn eigentlich hat die Glorifizierung der Kreativität gar nichts mit der Logik und Wissen eines Feldes der zeitgenössischen Autorschaft an Künstler:innen zu tun, sondern mit der Verwechslung von Rezeption und Produktion durch schnellere Techniken. Daher macht sich zumindest die Benennung des neuen Geistes des Kapitalismus mit Künstlerkritik in der sonst so berechtigten Darstellung neoliberaler *Politik der unschuldigen ästhetischen Erfahrung* durch Luc Boltanski und Ève Chiapello eines unangemessenen Soziologismus verdächtig. Pierre Bourdieu nennt jedenfalls diese verkenne Anerkennung von Kunst etwas anders: eine *Allodoxie*, welche aus Unkenntnis der sich differenzierenden Kämpfe unter Autor:innen im Feld der Kunst Heterodoxie und Orthodoxie durch den normierenden Maßstab der schnellen Rezeption verwechselt. Die sogenannte scheinbar orthodoxe Künstlerkritik der originellen und schnelleren Kreativität ist eigentlich eine Allodoxie der Kunst durch die Wahrnehmung der sogenannten Aufmerksamkeitsökonomie der sich verschnellernden Informationsmedien für die Bildung eines *common sense* der Rezeption. Sie hatte ihren Anfang in einer Schriftpresse, die heute zunehmend sich im Rückzug durch eine ihr gegenüber verschnellerten Technik befindet. Die Allodoxie des Kunstfeldes geht nicht auf das Kunstfeld und auf den Kampf künstlerischer Autor:innen zurück, sondern auf die das Kunstfeld zunehmende beherrschende Dominanz und Zerstörung an Autorschaft durch die verschnellerte Rezeption

4 Luc Boltanski u. Ève Chiapello, *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz 2003.

des *common sense* mit technisch verschnellerten Massenmedien. Als Alfredo Jaar den Völkermord in Ruanda zur künstlerischen Darstellung brachte, stellte er nicht einfach eine Kritik aus, sondern stellte im reflexiven Sinne die Ausstellung des Konfliktes durch westliche Medien selbst aus, indem er zeigen konnte, wie im Westen die Aufmerksamkeit auf einen Konflikt durch Informationsmacht gesteuert wurde, die erst in der Explosion zum Völkermord den Ernst der Dinge wahrgenommen hat.

Spätestens seit den 1960er Jahren wird das scheinbar orthodoxe Kunstverständnis des *common sense* durch avantgardistische Künstler mit ihrem Spiel zwischen *high and low art* als Allodoxie parodiert, indem der im *common sense* herrschende massenhaft schlechte zum guten Geschmack erklärt wurde, wie einst Susan Sontag in ihrem Essay zu Camp das Spiel zwischen *high and low* es als erste in den 1960er Jahren beschrieb, wobei ihr Hinweis einer Disposition zum Camp durch Homosexuelle und Juden längst einem gegenüber dem *common sense* differenzierteren Andersheit im LGBTQ gewichen ist. Die gleichsam libidinöse Anziehung des allgemein Anerkannten reizt Künstler:innen zur Parodie des Massenmarktes, um offenzulegen, wie ein Massenmarkt das Feld der Kunstproduktion als elitär und undemokratisch durch allodox vereinseitigtes Verständnis von Demokratie abzustempeln versucht, so dass es gerade nicht durch das romantische Verständnis eines Niederreisens der Grenze zwischen Kunstproduktion und Leben geht. Daher ist die Kritik am Mythos des durch Kult eingeschränkten Ausstellungswertes in der Rezeption keineswegs unabhängig vom Kultwert der Reinheit eines snobistischen Museumsblicks geworden.⁵

Ging es noch in der Pop Art und bei Susan Sontag 1964 darum zu zeigen, dass die Mehrheit der Rezeption dazu diene, die Seite der Demokratie in der Gewaltenteilung durch Mehrheit zu verdrängen, so geht es in der Postmoderne in einer Politik der Autorschaft um die doppelte Seite der Demokratie, dass keine der beiden Seiten – Mehrheit und Gewaltenteilung – sich als einziger Grund zur Reinheit der Demokratie stilisieren kann. Das Problem einer in sich gedoppelten und gegenseitig sich bestreitenden Politik der Demokratie kann sich daher in institutionell legitimierten Feldern der Kunstproduktion deutlicher zeigen als in jenen Feldern, wo dieser Institutionenschutz nicht existiert und daher zum Troianischen Pferd eines Glaubens an den Tod des Autors durch Schnellschuss der Mehrheitsbildung gegen Institutionen führt. Das erste verpackte Museum Chicagos durch Christo wurde mithilfe der institutionellen Akteure des Museums gegen die institutionelle Stadtverwaltung durchgebracht. Nicht die Institution, sondern die Norm der Rezeption für Produktion ist die neoliberale Allodoxie in einer zeitgenössischen Mythologie der Rezeptionsästhetik. Insofern ist der von Benjamin Buchloh am Modernismus der *Frankfurter Schule* bei all seiner berechtigten Kritik mit dem Begriff der Institutionenkritik schlecht gewählt: Es geht um die Kritik an der Bewahrung einer Legitimationshierarchie durch Rezeption; denn an dieser Kritik der massenhaften Rezeption helfen Institutionen durchaus auch mit, weil sie selbst keineswegs immer mit Mehrheit identisch sind.

5 Fiona McGovern, Referenz und Appropriation in der künstlerischen Ausstellungspraxis, in: Frédéric Döhl u. Renate Wöhrer (Hg.), *Zitieren Appropriieren Sampeln. Referenzielle Verfahren in den Gegenwartskünsten*, Bielefeld 2014, S. 113 – 136.

Die von der historischen Avantgarde behauptete Zerstörung von Geschichte ist selbst nur eine Negation der Geschichte in der historischen Positionierung im Wissen um die Geschichte des Feldes.⁶ Daher darf man hingegen Autonomisierungsbewegungen nicht einfach mit institutioneller Legitimation gleichsetzen. Vielmehr muss man umgekehrt sagen: Je innovativer Kunst wird, desto mehr bedarf es des Wissens über vergangene Formen jenes Wissens der eigenen Geschichte der Brüche mit dem *common sense*. Daher können allerdings in freilich weniger institutionell legitimierten Feldern wie der schnellen und massenhaften Produktion des *Djing* unlösliche Rechtsstreitigkeiten wie im Falle Kraftwerk vs. Pelham entstehen, weil die zeitliche Differenz zwischen Autorschaft und Massenmarkt auf diesen Feldern wesentlich geringer ausfällt, so dass daher auf diesen institutionell gering legitimierten Feldern sehr leicht in der wahrnehmbaren Ähnlichkeit das Paradigma für den Verstoß gegen Copyright gesehen werden kann statt der Ausbildung an sozialer Differenz zwischen Autorschaft und *common sense*.

Es ist daher ebenso seltsam wie verständlich, dass auch Bourdieu entgegen seines eigenen kritischen Ansatzes für legitime Kunstfelder das Nennen der Namen wenig bekannter Autor:innen in geringer legitimen Jazzsendungen als überspreizten bildungsbürgerlichen Intellektualismus glaubt verspotten zu müssen, die nicht mit Noten versehen sind.

»Das hat schon Züge einer Parodie: nichts Bildungsbürgerlicheres als Jazz-Sendungen von France-Musique, wo man Ihnen den Namen noch des letzten Trompeters nicht vor-enthalten will, noch das Datum der Aufnahme, kurzum: den ganzen alten Schmarren der Ansager klassischer Musik.«⁷

Er übergeht in diesem Zitat seine eigene Theorie des Zusammenspiels von körperlich persönlich handelndem Habitus und Feldstruktur, dass der Instrumentalist im Jazz ein Autor bzw. Autorin unter Autoren bzw. Autorinnen in einem spezifischen Feld des leiblich gespeicherten *Wissens* ist und keine die notierte Schriftkomposition leiblos kopierender Schmarren notierender Meister. Nicht die Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit zur Schrift kann zum Kriterium der Autorschaft auch in weniger gegenüber der Schriftlichkeit legitimierten Positionen werden, sondern die Struktur einer sozialen Differenz in der Praxis der produktiven Aneignungen, wie es Bourdieu selbst als Problem des Kunstfeldes gezeigt hat. Diese Trennung zeigt sich in weniger legitimierten Bereichen nicht so deutlich, weil sich die Differenz der Märkte sich nicht durch vergrößernde Zeitdifferenz so deutlich ausdrückt wie in institutionell geschützten Produktionen. Geringe Legitimation in Verbindung mit technisch verschnellter Produktion forciert inmitten moderner Produktionsweisen das obsoletere Verständnis des schnellen und ohne Vorbildung produzierenden »Genies«. Daher deckt sich umgekehrt die höchste Spitze der Legitimationshierarchie am deutlichsten mit Autonomisierung, so dass es so erscheinen mag, dass die Kritik gegen die Hierarchie der Legitimation auch eine Attacke gegen die Autonomie zu

6 Pierre Bourdieu, Aber wer hat den Schöpfer geschaffen?, in: *Soziologische Fragen*, Frankfurt a.M. 1993, S. 208: »Die Distinktion, die die Vergangenheit auf die Vergangenheit verweist, setzt sie voraus und perpetuiert sie gerade im Abstand zu ihr.«

7 Pierre Bourdieu, *Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen*, Berlin 1989, S. 83f.

sein hat, so wie Benjamin und heutige Graffiti-Künstler Autonomie glauben attackieren zu müssen. Beide führen die Komödie auf, das zu attackieren, was ihrer Selbstorganisation nützt: Der Kampf für die Autonomie ist der Kampf dafür, dass Autor:innen die Mittel in die Hand bekommen, ihre Produktion selbst zu bestimmen.

Hirnforscher bestätigen, dass überall die gleiche Möglichkeit zur ästhetischen Erfahrung weltweit existiert. Alles ist als ästhetische Erfahrung möglich, wie nicht erst Kants interesseloses Wohlgefallen feststellt. Aber dennoch existiert im sozialen Raum eben keineswegs die Gleichheit aller Geschmacksformen und Ästhetiken wie Bourdieu empirisch gezeigt hat. Ist dann jede Legitimation der Kunst ein Verstoß gegen den *sensus communis* für Gleichheit und Outsiderkunst eines der letzten verbliebenen Reste avantgardistischen Protests gegen das gesamte von Hierarchie durchzogene Kunstfeld, wie es Jean Dubuffet fasste und neuerdings für Kunst veranschlagt wird, indem Kuratoren selbst auf ihr Wissen im Feiern künstlerischer Experimente glauben verzichten zu können wie auf der *documenta 15*? Die Haltung der sogenannten Outsiderkunst entspricht zwar einer definitiv demokratischen Erfahrung gegen den Biographismus des von sozialem Wissen der Differenzen geprägten *name dropping*, kann sich jedoch in dieser Kritik an der undemokratischen Fetischisierung der Legitimitätshierarchie durch Namen ebenso in ihr Gegenteil verkehren, wenn damit jedes historische Wissen der Kämpfe zwischen Autor:innen im Feld als elitär verworfen wird, wie es Jean Dubuffet und seine später sogenannte Outsiderkunst zu begründen versuchten. Was in der Rezeption den Mythos des Namens ausmacht, ist intern das Wissen um die Revolutionen der Entstehung einer Autonomie durch Produzenten. Genau daher ist die Wissen-Macht-Spirale eine Vereinfachung der gedoppelten Legitimations-Wissen-Spiralen innerhalb der legitimen Positionen eines Feldes und außerhalb der Position des Feldes unter der Legitimität zwischen Feldern. Outsiderkunst beweist also einerseits durchaus, dass ästhetische Erfahrung zwar kein elitärer Besitz des richtigen Geschmacks sein kann. Aber kulturelles Wissen führt nach Eco und Bourdieu nicht aufgrund von Wissen zum Elitismus, sondern weil die Erlernbarkeit und Möglichkeit der Aneignung verleugnet wird.⁸ Die Analyse von sozialen Kämpfen um Autorschaft darf daher nicht mit auratischem Biographismus einzelner genialer Individuen verwechselt werden,⁹ weil individuelle Innovationen angeblich ohne Kommentar oder soziale Kämpfe der Absatzbewegungen zu anderen Autor:innen zustande gekommen sind.

Rancière verurteilt mit seiner Theorie des ästhetischen Regimes paradigmatisch den Unterschied von Differenz durch Wissen und entdifferenzierender Rezeption, wenn er im ästhetischen Regime die Wahrnehmung von Gleichheit der theoretisch unbeleckten Unvernommenen als Demokratie der Kunst glaubt rechtfertigen zu müssen. Eben dies kritisierte Duchamp ausgerechnet mit dem in seiner Zeit als Kunst unvernommenen

8 Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a.M. 1982, S. 47ff.

9 Bazon Brock in seiner Kritik der *documenta 15* tendiert zum Biographismus: »Erst der Westen entdeckt von 600 Jahren, dass es auch eine überzeugende Autorität von Individuen gibt, hinter denen gar nichts steht, jedenfalls keine Macht.« Bazon Brock, *Kürzeste Besucherschule D15. Denker im Dienst der Polemosophie*, Köln 2022, S. 4. Allerdings hebt das reine Gegenteil zum Biographismus mit der Anonymität einer Struktur ebenso die Fähigkeit der erfinderischen Autorschaft auf, so Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Frankfurt a.M. 1988, S. 33.

Urinal, weil er damit die allodoxe Verkehrung von Heterodoxie und Orthodoxie zeigen konnte. Wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Amerika die wissende Beurteilung von Kunst durch kuratorische Fachleute im Namen der Unvernommenen ausgeschlossen, so erkannte der als Maler in Amerika schon anerkannte Duchamp darin die falsch verstandene Reinheit an Demokratie: Die im *common sense* verstandene Politik als rein elektorale Anerkennung der Demokratie durch Rezipienten unter Verzicht von Fachkenntnis verdrängte das andere dazu im Konflikt stehende Demokratieverständnis einer Gewaltenteilung aufgrund spezifischen Kunstwissens, was Duchamp daher zu diesem Zeitpunkt in Nordamerika als beste Möglichkeit zur Parodie von demokratischer Allodoxie im Feld der Kunst erkannte. Die Vorbildlichkeit Duchamps für postmoderne Kunst geht also nicht auf Anerkennung einer amerikanischen Postmoderne oder einer amerikanischen Identität zurück, sondern vielmehr auf eine Parodie an dieser amerikanischen Vorstellung von Autorschaft durch politisch reine Legitimität der Rezeption im *common sense*. Denn Malerei galt im amerikanischen *common sense* als anerkannte legitime Kunst, der das wie ein Gemälde signierte Urinal kaum als Kunst anerkennen konnte und wollte, weil man das demokratische Vorbild für politische Legitimität hochhielt, jeder könne einsenden, was er für Kunst halte. Kunst ist also keineswegs wie später noch Arthur Danto in seiner Philosophie verkürzt behauptet: einfach das, was für Kunst gehalten wird, weil er damit wieder ästhetische Erfahrung und Kunstwissen verwechselt. Gerade dies wird bei Duchamps Urinal als allodoxe Haltung eines Demokratieverständnisses parodiert, weil es das sich differenzierende Wissen als Teil von Demokratisierung durch Wissen in der Identifikation von ästhetischer Erfahrung mit reiner Demokratie verleugnet.

Das einseitige mythische Verständnis von Demokratie, das glaubt, auf Wissen verzichten zu können, macht eine Ästhetik zur Weltmesse des pluralen Ausstellungswertes, womit zwar wie in der *documenta 15* der Snobismus eines *white cube* des westlichen Modernismus zu Recht kritisiert wird, aber dann mit einer unbegrenzten beliebigen Vielheit als ästhetische Unschuld ausgewiesen wird, die auch damit glaubte, das Wissen um Antisemitismus mit reiner Ästhetik rechtfertigen zu können. So sicher also elitäre Autorität als inkorporierte Macht politisch durch den Sinn für Gleichheit zu kritisieren ist, so wenig aber ist diese populistische Forderung einer Mehrheit schon die einzige Form der Demokratie zu nennen.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. (1972): Einleitung, in: hg.v. Theodor W. Adorno, e.a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt u. Neuwied, S. 7 – 79.
- Adorno, Theodor W. (1973): *Ästhetische Theorie*, hg.v. Gretel Adorno u. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M.
- Albers, Anni: <https://www.vogue.de/lifestyle/artikel/anni-albers>, zuletzt aufgerufen, 13.1.23.
- Alberti, Leon Battista (2002): *Della Pittura/Über die Malkunst*, hg.v. Oskar Bätschmann u. Sandra Gianfreda, Darmstadt.
- Appel, Toby A. (2002): *The Cuvier-Geoffroy Debate. French Biology and in the Decades before Darwin*, Frankfurt a.M.
- Asemissen, Herman U. (1981): *Las Meninas von Diego Velasquez*, Kassel.
- Baader, Renate (1986): *Dames de Lettres: Autorinnen des präziösen hocharistokratischen und »modernen« Salons (1649 – 1698): Mademoiselle Scudéry – Madame de Montpensier – Madame d'Aulnoy*, Stuttgart.
- Bachelard, Gaston (1987): *Poetik des Raumes*, Frankfurt a.M.
- Bacon, Francis (1861): Of Dignity and Advancement of Learning, VI, in: *Philosophical Works of Francis Bacon*, Bd. I, hg.v. James Spedding, London.
- Bacon, Francis (1864): Translation of the Philosophical Works, II, in: *The Works of Francis Bacon*, Bd. IX, hg. v. James Spedding e.a., Boston.
- Bacon, Francis (1870): Of Dignity and Advancement of Learning, II, in: *Philosophical Works of Francis Bacon*, Bd. III, hg.v. James Spedding e.a., London.
- Badinter, Elisabeth (1999): *Les passions intellectuelles*, Bd I, *Désirs de gloire* (1735 – 1751), Paris.
- Badinter, Elisabeth (2002): *Les passions intellectuelles*, Bd II, *Exigence de Dignité*, (1751 – 1762), Paris.
- Balzac, Honoré de (1998): Das Chagrinleder, in: ders., *Die Menschliche Komödie. Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, hg. v. Ernst Sander, München, Bd. XI, S. 7 – 301.
- Barthes, Roland (1957): *Mythologies*, Paris.
- Barthes, Roland (1964): *Éléments de Sémiologie*, Paris.
- Barthes, Roland (1973): Über die Semiologie der Mode und der Literatur, in: Adelbert Reif (Hg.), *Antworten der Strukturalisten*, Hamburg, S. 9 – 24.

- Barthes, Roland (1981): *Système de la Mode*, in: ders., *Le grain de la voix. Entretiens 1962 – 1980*, Paris, S. 63 – 70.
- Barthes, Roland (1990): Die Kunst, diese alte Sache..., in: ders., *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn. Kritische Essays III*, Frankfurt a.M.
- Barthes, Roland (2006): Der Tod des Autors, in: ders. *Das Rauschen der Sprache*, Frankfurt a.M.
- Barthes, Roland (2012): *Mythen des Alltags*, Berlin.
- Barthez, Paul-Joseph (1806) [1778]: *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, 2 Bd.e, Paris.
- Baudelaire, Charles (1971): *Œuvres Complètes*, hg.v. Claude Pichois, Paris.
- Baudelaire, Charles (1989): Der Maler des modernen Lebens, in: *Sämtliche Werke/Briefe*, Bd. V u. VI, hg.v. Friedhelm Kemp u. Claude Pichois, München u. Wien, S. 213 – 258.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb (1983): Metaphysik, in: *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, hg.v. Hans Rudolf Schweizer, Hamburg.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb (1988): *Theoretische Ästhetik*, hg.v. Hans Rudolf Schweizer, Hamburg.
- Baxandall, Michael (1971): *Giotto and the Orators. Humanist Observers of Painting in Italy and the Discovery of Pictorial Composition*. 1350 – 1450, Oxford.
- Becker, Thomas (2005): *Mann und Weib, schwarz und weiß. Die wissenschaftliche Konstruktion von Geschlecht und Rasse 1650 – 1900*, Frankfurt a.M. u. New York.
- Becker, Thomas (2005): Subjektivität als Camouflage. Die Erfindung einer autonomen Wirkungsästhetik in der Lyrik Baudelaires, in: Markus Joch u. Norbert Ch. Wolf, *Text und Feld. Bourdieu in der literaturwissenschaftlichen Praxis*, Tübingen, S. 159 – 175.
- Becker, Thomas (2005): Liebe. Medium der Kommunikation oder symbolisches Kapital der sozialen Reproduktion, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 57, Dezember, S. 624 – 643.
- Becker, Thomas (2011): Einführung, in: ders. (Hg.): *Comic. Legitimität des Comics zwischen interkulturellen und intermedialen Transfers*, Essen u. Bochum, 7 – 19.
- Becker, Thomas (2012): Wer hat Angst vor der Neunten Kunst? Kurze Archäologie eines Legitimierungsdiskurses, in: *Triëdere* 6. Art moyen & Yuma. Spezifische Potentiale des Comics.
- Becker, Thomas (2017): DJs und der Mythos vom autorlosen Sampling. Eine Feldstudie zur Soundproduktion von DJs in Berlin, in: Frédéric Döhl u. Albrecht Riethmüller (Hg.), *Musik aus zweiter Hand*, Laaber Verlag, S. 137 – 176.
- Becker, Thomas u. Metzger Christoph (Hg.) (Paderborn), *Leibliche Praxeologie vs. Iconic Turn*, 2020.
- Becq, Annie (1984): *Genèse de l'esthétique française moderne, 1680 – 1814. De la raison classique à l'imagination créatrice*, Paris.
- Belting, Hans (²2004): Echte Bilder und falsche Körper – Kunstgeschichte. Biologie und das Elend der Illustration, in: *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*, hg. v. Christa Maar u. Hubert Burda, Köln, S. 350 – 364.
- Belting, Hans (2011): *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, München.
- Benjamin, Walter (1974): Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Zweite Fassung), in: *Walter Benjamin, Gesammelte Schriften I,2*, hg.v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M., S. 474 – 508.
- Boltanski, Luc u. Chiapello, Ève (2003): *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz.

- Bondenson, Jan (1997): *A Cabinet of Medical Curiosities*, Ithaca/New York.
- Bouhours, Dominique de (1971): *La Maniere de bien penser dans les ouvrages d'esprit, Dialogues*. Brighton.
- Bourdieu, Pierre (1970): *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre (1982): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre (1984): Une science qui dérange, in: ders., *Questions de Sociologie*, Paris, S. 19 – 36.
- Bourdieu, Pierre (1987): espace social et pouvoir symbolique, in: ders., *Choses dites*, Paris, S. 147 – 166.
- Bourdieu, Pierre (1987): Flaubert. Einführung in die Sozioanalyse, in: *Sprache im technischen Zeitalter* 25, S. 173 – 255.
- Bourdieu, Pierre (1988): *Homo academicus*, Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre (1989): *Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen*, Berlin.
- Bourdieu, Pierre (1992): Ökonomisches Kapital – kulturelles Kapital – soziales Kapital, in: Margarete Steinrück (Hg.), *Pierre Bourdieu. Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik und Kultur* 1, Hamburg, S. 49 – 79.
- Bourdieu, Pierre (1993): Die Soziologie auf dem Prüfstand, in: ders., *Soziologische Fragen*, Frankfurt a.M., S. 36 – 59.
- Bourdieu, Pierre (1993): Aber wer hat denn die ›Schöpfer‹ geschaffen?, in: ders., *Soziologische Fragen*, Frankfurt a. M., S. 197 – 211.
- Bourdieu, Pierre (1995): *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre u. Wacquant, Loïc J. (1996): *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre (1997): Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital, in: *Pierre Bourdieu, Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zur Kultur & Politik* 1, hg. v. Margareta Steinrück, Hamburg.
- Bourdieu, Pierre (1997): *Méditations pascaliennes*, Paris.
- Bourdieu, Pierre (2000): Mit Weber gegen Weber. Bourdieu im Gespräch mit Franz Schultheis u. Andreas Pfeuffer, in: *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilgeschehens*, hg.v. Andreas Pfeuffer u. Franz Schultheis, Konstanz, S. 111 – 129.
- Bourdieu, Pierre (2001): *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*, Frankfurt a.M.
- Brock, Bazon (2022): *Kürzeste Besucherschule D 15. Denker im Dienst der Polemosophie*, Köln.
- Buchloh, Benjamin (1990): L'art conceptuel, une perspective. In: *Ausstellungskatalog des Musée de la Ville de Paris*, 22. 11 – 18.2., S. 41 – 54.
- Bulletin de la Sociologie ethnologique de Paris* (1846): Bd. I, Paris.
- Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M.
- Butler, Judith (1997): *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a.M.
- Céard, Jean (1971): Introduction, in: Ambroise de Paré, *Des Monstres et Prodiges*, Genf,
- Canguilhem, Georges (2009): *Die Erkenntnisse des Lebens*, Berlin.
- Cassirer, Ernst (1969): *Zur Logik des Symbolbegriffs*, Darmstadt.
- Certeau, Michel de (1988): *Die Kunst des Handelns*, Berlin.

- Chartier, Roger (1991): Die Praktiken des Schreibens, in: Phillipe Ariès u. d. (Hg.), *Geschichte des privaten Lebens III, Von der Renaissance zur Aufklärung*, Frankfurt a.M., S. 115 – 165.
- Chastel, André (1996): *Marcile Ficin et l'Art*, Genf.
- Chrisman, Miriam U. (1982): *Lay Culture, Learned Culture. Books and Social Change in Strasbourg 1480 – 1599*, New Haven u.a.
- Clausewitz, Karl von (1937): *Vom Kriege*, hg.v. Bruno Pochhammer, Berlin.
- Cornelius, Paul (1965): *Languages in Seventeenth and early Eighteenth Century Imaginary Voyages*, Genf.
- Couturat L. u. Leau L. (1907): *Histoire de la langue universelle*, Paris.
- Crary, Jonathan (1990): *Techniken der Betrachters. Sehen und Moderne im 19. Jahrhundert*, Dresden u. Basel.
- Darnton, Robert (1987): The facts of Literary life in Eighteenth-Century France, in: Keith M. Baker (Hg.), *The Political Culture of the Old Regime*, Oxford, S. 261–291.
- David, Madeleine (1965): *Le Débat sur les écritures et l'hieroglyphes aux XVII^e et XVIII^e siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, Paris.
- Debord, Guy (1992): *La Société du Spectacle*, Gallimard.
- Derrida, Jacques (1983): *Grammatologie*, Frankfurt a.M.
- Descartes, René (1898): Correspondance, in: *Œuvres de Descartes*, hg. v. Charles Adam u. Paul Tannery, Bd. I, Paris.
- Diderot, Denis (1990): Salons de 1767, in: *Œuvres Complètes*, hg. v. Le Club Français du Livre, Bd. XVI, Paris.
- Diderot, Denis (2001): Artikel zu Geschmack der Enzyklopädie. Eine Auswahl, hg.v. Manfred Naumann, Helga Bergmann u. Roland Erb, Leipzig, S. 211 – 215.
- Döhl, Frédéric (2011): ... weil nicht sein darf, was nicht sein kann. Zur Entwicklung des deutschen Musikrechts im Lichte intermedialer Kreativität (Sound Sampling), in: Thomas Becker (Hg.), *Ästhetische Erfahrung der Intermedialität. Zum Transfer künstlerischer Avantgarden und »illegitimer« Kunst im Zeitalter von Massenkommunikation und Internet*, Bielefeld, S. 167 – 197.
- Dosse, François (1996): *Die Geschichte des Strukturalismus, Bd. 1, Das Feld des Zeichens, 1945 – 1966*, Hamburg.
- Douglas, Mary (1974): *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, Frankfurt a.M.
- Douglas, Mary (1988): *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Frankfurt a.M.
- Dreyfus, Hubert L. u. Rabinow, Paul (1987): *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a.M.
- Eco, Umberto (1977): *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt a.M.
- Eco, Umberto (1986): *Apokalyptiker und Integrierte. Zur kritischen Kritik der Massenkultur*, Frankfurt a.M.
- Eco, Umberto (2002): *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, München.
- Edgerton, Samuel Y. (Jr.) (1975): *The Renaissance Rediscovery of Linear Perspective*, New York.
- Esquirol, Etienne (1838): *Des Maladies mentales. Considérée sous les rapports Médicales, Hygiéniques et Médico-Légals*, Paris.

- Erasmus von Rotterdam (1967): *Adolescentis et Scorti. Der Jüngling und die Prostituierte*, in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 6, *Colloquia Familiara. Vertraute Gespräche*, hg.v. Werner Welzig, Darmstadt, S. 182 – 265.
- Eribon, Didier (2016): *Rückkehr nach Reims*, Berlin.
- Fara, Patricia (2003): *Sex, Botany and Empire. The Story of Carl Linnaeus and Joseph Banks*, Cambridge.
- Ficino, Marsilio (2014): *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, hg.v. Paul R. Blum, Hamburg.
- Flaubert, Gustave (1980): *Correspondances II*, hg.v. Jean Bruneau, Paris.
- Foucault, Michel (1969): *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1974): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1976): *Histoire de la Sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris.
- Foucault, Michel (1976): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1977): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1978): *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin.
- Foucault, Michel (1981): *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1986): *Sexualität und Wahrheit 2. Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1991): *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (2001): Was ist ein Autor, in: *Michel Foucault, Dits et Écrits. Schriften*, Bd. 1: 1954 – 1968, hg.v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt a. M., S. 1003 – 1041.
- Foucault, Michel (2005): Über sich selbst schreiben, in: *Michel Foucault, Dits et Écrits. Schriften*, Bd. IV, 1980 -1988, hg.v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt a.M., S. 503 – 521.
- Foucault, Michel (2005): Strukturalismus und Poststrukturalismus, in: *Michel Foucault, Dits et Écrits. Schriften*, Bd. IV, 1980 -1988, hg.v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt a.M., S. 521 – 555.
- Michel Foucault (2005): Was ist Aufklärung, in: *Michel Foucault, Dits et Écrits. Schriften*, Bd. IV, 1980 -1988, hg.v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt a.M., S. 687 – 707.
- Foucault, Michel (2006): Der maskierte Philosoph, in: *Michel Foucault. Les Dits et Écrits. Schriften*, Bd. IV 1980 – 1988, hg.v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt a.M., S. 128 – 124.
- Foucault, Michel (2006): *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II, Vorlesungen am Collège de France 1978 – 1979*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (2019): *Sexualität und Wahrheit IV, Die Geständnisse des Fleisches*, Berlin.
- Friedrich, Michael (2003): Chiffren oder Hieroglyphen? Die chinesische Schrift im Abendland, in: Aleida u. Jan Assmann (Hg.), *Hieroglyphen. Stationen einer anderen abendländischen Grammatologie*, München, S. 89 – 116.
- Geerts, Clifford (1970): *Die künstlichen Wilden. Anthropologen als Schriftsteller*, München u. Wien.
- Gelfand, Toby (1980): *Professionalizing Modern Medicine. Paris Surgeons, Medical Sciences, and the Institutions of the 18th Century*, London.
- Geoffroy Saint-Hilaire, Etienne (1831): Sur des écrits de Goethe, lui donnant des droits au titre de savant naturaliste, in: *Annales des Sciences Naturelles* 13.

- Giddens, Anthony (1992): *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*, Frankfurt a.M./New York.
- Goldstein, Jan (1987): *Console and Classify. French Psychiatric Profession in the Nineteenth Century*, Cambridge.
- Goodman, Dena (1994): *The Republic of Letters. A Cultural History of the French Enlightenment*, Cornell.
- Gorski, Philippe (2008): *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, Chicago.
- Graeber, Davis u. Wengrow, David (2022): *Anfänge. Eine neue Geschichte der Menschheit*, Stuttgart.
- Grafton, Anthony (2002): *Leon Battista Alberti. Baumeister der Renaissance*, Berlin.
- Groensteen, Thierry (2006): *Un objet culturel non identifié*, Paris.
- Habermas, Jürgen (1990): *Die Moderne – Ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze*, Leipzig.
- Hall, Stuart (2000): »Was ist ›Schwarz‹ an der populären schwarzen Kultur?«, in: *Cultural Studies. Ein politisches Projekt. Ausgewählte Schriften 3*, hg.v. Nora Räthzel, Hamburg, S. 98 – 112.
- Han, Byung-Ghul (2019): *Vom Verschwinden der Rituale. Eine Topologie der Gegenwart*, Berlin.
- Haraway, Donna (1995): Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive, in: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, hg.v. Carmen Hammer u. Immanuel Stieff, Frankfurt a.M./New York, S. 73 – 97.
- Harth, Erica (1992): *Cartesian Women*, Ithaca.
- Hegel, G.W.F. (1986): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke Bd. X, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin (1957): *Der Satz vom Grund*, Pfullingen.
- Heisenberg, Werner (1979): Die Quantenmechanik und ein Gespräch mit Einstein, in: *Quantentheorie und Philosophie. Vorlesungen und Aufsätze*, hg.v. Jürgen Busche, Stuttgart, S. 22 – 41.
- Huizinga, Jan (1975): *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und den Niederlanden*, hg.v. Kurt Köster, Stuttgart.
- Husserl, Edmund (1965): *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hg.v. Rudolph Berlinger, Frankfurt a.M.
- Husserl, Edmund (1980): Über intentionale Erlebnisse und ihre »Inhalte«, in: ders., *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, II/1. Tübingen, S. 343 – 508.
- Husserl, Edmund (1980): *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, hg.v. Martin Heidegger, Tübingen.
- Ivins, William M., Jr. (1969): *Prints and Visual Communications*, New York.
- Jauffret, Louis François (1994): Introduction aux Mémoires de la Société des Observateurs de l'homme, in: *Aux origines de l'Anthropologie Françaises. Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'homme en l'An VIII [1800]*, hg.v. Jean Copans u. Jean Jamin, Paris, S. 53 – 65.
- Jaus, Hans Robert (1977): *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik 1. Versuche im Feld der ästhetischen Erfahrung*, Fink.

- Jung, Carl Gustav (1995): *Gesammelte Werke. Sonderausgabe*, Band 9/2, Düsseldorf.
- Kaczmarek, Nele (2020): Die Verschränkung von Leib und Raum als künstlerische Strategie in der Werkentwicklung von Hélio Oiticica, in: Thomas Becker u. Christoph Metzger (Hg.), *Leibliche Praxeologie vs. Iconic Turn*, Paderborn, S. 123 – 139.
- Kant, Immanuel (1981): Kritik der reinen Vernunft, Bd. I, in: *Werkausgabe III*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M.
- Kant, Immanuel (1981): Kritik der Urteilskraft, Bd. X, in: *Werkausgabe* hg.v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M.
- Kantorowicz, Ernst (1990): *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München.
- Kemp, Wolfgang (2015): *Der explizite Betrachter. Zur Rezeption zeitgenössischer Kunst*, Konstanz.
- Klapisch-Zuber, Christiane (1995): *Das Haus, der Name, der Brautschatz. Strategien und Rituale im gesellschaftlichen Leben der Renaissance*, Frankfurt a.M./New York.
- Kojève, Alexandre (1975): *Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Anhang Hegel, Marx und das Christentum*, Frankfurt a.M.
- Kösser, Uta (2006): *Ästhetik und Moderne. Konzepte und Kategorien im Wandel*, Erlangen.
- Kortum, Hans (1966): *Charles Perrault und Nicolas Boileau. Der Antike-Streit im Zeitalter der klassischen französischen Literatur*, Berlin.
- Kristeller, Paul Oskar (1980): *Humanismus und Renaissance*, Bd. II, München.
- Kristeva, Julia (1978): *Die Revolution der poetischen Sprache*, Frankfurt a.M.
- La Sociologie ethnologique* (1841): Bd I., (Berichte der Gesellschaft), Paris.
- Laennec, René Th. H. (1819): *De l'auscultation médiate ou traité du diagnostic des maladies des poumons et du coeur*, Bd. I, Paris.
- Lamarck, Jean-Baptiste (1986): *Recherches sur l'organisation des Corps vivants*, Paris.
- Landwehr, Achim (2018): *Historische Diskursanalyse*, Frankfurt/New York.
- Latour, Bruno u. Weibel, Peter (Hg.) (2002): *Iconoclash. Beyond the Image Wars in the Science, Religion and Art*, Karlsruhe 2002, Ausstellung vom 4. May – 4. August.
- Laqueur, Thomas (1976): *The Cultural Origins of Popular Literacy in England 1500 – 1850*. Oxford Review of Education Vol. 2, (3).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1950): *Sämtliche Schriften und Briefe*, hg.v. der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Darmstadt 1923, bzw. Leipzig 1938, bzw. Berlin.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1966): *Opusculs et fragments inédits*, hg.v. I. Couturat, Paris 1903, Nachdruck Hildesheim.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1966): *Deutsche Schriften*, Bd 1., hg.v. Gottschalk Eduard Guhrauer, Hildesheim.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1996): *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, 1, hg.v. Ernst Cassirer, Hamburg.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2013): *Kleine Schriften zur Metaphysik*, zweisprachige Studienausgabe. *Philosophische Schriften*, Bd 1, hg.v. Hans Heinz. Holz, Darmstadt.
- Lévi-Strauss, Claude (1977): *Das wilde Denken*, Frankfurt a.M.
- Lévi-Strauss, Claude (1978): Einleitung in das Werk von Marcel Mauss, in: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie*, Bd. I. *Theorie der Magie. Soziale Morphologie*, hg. v. Wolf Lepenies u. Henning Ritter, Frankfurt a.M., S7 – 42.

- Lévi-Strauss, Claude (1994): Rasse und Geschichte, in: Detlev Claussen (Hg.), *Was heißt Rassismus?*, Darmstadt, S. 141 – 181.
- Lichtenstein, Roy (1966): Interview mit David Pascal, in: *Giff-Wiff, revue bimestrielle publiée par le Centre d'Etude des Littératures d'Expression Graphique*, Nr. 20, Paris, S. 6 – 15.
- Locke, John (2006): *Versuch über den menschlichen Verstand*, Hamburg.
- Lough, John (1973): *The Contributors to the Encyclopédie*, London.
- Lovejoy, Arthur O. (1985): *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*, Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (1982): *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt a.M.
- Lukács, Georg (1968): *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Luchterhand.
- Marcuse, Herbert (1967): *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied u. Berlin.
- McGovern, Fiona (2014): Referenz und Appropriation in der künstlerischen Ausstellungspraxis, in: Frédéric Döhl, Renate Wöhrer (Hg.), *Zitieren Appropriieren Sampeln. Referenzielle Verfahren in den Gegenwartskünsten*, Bielefeld, S. 113 – 136.
- McLuhan, Marshall (1970): *Die magischen Kanäle. Understanding Media*, Frankfurt a.M. und Hamburg.
- Merleau-Ponty, Maurice (1942): *La structure du comportement*, Paris.
- Merleau-Ponty, Maurice (⁶1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, hg.v. C.F. Graumann u. J. Linschoten, Berlin.
- Merleau-Ponty, Maurice (2003): Der Zweifel Cezannes, in: ders., *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, hg.v. Christian Bermes, Hamburg, S. 3 – 28.
- Metzinger, Thomas (⁹2009): *Der Ego Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*, Berlin.
- Mitchell, W.T. (2008): *Bildtheorie*, hg.v. Gustav Frank, Frankfurt a.M.
- Müller, Hans Peter (2005): Handeln und Struktur. Pierre Bourdieus Praxeologie, in: *Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektive*, hg. v. Catherine Colliot-Thélène e.a., Frankfurt a.M., S. 21 – 42.
- Nassehi, Armin (2019): *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, München.
- Naumann, Manfred, Bergmann, Helga u. Erb, Roland (Hg.) (2001): *Diderots Enzyklopädie. Eine Auswahl*, Leipzig.
- O'Doherty, Brian (1996): *In der weißen Zelle. Inside the White Cube*, hg.v. Wolfgang Kemp, Berlin.
- Packard, Stephan (2006): *Anatomie des Comics. Psychosemiotische Medienanalyse*, München.
- Panofsky, Erwin (1927): Die Perspektive als symbolische Form, in: *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924–25*, 4, S. 258 – 330.
- Panofsky, Erwin (1954): *Galileo as a Critic of the Arts*, The Hague.
- Panofsky, Erwin (1993): *IDEA. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, Berlin.
- Paré, Ambroise (2015): *Des monstres et prodiges*, hg.v. Michel Jeanneret, Paris.
- Park, Katherine u. Daston, Lorraine (1981): Unnatural Conceptions: The Study of Monsters in Sixteenth- and Seventeenth-Century France and England, in: *Past and Present* 92, S. 20 – 54.

- Parshall, Peter W. (1971): Albrecht Dürer's St. Jerome in His Study. A Philological Reference, in: *The Art Bulletin*, September 1971, Vol. LIII, Nr. 3. S. 303 – 305.
- Pelous, Jean Michel (1980): *Amour Précieux. Amour Galant (1654 – 1675). Essai sur la représentation de l'amour dans littérature de la société mondaine*, Paris.
- Peltram, Petronius (1911): *Pädagogik des heiligen Johann Baptiste de la Salle und der christlichen Brüder*, Freiburg.
- Pico della Mirandola, Giovanni (1990): *Über die Würde des Menschen*, übers. v. Norbert Baumgarten, hg.v. Auguste Buck, Hamburg.
- Pocock, J.G.A. (1975): *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton.
- Rancière, Jacques (2007): *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien.
- Reckwitz, Andreas (2012): *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlin.
- Reynolds, L.D. u. Wilson, Nigel G. (1988): *D'Homère à Erasme. La Transmission des classiques grecs et latins*, Paris.
- Rombach, Ursula (1991): *Vita activa und vita contemplativa bei Christoforo Landino*, Stuttgart.
- Rosenkranz, Karl (1990): *Ästhetik des Häßlichen*, hg.v. Dieter Kliche, Stuttgart.
- Rousseau, Jean-Jacques (2006): *Essai sur l'origine des langues*, in: ders., *Œuvres complètes*, Bd. XXVII, hg.v. Caille Balin, Faksimile Reprint in Wrocław 2006 von der Ausgabe von 1793, Paris, S. 203 – 312.
- Rousseau, Jean-Jacques (1983): *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, in: *Schriften zur Kulturkritik*, hg.v. Kurt Weigand, Hamburg, S. 62 – 268.
- Saussure, Ferdinand de (³2001): *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, hg.v. Charles Bally u. Albert Sechehaye, Berlin.
- Schaeffer, John (2019): *Giambattista Vico on Natural Law. Religion, Rhetoric, and Sensus Communis*, London u. New York.
- Schopenhauer, Arthur (1986): *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Frankfurt a.M.
- Seel, Martin (2000): *Ästhetik des Erscheinens*, München u. Wien.
- Slaughter, Mary M. (1982): *Universal Languages and Scientific Taxonomy in the Seventeenth Century*, Cambridge University Press.
- Smith, A. Mark (2010): Introduction, in: *Alhacen on Refraction. A Critical Edition, with English Translation and Commentary, of Book 7 of Alhacen's De Aspectibus, the Medieval Latin Version of Ibn-al- Haytham's Kitāb als Manāzir*, Bd. I, Philadelphia, S. xi – cxxvij.
- Spiegelman, Art (1989): If there can be no art about the Holocaust, there may be at least be comic strips. Interview, in: *The Progressive*, Nr. 53, S. 35.
- Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz (Hg.) (1975): *Katalog der ausgestellten Gemälde des 13 – 18 Jahrhunderts*, Berlin.
- Stein, Peter (2006): *Schriftkultur. Eine Geschichte des Schreibens und Lesens*, Darmstadt.
- Stendhal, (1927): *De l'Amour*, Bd.I., Paris.
- Stichweh, Rudolf (1991): *Der frühmoderne Staat und die europäische Universität. Zur Interaktion von Politik und Erziehungssystem im Prozeß ihrer Ausdifferenzierung (16. -18. Jahrhundert)*, Frankfurt a.M.
- Strube, Werner (1979): Interesselosigkeit. Zur Geschichte eines Grundbegriffs der Ästhetik, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* XXIII/2, S. 148 – 174.

- Summers, David (1980): *The Judgement of Sense. Renaissance Naturalism and the Rise of Aesthetics*, Cambridge 1987.
- Sturtevant, Elaine: <https://www.aaa.si.edu/collections/interviews/oral-history-interview-w-elaine-sturtevant-13622#transcript>, gelesen am 17.9.2023
- Tillich, Paul: *Die sozialistische Romantik*, Berlin.
- Vico, Giambattista (2009): *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, Hamburg.
- Warncke, Carsten-Peter (2005): *Symbol, Emblem, Allegorie. Die zweite Sprache der Bilder*, Köln.
- Weber, Max (⁵1973): Asketischer Protestantismus und kapitalistischer Geist, in: ders., *Soziologie. Universalgeschichtliche Analyse. Politik*, hg.v. Johannes Winckelmann, Stuttgart, S. 357 – 381.
- Weingart, Brigitte (2004): Being Record – Der Warhol-Komplex, in: *Originalkopie. Praktiken des Sekundären*, hg.v. Gisela Fehrmann, Erika Linz, Eckhard Schumacher, Brigitte Weingart, Köln, S. 173 – 189.
- Weingart, Peter u. Kroll, Jürgen, Bayertz, Kurt (1988): *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*, Frankfurt a.M.
- Widmaier, Rita (1983): *Die Rolle der chinesischen Schrift in Leibniz' Zeichentheorie*, Wiesbaden.
- Wilkins, John (1668): *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*, London.
- Wittgenstein, Ludwig (1971): *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M.
- Wojciechowski, Jean-Bernard (1997): *Hygiène mentale et hygiène sociale. Contribution à l'histoire de l'hygiénisme*, Bd. 1, Paris.
- Wolf, Norbert Christian (2011): *Kakanien als Gesellschaftskonstruktion. Robert Musils Sozialanalyse des 20. Jahrhunderts*, Wien/Köln/Weimar.
- Wolf, Norbert Christian (2002): Ästhetische Objektivität. Goethes und Flauberts Konzept des Stils, in: *Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft* 34/1, S. 125 – 169
- Wolff, Christian (2005): *Erste Philosophie oder Ontologie*, hg.v. Dirk Effertz, Hamburg.
- Woodmansee, Martha (1994): *The Author, Art, and the Market. Rereading the History of Aesthetics*, New York.
- Zahner, Nina (2009): Die Kunst der Inszenierung. Die Transformation des Kunstfeldes der 1960er Jahre als Herausforderung für die Kunstfeldkonzeption Pierre Bourdieus, in: *Mediale Erregungen? Autonomie und Aufmerksamkeit im Literatur- und Kulturbetrieb der Gegenwart*, hg. von Markus Joch, York-Gothart Mix und Norbert Christian Wolf. Tübingen, S. 289 – 308.
- Zeki, Semir (1999): *Inner Vision. An Exploration of Art and the Brain*, Oxford.
- Zola, Émile (1991): Eduard Manet, in: *Émile Zola. Écrits sur l'art*, hg. v. Jean-Pierre Leduc-Adine, Paris, S. 137 – 170.

