

Michel Foucault (1926–1984), hatte von 1970 an den Lehrstuhl für die Geschichte der Denksysteme am Collège de France in Paris inne. Im Suhrkamp Verlag sind u.a. bisher erschienen: *Psychologie und Geisteskrankheit* (1968); *Wahnsinn und Gesellschaft* (1969); *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* (1971); *Archäologie des Wissens* (1973); *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (1976); *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1: *Der Wille zum Wissen* (1977); Bd. 2: *Der Gebrauch der Lüste* (1986); Bd. 3: *Die Sorge um sich* (1986); *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975–1976* (2002); *Schriften. Dits et Ecrits*. Bd. 1: 1954–1969 (2001), 1970–1975 (2002); *Die Anormalen* (2003).

Michel Foucault  
Die Ordnung der Dinge

*Eine Archäologie  
der Humanwissenschaften*

Suhrkamp

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie  
<http://dnb.ddb.de>

Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 96

Erste Auflage 1974

© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag

Frankfurt am Main 1971

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das  
des öffentlichen Vortrags, der Übertragung durch  
Rundfunk und Fernsehen sowie der Übersetzung,  
auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von

Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 3-518-27696-4

18 19 20 21 22 23 - 08 07 06 05 04 03

# Inhalt

Vorwort zur deutschen Ausgabe	9
Vorwort	17
ERSTER TEIL	
1. Kapitel <i>Die Hoffräulein</i>	31
I.	31
II.	37
2. Kapitel <i>Die prosaische Welt</i>	46
I. Die vier Ähnlichkeiten	46
II. Die Signaturen	56
III. Die Grenzen der Welt	61
IV. Die Schrift der Dinge	66
V. Das Sein der Sprache	74
3. Kapitel <i>Repräsentieren</i>	78
I. Don Quichotte	78
II. Die Ordnung	82
III. Die Repräsentation des Zeichens	91
IV. Die reduplizierte Repräsentation	98
V. Die Imagination der Ähnlichkeit	102
VI. »Mathesis« und »Taxinomia«	107
4. Kapitel <i>Sprechen</i>	114
I. Kritik und Kommentar	114
II. Die allgemeine Grammatik	118
III. Die Theorie des Verbs	131
IV. Die Gliederung	136
V. Die Bezeichnung	145
VI. Die Derivation	152
VII. Das Sprachviereck	159

<i>5. Kapitel Klassifizieren</i>	165
I. Was die Historiker sagen	165
II. Die Naturgeschichte	168
III. Die Struktur	173
IV. Das unterscheidende Merkmal	180
V. Das Kontinuum und die Katastrophe	189
VI. Monstren und Fossile	195
VII. Der Diskurs der Natur	203
<i>6. Kapitel Tauschen</i>	211
I. Die Analyse der Reichtümer	211
II. Geld und Preis	214
III. Der Merkantilismus	220
IV. Pfand und Preis	228
V. Die Bildung des Werts	239
VI. Die Nützlichkeit	247
VII. Allgemeines Tableau	252
VIII. Das Verlangen und die Repräsentation	260

## ZWEITER TEIL

<i>7. Kapitel Die Grenzen der Repräsentation</i>	269
I. Das Zeitalter der Geschichte	269
II. Das Maß der Arbeit	274
III. Die Organisation der Wesen	279
IV. Die Flexion der Wörter	287
V. Ideologie und Kritik	292
VI. Die objektiven Synthesen	300
<i>8. Kapitel Arbeit, Leben, Sprache</i>	307
I. Die neuen Empirizitäten	307
II. Ricardo	310
III. Cuvier	322
IV. Bopp	342
V. Die Objekt gewordene Sprache	359

9. Kapitel	<i>Der Mensch und seine Doppel</i>	367
X	I. Die Wiederkehr der Sprache	367
	II. Der Platz des Königs	372
	III. Die Analytik der Endlichkeit	377
	IV. Das Empirische und das Transzendente	384
	V. Das Cogito und das Ungedachte	389
	VI. Das Zurückweichen und die Wiederkehr des Ursprungs	396
	VII. Der Diskurs und das Sein des Menschen	404
	VIII. Der anthropologische Schlaf	410
10. Kapitel	<i>Die Humanwissenschaften</i>	413
	I. Das Triëder des Wissens	413
	II. Die Form der Humanwissenschaften	418
	III. Die drei Modelle	426
	IV. Die Geschichte	439
	V. Psychoanalyse, Ethnologie	447
	VI.	462
	Bibliographie	463



## Vorwort zur deutschen Ausgabe

Dieses Vorwort sollte vielleicht »Gebrauchsanweisung« überschrieben werden. Nicht, weil ich meine, daß dem Leser nicht vertraut werden kann – er kann natürlich frei entscheiden, was er mit dem Buch machen will, das er so freundlich war zu lesen. Welches Recht habe ich also, vorzuschlagen, daß es eher auf die eine denn auf die andere Art zu benutzen sei? Als ich das Buch schrieb, gab es viele Dinge, die mir unklar waren: einige schienen mir zu offensichtlich, andere zu dunkel. Also sagte ich mir: Der ideale Leser wäre folgendermaßen an mein Buch herangegangen, wenn meine Absichten deutlicher und mein Plan soweit fertiggestellt gewesen wären, um Gestalt anzunehmen.

1. Er würde erkennen, daß es sich um eine Arbeit über ein relativ vernachlässigtes Gebiet handelt. In Frankreich zumindest räumt die Wissenschaftsgeschichte der Mathematik, Kosmologie und Physik – edlen Wissenschaften, strengen Wissenschaften, notwendigen Wissenschaften, die alle der Philosophie nahe stehen – den ersten Platz ein: in ihrer Geschichte kann man den beinahe ununterbrochenen Ausfluß von Wahrheit und reiner Vernunft beobachten. Die anderen Disziplinen jedoch – beispielsweise diejenigen, die die Lebewesen, die Sprachen oder die Ökonomie betreffen – werden als zu durchtränkt von empirischem Denken, als den Unbestimmtheiten des Zufalls oder der Einfälle, als uralten Überlieferungen und äußeren Einwirkungen zu sehr ausgesetzt betrachtet, als daß ihre Geschichte anders als unregelmäßig sein könnte. Bestenfalls wird von ihnen erwartet, Klarheit zu schaffen über einen Bewußtseinsstand, eine intellektuelle Mode, eine Mischung von Archaismus und kühner Mutmaßung, von Eingebung und Blindheit. Was aber, wenn empirisches Wissen zu einer gegebenen Zeit und innerhalb einer gegebenen Kultur *wirklich* eine wohldefinierte Regelmäßigkeit besäße? Wenn die bloße Möglichkeit, Fakten zu sammeln, sich zu erlauben, von ihnen überzeugt zu sein, sie in den Traditionen zu entstellen oder rein spekulativen Gebrauch von ihnen zu machen: was, wenn nicht einmal das der Gnade des Zufalls überlassen bliebe? Wenn Irrtümer (und Wahrheiten), die Anwendung alter Überzeugungen, einschließlich nicht nur wirklicher Enthüllungen, sondern auch der simpelsten Begriffe in einem gegebenen Augenblick den Gesetzen eines be-



stimmten Wissenscode gehorchten? Kurz, wenn die Geschichte des nicht-formalen Wissens selbst ein System hätte? Das war meine anfängliche Hypothese – das erste Risiko, das ich auf mich nahm.

2. Dieses Buch muß als eine vergleichende, nicht als eine symptomatologische Studie gelesen werden. Meine Absicht war nicht, auf der Basis eines bestimmten Wissenstyps oder Ideenkorpus das Bild einer Epoche zu zeichnen oder den Geist eines Jahrhunderts zu rekonstruieren. Was ich wollte, war, eine bestimmte Zahl von Elementen nebeneinander zu zeigen – das Wissen von den Lebewesen, das Wissen von den Gesetzen der Sprache und das Wissen der ökonomischen Fakten – und sie mit dem philosophischen Diskurs ihrer Zeit in Verbindung zu setzen für einen Zeitraum, der sich vom siebzehnten bis zum neunzehnten Jahrhundert erstreckt. Es sollte nicht eine Analyse der Klassik ganz allgemein sein, noch eine Suche nach einer *Weltanschauung*, sondern eine streng »regionale« Untersuchung.<sup>1</sup>

Jedoch bringt diese vergleichende Methode unter anderem Ergebnisse, die oft auffallend verschieden sind von denen, die man in Untersuchungen über einzelne Disziplinen findet. (So darf der Leser nicht erwarten, hier eine Geschichte der Biologie zu finden, die einer Geschichte der Linguistik, einer Geschichte der Politischen Ökonomie und einer Geschichte der Philosophie gegenübergestellt würde.) Es gibt auch in den Schwerpunkten Verschiebungen: Der Heiligen- und Heldenkalendar ist etwas umgestellt (Linné wird mehr Platz eingeräumt als Buffon, Destutt de Tracy mehr als Rousseau; den Physiokraten wird als Einzelner nur Cantillon gegenübergestellt.) Grenzen sind neu gezogen und Dinge, die gewöhnlich weit auseinanderliegen, sind näher zusammengebracht worden und umgekehrt: anstatt die biologischen Taxinomien mit anderem Wissen vom Lebewesen (der Theorie der Fortpflanzung – oder der physiologischen Veränderung der Tiere oder das Pflanzenbaus) in Zusammenhang zu bringen, habe ich sie mit dem verglichen, was zur gleichen Zeit über linguistische Zeichen, allgemeine Ideenbildung, die Gebärdensprache, die Hierarchie der Bedürfnisse und den Warenaustausch gesagt worden sein mag.

Das hatte zwei Folgen: ich mußte die großen Einteilungen aufgeben, die uns heute allen geläufig sind. Ich hielt nicht im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert Ausschau nach den Anfängen der Biologie (oder der Philosophie oder der Ökonomie) des neunzehnten Jahrhun-

<sup>1</sup> Ich gebrauche manchmal Begriffe wie »Denken« oder »klassische Wissenschaft«, aber diese beziehen sich praktisch immer auf die in Betracht gezogene besondere Disziplin.

derts. Was ich sah, war das Auftauchen von Gebilden, die dem Zeitalter der Klassik eigen waren: eine »Taxinomie« oder eine »Naturgeschichte«, die relativ unberührt von dem zu der Zeit existierenden Wissen in tierischer oder pflanzlicher Physiologie waren; eine »Analyse der Reichtümer«, die wenig Notiz von den Annahmen der »politischen Arithmetik« ihrer Zeit nahm; und eine »allgemeine Grammatik«, die den historischen Analysen und exegetischen Werken, die damals ausgeführt wurden, völlig fremd waren. Das heißt erkenntnistheoretische Gebilde, die nicht auf die Wissenschaften, so wie sie im neunzehnten Jahrhundert individualisiert und genannt wurden, aufgepfropft wurden. Darüber hinaus sah ich zwischen diesen verschiedenen Gebilden ein Netz von Analogien deutlich werden, das die traditionellen Nachbarschaften überschritt: in den Wissenschaften der Klassik findet man zwischen der Klassifikation der Pflanzen und der Geldtheorie, zwischen dem Begriff des gattungsmäßigen Merkmals und der Analyse des Handels Isomorpheme, die die außerordentliche Vielfalt der in Betracht gestellten Objekte zu ignorieren scheinen. In ihrer Zeit war der Raum des Wissens völlig anders aufgeteilt als die systematisierte Ordnung des neunzehnten Jahrhunderts von Comte oder Spencer. Das zweite Risiko, das ich auf mich nahm, bestand darin, daß ich nicht so sehr die Entstehungsgeschichte unserer Wissenschaften als einen spezifischen epistemologischen Raum einer bestimmten Epoche beschreiben wollte.

3. Ich arbeitete deshalb nicht auf der Ebene, die gewöhnlich die des Wissenschaftshistorikers ist – ich sollte sagen, auf den zwei Ebenen, auf denen er gewöhnlich arbeitet. Denn einerseits zeichnet die Wissenschaftsgeschichte den Fortschritt der Entdeckungen, die Formulierung der Probleme und das Aufeinanderprallen verschiedener Standpunkte nach; sie analysiert auch die Theorien in ihrer immanenten Ökonomie; kurz, sie beschreibt die Prozesse und Ergebnisse des wissenschaftlichen Bewußtseins. Aber andererseits versucht sie zu erstellen, was diesem Bewußtsein entging: die Einflüsse, die an ihm hafteten, die impliziten Philosophien, die ihm zugrunde lagen, unartikulierte Thematik, die unsichtbaren Hindernisse; sie beschreibt das Unbewußte der Wissenschaft. Dieses Unbewußte ist immer die negative Seite der Wissenschaft – das, was ihr Widerstand leistet, sie vom Wege abbringt oder sie stört. Was ich jedoch erreichen wollte, war, ein *positives Unbewußtes* des Wissens zu enthüllen: eine Ebene, die dem Bewußtsein des Wissenschaftlers entgleitet und dennoch Teil des wissenschaftlichen Dis-

kurses ist – anstatt über seinen Wert zu streiten und seine wissenschaftliche Qualität zu verringern zu suchen. Was der Naturgeschichte, der Ökonomie und der Grammatik in der Klassik gemeinsam war, war dem Bewußtsein des Wissenschaftlers sicher nicht präsent; oder der Teil, der davon bewußt war, war oberflächlich, begrenzt und nahezu phantastisch (Adanson wollte beispielsweise ein artifizielles Bezeichnungssystem für Pflanzen aufstellen; Turgot verglich die Münzprägung mit der Sprache); aber die Naturgeschichtler, die Ökonomen und die Grammatiker benutzten – was ihnen selbst unbekannt blieb – die gleichen Regeln zur Definition der ihren Untersuchungen eigenen Objekte, zur Ausformung ihrer Begriffe, zum Bau ihrer Theorien. Diese Gesetze des Aufbaus, die für sich selbst nie formuliert worden sind, sondern nur in weit auseinanderklaffenden Theorien, Begriffen und Untersuchungsobjekten zu finden sind, habe ich zu enthüllen versucht, indem ich als den für sie spezifischen Ort eine Ebene isolierte, die ich, vielleicht zu willkürlich, die archäologische genannt habe. Indem ich die in diesem Buch abgesteckte Epoche als Beispiel genommen habe, habe ich versucht, die Basis oder das archäologische System zu bestimmen, das einer ganzen Reihe wissenschaftlicher »Repräsentationen« oder »Ergebnisse« gemeinsam ist, die überall in der Naturgeschichte, der Ökonomie und der Philosophie der Klassik verstreut sind.

4. Ich möchte, daß man diese Arbeit als eine unabgeschlossene liest. Viele Fragen sind darin zur Sprache gekommen, die noch keine Antworten gefunden haben; und viele Lücken verweisen entweder auf frühere Werke oder andere, die noch nicht fertiggestellt oder noch nicht einmal begonnen worden sind. Ich möchte aber noch drei Probleme erwähnen.

Das Problem der Veränderung: Man hat gesagt, dieses Buch leugne die Möglichkeit der Veränderung selbst. Und doch richtete sich mein hauptsächlichstes Interesse auf die Veränderungen. In der Tat sind mir zwei Dinge besonders aufgefallen: die Plötzlichkeit und die Gründlichkeit, mit der bestimmte Wissenschaften manchmal reorganisiert wurden; und die Tatsache, daß zur gleichen Zeit ähnliche Veränderungen in offensichtlich sehr verschiedenen Disziplinen auftraten. Innerhalb einiger weniger Jahre (um 1800) wurde die Tradition der allgemeinen Grammatik durch eine wesentlich historische Philologie ersetzt; naturgeschichtliche Klassifikationen wurden nach den Analysen der vergleichenden Anatomie angelegt; und eine Politische Ökonomie wurde be-

gründet, deren hauptsächliche Themen die Arbeit und die Produktion waren. Als ich mich mit dieser merkwürdigen Kombination von Phänomenen konfrontiert sah, schien es mir, daß diese Veränderungen noch näher untersucht werden müßten, ohne daß sie im Namen der Kontinuität in ihrer Abruptheit oder in ihrem Umfang reduziert werden. Am Anfang schien mir, als ob verschiedene Weisen der Veränderung im wissenschaftlichen Diskurs stattfänden – Veränderungen, die nicht auf der gleichen Ebene auftraten, sich mit derselben Geschwindigkeit vollzogen oder denselben Gesetzen gehorchten; aller Wahrscheinlichkeit nach vollzog sich die Weise, auf die innerhalb einer bestimmten Wissenschaft, neue Vorschläge formuliert und neue Tatsachen herausgearbeitet oder neue Begriffe errichtet wurden (diejenigen Ereignisse, die das Alltagsleben einer Wissenschaft ausmachen), nicht nach demselben Modell wie das Auftauchen neuer Forschungsbereiche (und das häufig entsprechende Verschwinden ehemaliger Bereiche); aber das Auftauchen neuer Forschungsbereiche darf nicht verwechselt werden mit jenen übergeordneten Neuaufteilungen, die nicht nur den allgemeinen Aufbau einer Wissenschaft verändern, sondern auch ihr Verhältnis zu andern Wissensbereichen. Deshalb schien mir, daß all diese Veränderungen nicht auf derselben Ebene behandelt oder als in einem einzigen Punkt gipfelnd dargestellt werden dürften, so wie es manchmal gemacht wird, noch dem Genie eines Individuums, einem neuen Kollektivgeist oder etwa der Fruchtbarkeit einer einzigen Entdeckung zugeschrieben werden dürften; daß es besser wäre, derartige Unterschiede zu respektieren und sogar zu versuchen, sie in ihrer Spezifität zu erfassen. Auf diese Weise versuchte ich, die Kombination entsprechender Transformationen zu beschreiben, die das Auftauchen der Biologie, der Politischen Ökonomie, der Philologie, einer ganzen Anzahl von Humanwissenschaften und eines neuen Typus der Philosophie an der Schwelle des neunzehnten Jahrhunderts charakterisierten.

Das Problem der Kausalität: Es ist nicht immer einfach, zu entscheiden, was eine spezifische Veränderung in einer Wissenschaft verursacht hat. Was machte eine derartige Entdeckung möglich? Warum erschien dieser neue Begriff? Woher kam diese oder jene Theorie? Fragen wie diese sind oft sehr verwirrend, weil es keine endgültigen methodologischen Prinzipien gibt, auf denen eine solche Analyse zu errichten wäre. Viel größer ist die Verwirrung im Falle jener allgemeinen Veränderungen, die eine Wissenschaft als Ganzes verändern. Noch

größer ist sie im Falle mehrerer sich entsprechender Veränderungen. Doch sie erreicht ihren höchsten Stand im Falle der empirischen Wissenschaften: denn die Rolle der Instrumente, Techniken, Institutionen, Ereignisse, Ideologien und Interessen tritt sehr in Augenschein; aber man weiß nicht, wie eine Artikulation, die so komplex und so vielfältig in der Komposition ist, wirklich vor sich geht. Mir schien es unklug, jetzt eine Lösung zu erzwingen, die anzubieten, das gebe ich zu, ich mich unfähig fühlte: die traditionellen Erklärungen – Zeitgeist, technologische oder soziale Veränderungen, Einflüsse verschiedener Art – schienen mir zum größten Teil mehr magischer als tatsächlicher Natur zu sein. Ich ließ also in diesem Buch die Frage nach den Ursachen beiseite,<sup>2</sup> und entschied mich statt dessen, mich darauf zu beschränken, die Transformationen selbst zu beschreiben, wobei ich davon ausgeh, daß dies ein notwendiger Schritt sei, wenn einmal eine Theorie der wissenschaftlichen Veränderung und der epistemologischen Ursachen geschaffen werden sollte.

Das Problem des Subjekts: Es ist mir klar, daß ich mich mit der Unterscheidung zwischen der epistemologischen Ebene des Wissens (oder wissenschaftlichen Bewußtseins) und der archäologischen Ebene des Wissens in eine Richtung bewege, die mit Schwierigkeiten beladen ist. Kann man von Wissenschaft und ihrer Geschichte sprechen (und damit von ihren Existenzbedingungen, ihren Veränderungen, den Irrtümern, die sie begangen hat, den plötzlichen Fortschritten, die sie in eine Bahn gelenkt haben), ohne Bezug auf den Wissenschaftler selbst – und ich spreche nicht nur vom konkreten Individuum, das durch einen Eigennamen gekennzeichnet ist, sondern von seiner Arbeit und seiner speziellen Denkform? Kann eine gültige Wissenschaftsgeschichte, die von Anfang bis Ende die ganze spontane Bewegung eines anonymen Wissenskorporus nachzeichnet, versucht werden? Ist es legitim, ist es auch nützlich, das traditionelle »X dachte, daß . . .« durch ein »es war bekannt, daß . . .« zu ersetzen? Aber das ist es eigentlich nicht, was ich anfänglich untersuchen wollte. Ich will nicht die Nützlichkeit der Beschreibungen des geistigen Werdegangs oder die Möglichkeit einer Geschichte der Theorien, Begriffe oder der Themen leugnen. Ich frage mich nur, ob sich solche Beschreibungen selbst genügen, ob sie der ungeheuren Dichte des wissenschaftlichen Diskurses gerecht werden, und ob es nicht außerhalb ihrer gewohnten Grenzen Systeme von Regel-

<sup>2</sup> Ich habe diese Frage im Zusammenhang mit Psychiatrie und klinischer Medizin in zwei früheren Büchern erörtert.

mäßigkeiten gibt, die eine entscheidende Rolle in der Geschichte der Wissenschaften spielen. Ich wollte gern wissen, ob die Individuen, die verantwortlich für den wissenschaftlichen Diskurs sind, nicht in ihrer Situation, ihrer Funktion, ihren perzeptiven Fähigkeiten und in ihren praktischen Möglichkeiten von Bedingungen bestimmt werden, von denen sie beherrscht und überwältigt werden. Kurz, ich versuchte den wissenschaftlichen Diskurs nicht vom Standpunkt der sprechenden Individuen aus zu erforschen, noch, was sie sagen, vom Standpunkt formaler Strukturen aus, sondern vom Standpunkt der Regeln, die nur durch die Existenz solchen Diskurses ins Spiel kommen: welche Bedingungen hatte Linné (oder Petty oder Arnauld) zu erfüllen, um seinen Diskurs nicht nur kohärent und im Allgemeinen wahr zu machen, sondern ihm zu der Zeit, in der er geschrieben und aufgenommen wurde, Wert und praktische Anwendung als wissenschaftlichem Diskurs – oder, genauer, als naturgeschichtlichem, ökonomischem oder grammatischem Diskurs zu geben? Es ist mir klar, daß ich auch an dieser Stelle keinen großen Fortschritt gemacht habe. Aber ich möchte vermeiden, daß die Bemühungen, die ich in einer Richtung unternommen habe, mir als Ablehnung jeden anderen möglichen Zugangs gedeutet werden. Diskurs im allgemeinen und wissenschaftlicher Diskurs im besonderen ist eine so komplexe Realität, daß wir nicht allein Zugang dazu auf anderen Ebenen und mit verschiedenen Methoden finden können, sondern sollten. Wenn es aber einen Weg gibt, den ich ablehne, dann ist es der (man könnte ihn, ganz allgemein gesagt, den phänomenologischen Weg nennen), der dem beobachtenden Subjekt absolute Priorität einräumt, der einem Handeln eine grundlegende Rolle zuschreibt, der seinen eigenen Standpunkt an den Ursprung aller Historizität stellt – kurz, der zu einem transzendentalen Bewußtsein führt. Mir scheint, daß die historische Analyse des wissenschaftlichen Diskurses letzten Endes Gegenstand nicht einer Theorie des wissenden Subjekts, sondern vielmehr einer Theorie diskursiver Praxis ist.

5. Dieser letzte Punkt ist eine Bitte an den deutschsprachigen Leser. In Frankreich beharren gewisse halbgewitzte »Kommentatoren« darauf, mich als einen »Strukturalisten« zu etikettieren. Ich habe es nicht in ihre winzigen Köpfe kriegen können, daß ich keine der Methoden, Begriffe oder Schlüsselwörter benutzt habe, die die strukturelle Analyse charakterisieren.

Ich wäre dankbar, wenn eine ernstere Öffentlichkeit mich von einer Verbindung freimachen würde, die mich sicher ehrt, die ich aber nicht

verdient habe. Es mag bestimmte Ähnlichkeiten zwischen den Werken der Strukturalisten und meinen geben. Es stünde mir – von allen – am schlechtesten an, zu behaupten, daß mein Diskurs von Bedingungen und Regeln frei sei, auf die ich wenig achte und die andere heute gelieferte Arbeiten bestimmen. Aber es wäre zu leicht, die Mühe der Analyse solcher Arbeit zu vermeiden, indem man ihr ein zugegeben eindrucksvoll klingendes, aber ungenaues Etikett verpaßt.

## Vorwort

Dieses Buch hat seine Entstehung einem Text von Borges zu verdanken. Dem Lachen, das bei seiner Lektüre alle Vertrautheiten unseres Denkens aufrüttelt, des Denkens unserer Zeit und unseres Raumes, das alle geordneten Oberflächen und alle Pläne erschüttert, die für uns die zahlenmäßige Zunahme der Lebewesen klug erscheinen lassen und unsere tausendjährige Handhabung des *Gleichen* und des *Anderen* (*du Même et de l'Autre*) schwanken läßt und in Unruhe versetzt. Dieser Text zitiert »eine gewisse chinesische Enzyklopädie«, in der es heißt, daß »die Tiere sich wie folgt gruppieren: a) Tiere, die dem Kaiser gehören, b) einbalsamierte Tiere, c) gezähmte, d) Milchschweine, e) Sirenen, f) Fabeltiere, g) herrenlose Hunde, h) in diese Gruppierung gehörige, i) die sich wie Tolle gebärden, k) die mit einem ganz feinen Pinsel aus Kamelhaar gezeichnet sind, l) und so weiter, m) die den Wasserkrug zerbrochen haben, n) die von weitem wie Fliegen aussehen.«<sup>1</sup> Bei dem Erstaunen über diese Taxinomie erreicht man mit einem Sprung, was in dieser Aufzählung uns als der exotische Zauber eines anderen Denkens bezeichnet wird – die Grenze unseres Denkens: die schiere Unmöglichkeit, *das* zu denken.

Was ist eigentlich für uns unmöglich zu denken? Um welche Unmöglichkeit handelt es sich? Jeder dieser eigenartigen Rubriken kann man einen präzisen Sinn und einen bestimmbareren Inhalt geben. Einige umfassen zwar phantastische Wesen, Fabeltiere oder Sirenen, aber eben dadurch, daß sie ihnen einen eigenen Platz zuweist, lokalisiert die chinesische Enzyklopädie ihre Anstedtungsfähigkeiten. Sie unterscheidet sorgfältig die wirklichen Tiere (die sich wie Tolle gebärden oder die einen Krug zerbrochen haben) und diejenigen, die ihren Platz nur im Imaginären haben. Die gefährlichen Mischungen werden verbannt, die Wappen und Fabeln haben einen höheren Ort erreicht. Kein unvorstellbares Amphibienwesen, kein mit Klauen besetzter Flügel, keine häßliche Schuppenhaut, keines jener polymorphen und dämonischen Gesichter, kein flammender Atem. Die Monstrosität verändert hier keinen wirklichen Körper und modifiziert in Nichts das Bestiarium

<sup>1</sup> Jorge Luis Borges, *Die analytische Sprache John Wilkins'*, in: ders., *Das Eine und die Vielen. Essays zur Literatur*, München 1966, S. 212.



der Vorstellungskraft. Sie verbirgt sich nicht in der Tiefe irgendeiner fremden Kraft. Sie wäre nicht einmal irgendwo in dieser Klassifikation gegenwärtig, wenn sie sich nicht in diesen ganzen leeren Raum, in das ganze eingeschaltete Weiße einschliche, das die Lebewesen voneinander trennt. Nicht die *Fabeltiere* sind unmöglich – sie werden als solche bezeichnet –, sondern der geringe Abstand, in dem sie neben den Hunden, die herrenlos sind, oder den Tieren, die von weitem wie Fliegen aussehen, angeordnet sind. Was jede Vorstellungskraft und jedes mögliche Denken überschreitet, ist einfach die alphabetische Serie (A, B, C, D), die jede dieser Kategorien mit allen anderen verbindet.

Und dabei handelt es sich noch nicht um die Bizarrerie ungewohnter Zusammentreffens. Man weiß, was in der Nähe der Extreme oder ganz einfach in der plötzlichen Nachbarschaft beziehungsloser Dinge an Verwirrung enthalten ist. Die Aufzählung, die sie aufeinanderstoßen läßt, besitzt für sich allein bereits eine Zauberkraft: »Und ich bin nicht nüchtern mehr«, sprach Eusthenes. »Vor meinem Speichel sind heut sicher den ganzen Tag: Aspen, Abedissimonen, Amphisbänen, Aneruduten, Alhartrafen, Ammobaten, Apimaos, Alhatrabans, Asterionen, Alcharaten, Arakten, Argen, Askalaber, Attelaber, Askalaboten, Asseln.«<sup>2</sup> Aber all diese Würmer und Schlangen, all diese Wesen der Fäulnis und Feuchtigkeit wimmeln wie die sie bezeichnenden Silben im Speichel von Eusthenes. Darin haben sie alle ihren gemeinsamen Platz wie der Regenschirm und die Nähmaschine auf dem Operationstisch. Wenn die Seltsamkeit ihres Aufeinandertreffens hervortritt, dann auf dem Hintergrund dieses *Und*, dieses *In* und dieses *Auf*, deren Festigkeit und Evidenz die Möglichkeit einer Nebeneinanderstellung garantieren. Es war sicher unwahrscheinlich, daß die Asseln, die Spinnen und die Ammobaten eines Tages in den Zähnen von Eusthenes sich befänden, aber trotz allem hatten sie in diesem gastfreundlichen und gefräßigen Mund durchaus eine Möglichkeit, unterzukommen und den Palast\* ihrer Koexistenz zu finden.

Die Monstrosität, die Borges in seiner Aufzählung zirkulieren läßt, besteht dagegen darin, daß der gemeinsame Raum des Zusammentref-

2 François Rabelais, *Gargantua und Pantagruel*, 2 Bde., München 1964, Bd. 2, S. 181 (Viertes Buch, 64. Kapitel).

\* Foucault benutzt die im Deutschen nicht reproduzierbare Homonymie von frz. *palais* (< lat. palatum) = »Gaumen« und *palais* (< lat. palatium) = »Palast«.  
(D. Übers.)

fens darin selbst zerstört wird. Was unmöglich ist, ist nicht die Nachbarschaft der Dinge, sondern der Platz selbst, an dem sie nebeneinandertreten könnten. Die Tiere, »i) die sich wie Tolle gebärden, k) die mit einem ganz feinen Pinsel aus Kamelhaar gezeichnet sind«, könnten sich nie treffen, außer in der immateriellen Stimme, die ihre Aufzählung vollzieht, außer auf der Buchseite, die sie wiedergibt. Wo könnten sie nebeneinandertreten, außer in der Ortlosigkeit der Sprache? Diese aber öffnet stets nur einen unabwägbaren Raum, wenn sie sie entfaltet. Die zentrale Kategorie der »in diese Gruppierung gehörigen« Tiere bezeichnet durch den expliziten Bezug auf bekannte Paradoxe zur Genüge, daß man nie zur Definition eines stabilen Verhältnisses von Inhalt und Beinhaltendem zwischen jeder dieser Mengen (*ensembles*) und derjenigen kommt, die sie alle vereint. Wenn alle aufgeteilten Tiere sich ausnahmslos in einem der Felder der Distribution befinden, heißt das dann, daß all die anderen sich nicht darin befinden? Und in welchem Raum befindet sich dann dieses Feld seinerseits? Das Absurde ruiniert das *Und* der Aufzählung, indem es das *In*, in dem sich die aufgezählten Dinge verteilen, mit Unmöglichkeit schlägt. Borges fügt dem Atlas des Unmöglichen keine Gestalt hinzu. Er läßt nirgends den Blitz des poetischen Zusammentreffens aufleuchten, verbirgt lediglich die diskreteste, aber hartnäckigste der Notwendigkeiten. Er entzieht den Platz, den stummen Boden, an dem die Lebewesen nebeneinandergeraten können. Es handelt sich um ein maskiertes oder vielmehr durch die alphabetische Serie unseres ABCs auf lächerliche Weise indiziertes Verschwinden, das als (einzig sichtbarer) Leitfaden für die Aufzählungen einer chinesischen Enzyklopädie dienen soll . . . Fortgenommen ist, in einem Wort, der berühmte »Operationstisch«. Und indem ich Roussel einen schwachen Teil dessen gebe, was ihm geschuldet wird, verwende ich dieses Wort »Tisch« in zwei übereinanderliegenden Bedeutungen: als vernickelten, gummiüberzogenen, weiß eingehüllten und unter der gläsernen Sonne, die den Schatten verschlingt, glänzenden Tisch, dort wo für einen Augenblick, vielleicht für immer, der Regenschirm die Nähmaschine trifft; und als Tableau, das dem Denken gestattet, eine Ordnungsarbeit mit den Lebewesen vorzunehmen, eine Aufteilung in Klassen, eine namentliche Gruppierung, durch die ihre Ähnlichkeiten und ihre Unterschiede bezeichnet werden, dort, wo seit fernsten Zeiten die Sprache sich mit dem Raum kreuzt.

Dieser Text von Borges hat mich lange Zeit trotz eines bestimmten und schwer zu überwindenden Unbehagens lachen lassen. Vielleicht, weil

in seiner Folge der Verdacht aufkam, daß es eine schlimmere Unordnung gäbe als die des *Unstimmigen* und der Annäherung dessen, was nicht zueinander paßt. Das wäre die Unordnung, die die Bruchstücke einer großen Zahl von möglichen Ordnungen in der gesetzlosen und ungeometrischen Dimension des *Heteroklitens* aufleuchten läßt. Und dieses Wort muß man möglichst etymologisch verstehen – die Dinge sind darin »niedergelegt«, »gestellt«, »angeordnet« an in dem Punkte unterschiedlichen Orten, daß es unmöglich ist, für sie einen Raum der Aufnahme zu finden und unterhalb der einen und der anderen einen gemeinsamen Ort zu definieren. Die *Utopien* trösten; wenn sie keinen realen Sitz haben, entfalten sie sich dennoch in einem wunderbaren und glatten Raum, sie öffnen Städte mit weiten Avenuen, wohlbeplante Gärten, leicht zugängliche Länder, selbst wenn ihr Zugang schimärisch ist. Die *Heterotopien* beunruhigen, wahrscheinlich weil sie heimlich die Sprache unterminieren, weil sie verhindern, daß dies *und* das benannt wird, weil sie die gemeinsamen Namen zerbrechen oder sie verzahnen, weil sie im voraus die »Syntax« zerstören, und nicht nur die, die die Sätze konstruiert, sondern die weniger manifeste, die die Wörter und Sachen (die einen vor und neben den anderen) »zusammenhalten« läßt. Deshalb gestatten die Utopien Fabeln und Diskurse; sie sind in der richtigen Linie der Sprache befindlich, in der fundamentalen Dimension der *fabula*. Die Heterotopien (wie man sie so oft bei Borges findet) trocken das Sprechen aus, lassen die Wörter in sich selbst verharren, bestreiten bereits in der Wurzel jede Möglichkeit von Grammatik. Sie lösen die Mythen auf und schlagen den Lyrismus der Sätze mit Unfruchtbarkeit.

Es scheint, daß bestimmte Aphasiker nicht auf kohärente Weise die mehrfarbigen Wolldocken ordnen können, die man ihnen auf einem Tisch vorweist, als könne dieses Rechteck nicht als homogener und neutraler Raum dienen, in dem die Dinge die zusammenhängende Ordnung ihrer Identitäten oder Unterschiede und das semantische Feld ihrer Bezeichnung gleichzeitig manifestierten. Sie bilden in diesem abgegrenzten Raum, in dem die Dinge sich normalerweise aufteilen und bezeichnen, eine Multiplizität kleiner klumpiger und fragmentarischer Gebiete, in denen namenlose Ähnlichkeiten zusammen die Dinge in diskontinuierlichen Inselchen agglutinieren. In eine Ecke stellen sie die hellsten Docken, in eine andere die roten, woandershin die, die von wolligerer Konsistenz sind, dann die längeren, entweder die, die ins Violette gehen, oder die, die zu einem Knäuel zusammengeknüpft sind.

Kaum sind diese Gruppierungen skizziert, lösen sie sich schon wieder auf, weil die Identitätsfläche, durch die sie gestützt werden, sei sie auch noch so eng, doch zu weit ausgedehnt ist, um nicht unstabil zu sein. Und bis ins Unendliche sammelt der Kranke zusammen und trennt, häuft er die verschiedenen Ähnlichkeiten auf, zerstört er die evidentesten und verstreut die Identitäten, überlagert die verschiedenen Kriterien, gerät in Erregung, beginnt von neuem, wird unruhig und gelangt schließlich bis an den Rand der Angst.

Das Unbehagen, das uns lachen läßt, wenn wir Borges lesen, ist wahrscheinlich mit der tiefen Schwierigkeit derjenigen verwandt, deren Sprache zerstört ist. Es handelt sich darum, daß das »Gemeinsame« des Ortes und des Namens verlorengegangen ist: Atopie, Aphasie. Dennoch geht der Text von Borges in eine andere Richtung. Diese Verdrehung der Klassifizierung, die uns daran hindert, sie zu denken, und dieses Tableau ohne kohärenten Raum erhalten von Borges als mythische Heimat eine präzise Region, deren Name allein für das Abendland eine große Reserve an Utopien bildet. China ist doch in unserem Traum gerade der privilegierte Ort des Raums. Für unser imaginäres System ist die chinesische Kultur die metikulöseste, die am meisten hierarchisierte, die taubste gegenüber den Ereignissen der Zeit, am meisten dem reinen Ablauf der Ausdehnungen verhaftet. Wir denken an sie als an eine Zivilisation von Deichen und Barrieren unter dem ewigen Gesicht des Himmels. Wir sehen China ausgebreitet und auf die ganze Oberfläche eines mit Mauern umgebenen Kontinents geheftet. Sogar seine Schrift reproduziert den flüchtigen Flug der Stimme nicht in horizontalen Linien. Sie richtet das unbewegliche und noch erkennbare Bild der Dinge selbst in Säulen auf. Infolgedessen führen die von Borges zitierte chinesische Enzyklopädie und die Taxinomie, die sie vorschlägt, zu einem raumlosen Denken, zu obdachlosen Wörtern und Kategorien, die aber im Grunde auf einem heiligen Raum ruhen, der völlig mit komplexen Figuren, verflochtenen Wegen, seltenen Plätzen, geheimnisvollen Passagen und unvorhergesehenen Kommunikationen überladen ist. So gäbe es am anderen Ende der von uns bewohnten Welt eine Kultur, die völlig der Aufteilung der Ausdehnung geweiht ist, die aber die Ausbreitung der Lebewesen in keinem der Räume verteilte, in denen wir die Möglichkeit haben zu benennen, zu sprechen und zu denken.

Wenn wir eine reflektierte Klassifizierung einführen, wenn wir sagen, daß die Katze und der Hund sich weniger ähneln als zwei Wind-

hunde, selbst wenn diese beiden gezähmt oder einbalsamiert sind, selbst wenn sie beide wie Irre laufen und wenn sie gerade einen Krug zerbrochen haben, von welchem Boden aus können wir es mit aller Gewißheit feststellen? Auf welchem »Tisch«, gemäß welchem Raum an Identitäten, Ähnlichkeiten, Analogien haben wir die Gewohnheit gewonnen, so viele verschiedene und ähnliche Dinge einzuteilen? Welche Kohärenz ist das, von der man sofort sieht, daß sie weder durch eine Verkettung *a priori* und notwendig determiniert ist, noch durch unmittelbar spürbare Inhalte auferlegt wird? Denn es handelt sich nicht darum, Konsequenzen zu verbinden, sondern konkrete Inhalte aneinander anzunähern, zu analysieren, zu isolieren, anzupassen und zu verschachteln. Nichts ist tastender, nichts ist empirischer (wenigstens dem Anschein nach) als die Einrichtung einer Ordnung unter den Dingen. Nichts erfordert ein offeneres Auge, eine treuere und besser modulierte Sprache. Nichts verlangt mit mehr Nachdruck, daß man sich durch die Vervielfachung der Eigenschaften und der Formen tragen läßt. Dennoch könnte ein Blick, der nicht im voraus gewappnet ist, einige ähnliche Figuren einander annähern und andere aufgrund diesen oder jenen Unterschiedes trennen. Tatsächlich gibt es selbst für die naivste Erfahrung keine Ähnlichkeit, keine Trennung, die nicht aus einer präzisen Operation und der Anwendung eines im voraus bestehenden Kriteriums resultiert. Ein »System von Elementen«, eine Definition der Segmente, bei denen die Ähnlichkeiten und Unterschiede erscheinen können, die Variationstypen, durch die diese Segmente berührt werden können, schließlich die Schwelle, oberhalb derer es einen Unterschied und unterhalb derer es Ähnlichkeit gibt, ist unerläßlich für die Errichtung der einfachsten Ordnung. Die Ordnung ist zugleich das, was sich in den Dingen als ihr inneres Gesetz, als ihr geheimes Netz aus gibt, nach dem sie sich in gewisser Weise alle betrachten, und das, was nur durch den Raster eines Blicks, einer Aufmerksamkeit, einer Sprache existiert. Und nur in den weißen Feldern dieses Rasters manifestiert es sich in der Tiefe, als bereits vorhanden, als schweigend auf den Moment seiner Aussage Wartendes.

Die fundamentalen Codes einer Kultur, die ihre Sprache, ihre Wahrnehmungsschemata, ihren Austausch, ihre Techniken, ihre Werte, die Hierarchie ihrer Praktiken beherrschen, fixieren gleich zu Anfang für jeden Menschen die empirischen Ordnungen, mit denen er zu tun haben und in denen er sich wiederfinden wird. Am entgegengesetzten Ende des Denkens erklären wissenschaftliche Theorien oder die Erklärungen

der Philosophen, warum es im allgemeinen eine Ordnung gibt, welchem allgemeinen Gesetz sie gehorcht, welches Prinzip darüber Rechenschaft ablegen kann, aus welchem Grund eher diese Ordnung als jene errichtet worden ist. Aber zwischen diesen beiden so weit auseinanderliegenden Gebieten herrscht ein Gebiet, das, obwohl es eher eine Zwischenrolle hat, nichtsdestoweniger fundamental ist. Es ist konfuser, dunkler und wahrscheinlich schwieriger zu analysieren. Dort läßt eine Zivilisation, indem sie sich unmerklich von den empirischen Ordnungen abhebt, die ihr von ihren primären Codes vorgeschrieben sind, und indem sie eine erste Distanz in Beziehung zu ihnen herstellt, sie ihre ursprüngliche Transparenz verlieren, hört auf, sich von ihnen passiv durchqueren zu lassen, ergreift ihre unmittelbaren und unsichtbaren Kräfte, befreit sich genug, um festzustellen, daß diese Ordnungen vielleicht nicht die einzig möglichen oder die besten sind. Infolgedessen findet sie sich vor der rohen Tatsache, daß es unterhalb ihrer spontanen Ordnungen Dinge gibt, die in sich selbst geordnet werden können, die zu einer gewissen stummen Ordnung gehören, kurz: daß *es* Ordnung *gibt*. Es ist, als applizierte die Kultur, während sie sich zu einem Teil von ihren linguistischen, perceptiven und praktischen Rastern befreit, auf diese einen zweiten Raster, der die ersten neutralisiert, der sie, indem er sie verdoppelt, erscheinen läßt und gleichzeitig ausschließt, und als befände sie sich gleichzeitig vor dem rohen Sein der Ordnung. Im Namen dieser Ordnung werden die Codes der Sprache, der Perzeption und der Anwendung kritisiert und teilweise außer Kraft gesetzt. Auf dem Hintergrund dieser Ordnung, die als positiver Boden betrachtet wird, errichten sich die allgemeinen Theorien der Anordnung der Dinge und die Interpretationen, die sie zur Folge hat. So gibt es zwischen dem bereits kodierten Blick und der reflektierenden Erkenntnis ein Mittelgebiet, das die Ordnung in ihrem Sein selbst befreit. Darin erscheint die Ordnung nach den Kulturen und nach den Epochen kontinuierlich abgestuft oder gestückelt und diskontinuierlich, mit dem Raum verbunden oder in jedem Augenblick durch den Schub der Zeit konstituiert, mit einem Tableau von Variablen verwandt oder durch getrennte Kohärenzsysteme definiert, aus Ähnlichkeiten zusammengesetzt, die in nächster Nähe aufeinanderfolgen oder sich spiegelbildlich entsprechen, um wachsende Unterschiede herum organisiert, etc. Infolgedessen kann diese »Mittel«-Region, insofern sie die Seinsweisen der Ordnung manifestiert, sich als die fundamentalste erweisen, als den Worten vorangehend, vor den Per-

zeptionen und den Gesten liegend, die sie mit mehr oder weniger Genauigkeit oder Glück übersetzen sollen (deshalb spielt diese Erfahrung der Ordnung in ihrem massiven und ersten Sein stets eine kritische Rolle); fester, archaischer, weniger zweifelhaft, stets »wahrer« als die Theorien, die versuchen, ihnen eine explizite Form, eine exhaustive Anwendung oder eine philosophische Begründung zu geben. So gibt es in jeder Kultur zwischen dem Brauch dessen, was man die Ordnungscodes und die Reflexion über die Ordnung nennen könnte, die nackte Erfahrung der Ordnung und ihrer Seinsweisen.

In der hier vorliegenden Untersuchung wollen wir diese Erfahrung analysieren: es handelt sich darum zu zeigen, was sie seit dem sechzehnten Jahrhundert inmitten einer Kultur wie der unseren hat werden können, auf welche Weise unsere Kultur (indem sie gewissermaßen gegen den Strom der gesprochenen Sprache, der natürlichen Wesen, so wie sie wahrgenommen und gesammelt wurden, des Tausches, so wie er praktiziert wurde, anschwamm) manifestiert hat, daß es Ordnung gab und daß den Modalitäten dieser Ordnung der Warentausch seine Gesetze, die Lebewesen ihre Regelmäßigkeit, die Wörter ihre Verkettung und ihren Zeichenwert verdankten. Welche Modalitäten der Ordnung sind erkannt, festgesetzt, mit Raum und Zeit verknüpft worden, um das positive Fundament der Erkenntnisse zu bilden, die sich in der Grammatik und in der Philologie ebenso wie in der Naturgeschichte und in der Biologie, in der Untersuchung der Reichtümer und der Politischen Ökonomie entfalten? Eine solche Analyse gehört, wie man sieht, nicht zur Ideengeschichte oder zur Wissenschaftsgeschichte. Es handelt sich eher um eine Untersuchung, in der man sich bemüht festzustellen, von wo aus Erkenntnisse und Theorien möglich gewesen sind, nach welchem Ordnungsraum das Wissen sich konstituiert hat, auf welchem historischen Apriori und im Element welcher Positivität Ideen haben erscheinen, Wissenschaften sich bilden, Erfahrungen sich in Philosophien reflektieren, Rationalitäten sich bilden können, um vielleicht sich bald wieder aufzulösen und zu vergehen. Es wird also nicht die Frage in ihrem Fortschritt zu einer Objektivität beschriebener Erkenntnisse behandelt werden, in der unsere heutige Wissenschaft sich schließlich wiedererkennen könnte. Was wir an den Tag bringen wollen, ist das epistemologische Feld, die *episteme*, in der die Erkenntnisse, außerhalb jedes auf ihren rationalen Wert oder ihre objektiven Formen bezogenen Kriteriums betrachtet, ihre Positivität eingraben und so eine Geschichte manifestieren, die nicht die ihrer

wachsenden Perfektion, sondern eher die der Bedingungen ist, durch die sie möglich werden. In diesem Bericht muß das erscheinen, was im Raum der Gelehrsamkeit die Konfigurationen sind, die den verschiedenen Formen der empirischen Erkenntnis Raum gegeben haben. Eher als um eine Geschichte im traditionellen Sinne des Wortes handelt es sich um eine »Archäologie«.)

Nun hat aber diese archäologische Untersuchung zwei große Diskontinuitäten in der *episteme* der abendländischen Kultur freigelegt, die, die das klassische Zeitalter in der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts einleitet, und die, die am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts die Schwelle unserer modernen Epoche bezeichnet. Die Ordnung, auf deren Hintergrund wir denken, hat nicht die gleiche Seinsweise wie die der Klassik. Wir haben vergeblich den Eindruck einer fast ununterbrochenen Bewegung der europäischen *Ratio* seit der Renaissance bis zu unseren Tagen und können noch so sehr der Annahme sein, daß die Klassifikation Linnés, nachdem sie mehr oder weniger zurechtgerückt ist, im großen und ganzen weiterhin eine gewisse Gültigkeit haben kann und daß die Werttheorie bei Condillac sich teilweise im Marginalismus des neunzehnten Jahrhunderts wiederfindet, daß Keynes wohl die Affinität seiner eigenen Analysen zu denen von Cantillon gespürt hat, daß das Vorhaben der *Grammaire générale* (so, wie man es bei den Autoren von Port-Royal oder bei Beauzée findet) nicht allzu entfernt von unserer aktuellen Linguistik ist; diese ganze Quasi-Kontinuität auf der Ebene der Ideen und der Themen ist wahrscheinlich nur eine Oberflächenwirkung. Auf der archäologischen Ebene sieht man, daß das System der Positivitäten sich an der Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert auf massive Weise gewandelt hat. Das heißt nicht, daß die Vernunft Fortschritte gemacht hat, sondern daß die Seinsweise der Dinge und der Ordnung grundlegend verändert worden ist, die die Dinge dem Wissen anbietet, indem sie sie aufteilt. Wenn die Naturgeschichte von Tournefort, Linné und Buffon eine Beziehung zu etwas anderem als zu sich selbst hat, dann nicht zur Biologie, zur vergleichenden Anatomie von Cuvier oder zum Evolutionismus Darwins, sondern zu der allgemeinen Grammatik von Beauzée, zur Analyse des Geldes und des Reichtums, so wie man sie bei Law, bei Véron de Fortbonnais oder bei Turgot findet. Die Erkenntnisse können sich vielleicht fortsetzen, die Ideen sich ändern und

) Die methodologischen Probleme, die eine solche »Archäologie« stellt, werden in einer folgenden Veröffentlichung untersucht.



aufeinander wirken (aber wie? die Historiker haben es bis heute uns nicht sagen können), eines bleibt auf jeden Fall sicher: die Archäologie definiert Systeme der Gleichzeitigkeit, etwa die Serie der notwendigen und ausreichenden Mutationen, um die Schwelle einer neuen Positivität zu beschreiben, indem sie sich an den allgemeinen Raum der Gelehrsamkeit, an ihre Konfigurationen, an die Seinsweise der Dinge wendet, die darin auftauchen.

So hat die Analyse die Kohärenz zeigen können, die während des ganzen klassischen Zeitalters zwischen der Theorie der Repräsentation\* und jenen der Sprache, der natürlichen Ordnungen, des Reichtums und des Wertes bestanden hat. Diese Konfiguration ändert sich vom neunzehnten Jahrhundert an völlig. Die Theorie der Repräsentation verschwindet als allgemeine Grundlage aller möglichen Ordnungen, die Sprache als spontanes Bild und ursprünglicher Raster der Dinge, als unerlässliches Relais zwischen der Repräsentation und den Wesen erlischt ihrerseits. Eine tiefe Historizität dringt in das Herz der Dinge ein, isoliert sie und definiert sie in ihrer eigenen Kohärenz, erlegt ihnen Ordnungsformen auf, die durch die Kontinuität der Zeit impliziert sind. Die Analyse des Warentauschs und des Geldes macht der Produktionsanalyse Platz, die Analyse des Organismus überflügelt die Suche nach taxinomischen Merkmalen. Vor allem die Sprache verliert ihren privilegierten Platz und wird ihrerseits eine Gestalt der Geschichte in ihrer Kohärenz mit der Mächtigkeit ihrer Vergangenheit. Aber in dem Maße, in dem die Dinge sich um sich selbst drehen, für ihr Werden nichts anderes verlangen als das Prinzip ihrer Intelligibilität und den Raum der Repräsentation aufgeben, tritt der Mensch seinerseits und zum ersten Mal in das Feld des abendländischen Denkens (*savoir*) ein. Seltsamerweise ist der Mensch, dessen Erkenntnis in naiven Augen als die älteste Frage seit Sokrates gilt, wahrscheinlich nichts anderes als ein bestimmter Riß in der Ordnung der Dinge, eine Konfiguration auf jeden Fall, die durch die neue Disposition gezeichnet wird, die sie unlängst in der Gelehrsamkeit angenommen hat. Daher stammen alle Schimären neuer Humanismen, alle Leichtigkeiten einer »Anthropologie«, wenn diese als allgemeine Reflexion (halb positivistisch, halb philosophisch) über den Menschen verstanden wird. Indessen gibt

\* Da im Deutschen die Polyvalenz von *représentation*, *représenter*, etc. nicht einheitlich wiedergegeben werden kann (Vorstellung, Darstellung, Vergegenwärtigung, Zeichen, Vertretung, Aufführung, . . .), wird durchgängig Repräsentation, repräsentieren, etc. benutzt. (D. Übers.)

es eine Stärkung und tiefe Beruhigung, wenn man bedenkt, daß der Mensch lediglich eine junge Erfindung ist, eine Gestalt, die noch nicht zwei Jahrhunderte zählt, eine einfache Falte in unserem Wissen, und daß er verschwinden wird, sobald unser Wissen eine neue Form gefunden haben wird.

Man sieht, daß diese Untersuchung etwa wie ein Echo dem Plan antwortet, eine Geschichte des Wahnsinns in der Klassik zu schreiben. Sie hat in der Zeit die gleichen Gliederungen, nimmt ihren Anfang am Ende der Renaissance und findet ebenfalls in der Wende des neunzehnten Jahrhunderts die Schwelle einer Modernität, aus der wir immer noch nicht herausgekommen sind. Während in der Geschichte des Wahnsinns man nach der Art fragte, wie eine Kultur den Unterschied, der sie begrenzt, in einer massiven und allgemeinen Form setzen kann, handelt es sich jetzt darum, die Art zu beobachten, wie sie die Nähe der Dinge verspürt, von denen sie das Tableau ihrer Verwandtschaften und die Ordnung, in der man sie durchlaufen muß, errichtet. Es handelt sich insgesamt um eine Geschichte der Ähnlichkeit; unter welchen Bedingungen hat das klassische Denken Beziehungen der Ähnlichkeit oder der Äquivalenz zwischen den Dingen reflektieren können, die die Wörter, die Klassifikationen und den Austausch begründen und rechtfertigen? Von welchem historischen Apriori aus ist es möglich gewesen, das große Schachbrett der deutlichen Identitäten zu definieren, das sich auf dem verwirrten, undefinierten, gesichtslosen und gewissermaßen indifferenten Hintergrund der Unterschiede erstellt? Die Geschichte des Wahnsinns wäre die Geschichte des *Anderen*, dessen, das für eine Zivilisation gleichzeitig innerhalb und außerhalb steht, also auszuschließen ist (um die innere Gefahr zu bannen), aber indem man es einschließt (um seine Andersartigkeit zu reduzieren). Die Geschichte der Ordnung der Dinge wäre die Geschichte des *Gleichen (du Mème)*, das für eine Zivilisation gleichzeitig dispers und verwandt ist, also durch Markierungen zu unterscheiden und in Identitäten aufzufassen ist.

Wenn man bedenkt, daß die Krankheit gleichzeitig die Unordnung, die gefährliche Entstellung im menschlichen Körper und bis hin zum Kern des Lebens aber auch ein Naturphänomen ist, das seine Regelmäßigkeiten, seine Ähnlichkeiten und seine Typen hat, sieht man, welchen Platz eine Archäologie des ärztlichen Blickes hätte. Von der Grenzerfahrung des *Anderen* bis zu den konstitutiven Formen des ärztlichen Wissens und von diesem bis zur Ordnung der Dinge und bis

zum Denken des *Gleichen* bietet sich für die archäologische Analyse das ganze klassische Wissen an oder vielmehr jene Schwelle, die uns vom klassischen Denken trennt und unsere Modernität bildet. Auf dieser Schwelle ist zum ersten Mal die fremde Gestalt des Wissens erschienen, die man den Menschen nennt und die einen den Humanwissenschaften eigenen Raum gebildet hat. Man versucht, diese tiefe Denivellierung der abendländischen Kultur wieder an den Tag zu bringen, und dadurch geben wir ihre Brüche, ihre Instabilität und ihre Lücken unserem schweigenden und auf naive Weise unbeweglichen Boden wieder. Von neuem gerät unter unseren Schritten diese Oberfläche in Unruhe.

# Erster Teil



## Die Hoffräulein

### I.

Der Maler steht etwas vom Bild entfernt. Er wirft einen Blick auf das Modell. Vielleicht ist nur noch ein letzter Tupfer zu setzen, vielleicht ist aber auch der erste Strich noch nicht einmal getan. Der Arm, der den Pinsel hält, ist nach links, in Richtung der Palette, geknickt und verharrt einen Augenblick unbeweglich zwischen der Leinwand und den Farben. Die geschickte Hand ist durch den Blick einen Moment zum Stillstand gekommen; andererseits ruht der Blick auf der Geste des Einhaltens. Zwischen der feinen Spitze des Pinsels und dem stählernen Blick kann das Schauspiel seinen vollen Umfang entfalten.

Das geschieht nicht ohne ein subtiles System von Ausweichmanövern. Der Maler hat sich in einige Entfernung neben das Bild gestellt, an dem er gerade arbeitet. Für den Betrachter steht er rechts von seinem Bild, das die äußerste linke Seite einnimmt. Demselben Betrachter ist nur die Rückseite des Bildes sichtbar, nur das riesige Gestell ist dem Blick freigegeben. Dagegen ist der Maler völlig sichtbar. Auf jeden Fall ist er nicht durch die hohe Leinwand verborgen, die ihn vielleicht in einigen Augenblicken verdecken wird, wenn er auf sie zugeht und sich wieder an die Arbeit macht. Wahrscheinlich ist er dem Betrachter gerade sichtbar geworden, als er aus dieser Art virtuellen Käfigs heraustrat, den die Oberfläche der Leinwand, die er bemalt, nach hinten projiziert. Man kann ihn jetzt, in einem Augenblick des Verharrens, im neutralen Zentrum dieser Oszillation sehen. Seine dunkle Gestalt, sein helles Gesicht bilden die Mitte zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem. Er tritt hinter der für uns nicht einsehbaren Leinwand hervor und wird dadurch sichtbar; wenn er aber gleich einen Schritt nach rechts tun und sich unseren Blicken entziehen wird, wird er genau vor dem von ihm gemalten Bild stehen. Er wird dann an jenem Platz vor dem für einen Augenblick vernachlässigten Bild stehen, das schattenlos und ohne etwas zu verschweigen für ihn wieder sichtbar werden wird. Als könnte der Maler nicht gleichzeitig auf dem Bild, das ihn darstellt, gesehen werden und seinerseits dasjenige sehen, auf dem er

gerade etwas darstellen will. Er herrscht an der Grenze dieser beiden unvereinbaren Sichtbarkeiten.

Der Maler betrachtet mit leicht gewendetem Gesicht und zur Schulter geneigtem Kopf. Er fixiert einen unsichtbaren Punkt, den wir Betrachter aber leicht bestimmen können, weil wir selber dieser Punkt sind: unser Körper, unser Gesicht, unsere Augen. Das von ihm beobachtete Schauspiel ist also zweimal unsichtbar, weil es nicht im Bildraum repräsentiert ist und weil es genau in jenem blinden Punkt, in jenem essentiellen Versteck liegt, in dem sich unser eigener Blick unseren Augen in dem Augenblick entzieht, in dem wir blicken. Wie könnten wir jedoch diese Unsichtbarkeit vor unseren Augen nicht sehen, findet sie doch im Bild selbst ihren spürbaren Ausdruck, ihre versiegelte Gestalt. Man könnte tatsächlich erraten, was der Maler betrachtet, wenn man einen Blick auf die Leinwand werfen könnte, an der er arbeitet. Man sieht von ihr aber nur den eingespannten Rand, in der Horizontalen die Streben und in der Vertikalen die Schräge des Gestells. Das hohe, eintönige Rechteck, das die ganze linke Seite des wirklichen Bildes beherrscht und die Rückseite des abgebildeten Gemäldes bildet, stellt in der Art einer Oberfläche die in die Tiefe gehende Unsichtbarkeit dessen dar, was der Künstler betrachtet: jenen Raum, in dem wir uns befinden und der wir sind. Von den Augen des Malers zu dem von ihm Betrachteten ist eine beherrschende Linie gezogen, der wir als Betrachter uns nicht entziehen können. Sie durchläuft das wirkliche Gemälde und erreicht diesseits seiner Oberfläche jenen Ort, von dem aus wir den Maler sehen, der uns beobachtet. Diese punktierte Linie erreicht uns unweigerlich und verbindet uns mit der Repräsentation des Bildes.

Dem Anschein nach ist dieser Topos sehr einfach, er beruht auf Reziprozität. Wir betrachten ein Bild, aus dem heraus ein Maler seinerseits uns anschaut. Nichts als ein Sichgegenüberstehen, sich überraschende Augen, Blicke, die sich kreuzen und dadurch überlagern. Dennoch umschließt diese dünne Linie der Sichtbarkeit ein ganzes komplexes Netz von Unsicherheiten, Austauschungen und Ausweichungen. Der Maler lenkt seine Augen nur in dem Maße auf uns, in dem wir uns an der Stelle seines Motivs befinden. Wir, die Zuschauer, sind noch darüber hinaus vorhanden. Von diesem Blick aufgenommen, werden wir von ihm auch verdrängt und durch das ersetzt, was zu allen Zeiten vor uns da war: durch das Modell. Umgekehrt akzeptiert der Blick des Malers, den dieser nach außen in die ihm gegenüberliegende Leere rich-

tet, so viele Modelle, wie Betrachter vorhanden sind. An dieser Stelle genau findet ein ständiger Austausch zwischen Betrachter und Betrachtetem statt. Kein Blick ist fest, oder: in der neutralen Furche des Blicks, der die Leinwand senkrecht durchdringt, kehren Subjekt und Objekt, Zuschauer und Modell ihre Rolle unbegrenzt um. Und darin liegt die zweite Funktion der großen Leinwand, deren Rückseite wir an der äußersten Linken sehen. Hartnäckig unseren Blicken entzogen, verhindert sie, daß die Beziehung der Blicke jemals feststellbar ist und definitiv hergestellt werden kann. Die opake Festigkeit, die sie auf der einen Seite herrschen läßt, macht das Spiel der Verwandlungen für immer beweglich, das sich im Zentrum zwischen dem Betrachter und dem Modell herstellt. Weil wir nur diese Rückseite sehen, wissen wir nicht, wer wir sind und was wir tun. Sehen wir, oder werden wir gesehen? Der Maler fixiert gerade einen Punkt, der von Augenblick zu Augenblick seinen Inhalt, seine Form, sein Gesicht und seine Identität wechselt. Aber die aufmerksame Unbeweglichkeit seiner Augen weist in eine andere Richtung zurück, der sie schon gefolgt sind und die sie, daran besteht kein Zweifel, bald wieder einschlagen werden: die Richtung hin zur unbeweglichen Leinwand, auf der – vielleicht schon lange und für immer – ein Portrait umrissen ist, das nie wieder ausgelöscht wird. Infolgedessen beherrscht der souveräne Blick des Malers ein virtuelles Dreieck, das in seinen Umrissen dieses Bild eines Bildes definiert: an der oberen Ecke als einzig sichtbarer Punkt – die Augen des Malers; an der Basis einerseits der unsichtbare Standpunkt des Modells und andererseits die wahrscheinlich auf der Vorderseite der Leinwand skizzierte Gestalt.

In dem Augenblick, in dem die Augen des Malers den Betrachter in ihr Blickfeld stellen, erfassen sie ihn, zwingen ihn zum Eindringen in das Bild, weisen ihm einen zugleich privilegierten und obligatorischen Platz zu, entnehmen ihm seine lichtvolle und sichtbare Art und werfen sie auf die unzugängliche Oberfläche der Leinwand. Der Betrachter sieht seine Unsichtbarkeit für den Maler sichtbar geworden und in ein für ihn selbst definitiv unsichtbares Bild transponiert. Dies ist eine Überraschung, die noch vervielfacht und unvermeidlicher gemacht wird durch eine Falle am Rande. Auf der äußersten Rechten erhält das Bild sein Licht durch ein Fenster, das in sehr kurzer Perspektive dargestellt ist. Man sieht nur seine Vertiefung, so daß das einflutende Licht zwei benachbarte und verbundene, aber irreduzible Räume gleichmäßig beleuchtet: die Oberfläche des Bildes mit dem von ihm



repräsentierten Umfang (also das Atelier des Malers oder den Salon, in dem er seine Staffelei aufgestellt hat) und vor dieser Oberfläche den wirklichen Raum, den der Zuschauer einnimmt (oder auch den irrealen Standort des Modells). Während das Licht das Zimmer von rechts nach links durchläuft, zieht es den Betrachter zum Maler und das Modell zur Leinwand. Durch dieses weite goldene Licht wird auch der Maler dem Betrachter sichtbar und läßt den Rahmen der rätselvollen Leinwand, in der sein Bild, einmal übertragen, eingeschlossen wird, in den Augen des Modells wie goldene Linien erglänzen. Dieses äußerste Fenster, das kaum angedeutet ist, setzt ein volles und gemischtes Tageslicht frei, das der Repräsentation als gemeinsamer Punkt dient. Es bringt am anderen Ende des Bildes ein Gegengewicht zu der unsichtbaren Leinwand zustande: so wie diese, indem von ihr nur die Rückseite sichtbar ist, sich gegen das sie repräsentierende Gemälde lehnt und durch die Überlagerung ihrer sichtbaren Rückseite und der Oberfläche des sie tragenden Gemäldes den für uns unzugänglichen Punkt bildet, an dem das Bild *par excellence* schillert, so richtet auch das Fenster als reine Öffnung einen Raum ein, der ebenso manifest ist, wie der andere verborgen ist. Dem Maler, den Personen, den Modellen, den Betrachtern ist er ebenso vertraut wie der andere einsam (denn keiner sieht ihn an, nicht einmal der Maler). Von rechts dringt durch ein unsichtbares Fenster das reine Volumen eines Lichts, das jede Repräsentation sichtbar werden läßt. Links dehnt sich die Fläche aus, die auf der Vorderseite ihres allzu sichtbaren Rahmens die von ihr getragene Repräsentation verbirgt. Das Licht hüllt, indem es die Szene überflutet (sowohl das Zimmer, als auch die Leinwand, das auf der Leinwand repräsentierte Zimmer und das Zimmer, in dem die Staffelei aufgestellt ist), die Personen und Betrachter ein und zieht sie durch den Blick des Malers zu dem Punkt, wo der Maler sie repräsentieren wird. Dieser Ort ist uns aber entzogen. Wir sehen uns als durch den Maler Betrachtete und seinen Augen durch das gleiche Licht sichtbar geworden, durch das er uns sichtbar wird. In dem Augenblick, in dem wir uns als auf seine Leinwand transponiert und durch seine Hand wie in einem Spiegel wiedergegeben begreifen können, können wir von dem Bild nur dessen düstere Rückseite erfassen – die Rückseite eines klappbaren Ankleidespiegels.

Nun hat der Maler jedoch genau gegenüber den Beschauern – uns gegenüber – auf der Wand, die den Hintergrund des Zimmers bildet, eine Serie von Bildern repräsentiert. Unter allen diesen Bildern glänzt

eines ganz besonders stark. Sein Rahmen ist breiter und dunkler als die der anderen. Eine helle, dünne Linie läuft indessen an seiner Innenseite entlang, wodurch auf der ganzen Oberfläche des Bildes ein Licht entsteht, dessen Ursprung schlecht zu bestimmen ist. Es kommt von nirgends, es sei denn von einem in ihm liegenden Raum. In dieser seltsamen Helligkeit erscheinen zwei Silhouetten und über ihnen, ein wenig weiter hinten, ein langer Purpurchorhang. Die anderen Bilder zeigen kaum mehr als einige fahle Flecken an der Grenze einer tiefen Nacht. Dieses Bild aber ist auf einen Raum hin geöffnet, in dem sich Gegenstände in der Tiefe in einer Helligkeit abstufen, die nur ihm eigen ist. Unter allen Elementen, die die Bestimmung haben, Repräsentationen zu geben, sie aber in Frage stellen, sie verhüllen oder durch ihre Position oder ihre Entfernung ausweichen lassen, ist dies das einzige, das in aller Ehrenhaftigkeit funktioniert und zeigt, was es zeigen soll. Das geschieht trotz seiner Entfernung und trotz des umgebenden Schattens. Es handelt sich aber nicht um ein Bild, sondern um einen Spiegel. Er gibt endlich den Zauber frei, den ebenso die entfernt hängenden Gemälde wie das Licht des Vordergrundes mit der ironischen Leinwand verweigerten.

Von allen Repräsentationen, die das Bild repräsentiert, ist er die einzig sichtbare. Keiner jedoch schaut ihn an. Der Maler, der neben seiner Leinwand steht und dessen Aufmerksamkeit völlig auf sein Modell gerichtet ist, kann den sanft leuchtenden Spiegel hinter sich nicht sehen. Die meisten anderen Personen auf dem Bild haben ebenfalls ihre Blicke auf das gerichtet, was sich vor ihnen abspielt – auf die helle Unsichtbarkeit, die die Leinwand begrenzt, auf jenen Balkon aus Licht, der ihrem Blick diejenigen zeigt, von denen sie angesehen werden –, und nicht auf die dunkle Höhlung, die das Zimmer abschließt, in dem sie repräsentiert sind. Zwar sind einige Köpfe nur von der Seite sichtbar, keiner jedoch ist in ausreichendem Maße abgewandt, um hinten im Raum das kleine leuchtende Rechteck, diesen Spiegel zu sehen, der nichts als Sichtbarkeit ist, ohne daß sich jedoch ein Blick seiner bemächtigte, ihn aktualisierte und die reife Frucht seines Schauspiels genösse.

Diese Indifferenz findet sich in ihm selbst wieder. Der Spiegel reflektiert in der Tat nichts, was sich im selben Raum mit ihm befindet: weder den Maler, der ihm den Rücken zukehrt, noch die Personen in der Mitte des Zimmers. In seiner hellen Tiefe spiegelt er nicht das Sichtbare. In der holländischen Malerei war es Tradition, daß die

Spiegel eine reduplizierende Rolle spielten. Sie wiederholten, was im Bild bereits gegeben war, aber in einem irrealen, modifizierten, verkürzten und gekrümmten Raum. Man sah darin die gleichen Dinge wie in der ersten Instanz des Bildes, aber nach einem anderen Gesetz zerlegt und rekonponiert. Hier wiederholt der Spiegel nichts von dem, was bereits gesagt worden ist. Dennoch ist seine Position in etwa zentral. Sein oberer Rand liegt genau auf der Linie, die die Höhe des Bildes halbiert, er nimmt auf der Wand im Hintergrund (oder zumindest in dem sichtbaren Teil davon) eine Mittelposition ein. Er müßte also von den gleichen perspektivischen Linien gekreuzt werden wie das Bild selbst. Man könnte erwarten, daß sich in ihm dasselbe Atelier, derselbe Maler, dieselbe Leinwand in einem identischen Raumverhältnis ordnen. Er könnte das perfekte Doppel sein.

Indes, er zeigt nichts von dem, was auf dem Gemälde zu sehen ist. Sein unbeweglicher Blick wird vor dem Bild, in jenem notwendig unsichtbaren Gebiet, das sein äußeres Gesicht bildet, die dort befindlichen Personen erfassen. Statt sich um die sichtbaren Dinge zu drehen, durchquert dieser Spiegel das ganze Feld der Repräsentation und vernachlässigt das, was er darin erfassen könnte, stellt die Sichtbarkeit dessen wieder her, was außerhalb der Zugänglichkeit jedes Blickes bleibt. Die Unsichtbarkeit, die er überwindet, ist nicht die des Verborgenen: er umgeht kein Hindernis, er weicht von keiner Perspektive ab, er wendet sich an das, was gleichzeitig durch die Struktur des Bildes und durch seine Existenz als Malerei unsichtbar ist. Was in ihm reflektiert wird, ist das, was alle Personen auf der Leinwand gerade fixieren, indem sie den Blick starr vor sich richten; also das, was man sehen könnte, wenn die Leinwand sich nach vorn verlängerte, tiefer hinabreichte, bis sie die Personen miteinbezüge, die dem Maler als Modell dienen. Da die Leinwand dort ihr Ende hat und den Maler und sein Atelier zeigt, ist es allerdings auch das, was dem Bild in dem Maße äußerlich ist, in dem es Bild ist, das heißt, in dem es rechteckiges Fragment von Linien und Farben mit dem Auftrag ist, etwas in den Augen jeden möglichen Betrachters zu repräsentieren. Im Hintergrund des Zimmers läßt der Spiegel, von allen unbemerkt, die Gestalten aufleuchten, die der Maler betrachtet (der Maler in seiner repräsentierten, objektiven Wirklichkeit als der eines arbeitenden Malers); aber auch die Gestalten, die den Maler anschauen (in jener materiellen Realität, die die Linien und Farben auf der Leinwand niedergelegt haben). Diese beiden Gestalten sind, die eine wie die andere, unzugänglich, dies je-

doch auf unterschiedliche Weise: die erste durch die Kompositionswirkung, die dem Bild eigen ist, die zweite durch das Gesetz, das der Existenz eines jeden Bildes im allgemeinen seine Zwänge auferlegt. Hier besteht das Spiel der Repräsentation darin, von den beiden Formen der Unsichtbarkeit die eine in einer beweglichen Überlagerung an die Stelle der anderen zu setzen und sie sofort an das andere äußerste Ende des Bildes zu verlagern, an jenen Pol, der der im höchsten Maße repräsentierte ist: der einer Reflextiefe in der Höhlung einer Bildtiefe. Der Spiegel sichert eine Metathese der Sichtbarkeit, die gleichzeitig den im Bild repräsentierten Raum und dessen Wesen als Repräsentation berührt. Er läßt im Zentrum der Leinwand das sehen, was vom Bild notwendig zweimal unsichtbar ist.

Das ist eine seltsame Art, buchstabengetreu, wenn auch umgekehrt, den Rat anzuwenden, den der alte Pachero seinem Schüler offensichtlich gegeben hatte, als er im Atelier von Sevilla arbeitete: »Das Bild muß aus dem Rahmen heraustreten.«

## II.

Vielleicht ist es jetzt an der Zeit, jenes Bild zu nennen, das in der Tiefe des Spiegels erscheint und das der Maler vor dem Bild betrachtet. Vielleicht ist es besser, die Identität der vorhandenen oder gezeigten Personen festzuhalten, um nicht unendlich in diese schwimmenden Bezeichnungen verwickelt zu werden, die doch ein wenig abstrakt und immer von Zweideutigkeiten und Verdoppelungen gefährdet sind. Gemeint sind die schwimmenden Bezeichnungen »der Maler«, »die Gestalten«, »die Modelle«, »die Betrachter«, »die Bilder«. Statt ohne Ende eine auf fatale Weise dem Sichtbaren unangemessene Sprache fortzusetzen, genügte es zu sagen, daß Velasquez ein Bild geschaffen hat, daß auf diesem Bild er sich selbst in einem Atelier oder in einem Saal des Escorial repräsentiert hat, während er gerade zwei Personen malt, die die Infantin Margarete, von Hofdamen, Hoffräulein, Höflingen und Zwergen umgeben, betrachtet. Dieser Gruppe kann man sehr genau ihre Namen geben: die Überlieferung erkennt Doña Maria Agustina Sarmiento, dann Nieto, dann Nicolaso Pertusato, einen italienischen Komödianten. Man braucht nur noch hinzuzufügen, daß die beiden dem Maler als Modell dienenden Personen nicht, wenigstens nicht direkt sichtbar sind, daß man sie aber in einem Spiegel bemerken

kann, und es sich wahrscheinlich um König Philipp IV. und seine Frau Marianna handelt.

Diese Eigennamen könnten nützliche Aufschlüsse bieten und würden doppeldeutige Bezeichnungen vermeiden, sie würden uns auf jeden Fall sagen, was der Maler und mit ihm die Mehrzahl der Personen des Bildes anschaut. Aber die Beziehung der Sprache zur Malerei ist eine unendliche Beziehung; das heißt nicht, daß das Wort unvollkommen ist und angesichts des Sichtbaren sich in einem Defizit befindet, das es vergeblich auszuwetzen versuchte. Sprache und Malerei verhalten sich zueinander irreduzibel: vergeblich spricht man das aus, was man sieht; das, was man sieht, liegt nie in dem, was man sagt; und vergeblich zeigt man durch Bilder, Metaphern, Vergleiche das, was man zu sagen im Begriff ist. Der Ort, an dem sie erglänzen, ist nicht der, den die Augen freilegen, sondern der, den die syntaktische Abfolge definiert. Nun ist der Eigenname in diesem Spiel nur ein Kunstmittel: er gestattet, mit dem Finger zu zeigen, das heißt, heimlich von dem Raum, in dem man spricht, zu dem Raum überzugehen, in dem man betrachtet, das heißt, sie bequem gegeneinander zu stülpen, als seien sie einander entsprechend. Wenn man aber die Beziehung der Sprache und des Sichtbaren offenhalten will, wenn man nicht gegen, sondern ausgehend von ihrer Unvereinbarkeit sprechen will, so daß man beiden möglichst nahe bleibt, dann muß man die Eigennamen auslöschen und sich in der Unendlichkeit des Vorhabens halten. Durch Vermittlung dieser grauen, anonymen, stets peinlich genauen und wiederholenden, weil zu breiten Sprache wird die Malerei vielleicht ganz allmählich ihre Helligkeiten erleuchten.

Man muß also so tun, als wisse man nicht, wer sich im Hintergrund des Spiegels reflektiert, und diese Spiegelung auf der einfachen Ebene ihrer Existenz befragen.

Zunächst ist diese Spiegelung die Kehrseite der großen, links repräsentierten Leinwand, die Kehrseite oder eher die Vorderseite, da sie von vorn das zeigt, was die Leinwand durch ihre Stellung verbirgt. Außerdem steht die Spiegelung in Opposition zum Fenster und verstärkt es. Wie das Fenster ist der Spiegel ein Ort, der dem Bild und dem ihm Außerlichen gemeinsam ist. Aber das Fenster operiert mit der fortgesetzten Bewegung einer Effusion, die von rechts nach links den aufmerksamen Personen, dem Maler, dem Bild das Schauspiel zugesellt, das sie betrachten. Der Spiegel ist in einer momentanen, rein überraschenden und heftigen Bewegung auf der Suche vor dem Bild

nach dem befindlich, was betrachtet wird, was nicht sichtbar ist, um es in der fiktiven Tiefe sichtbar, aber für alle Blicke indifferent werden zu lassen. Die beherrschende punktierte Linie, die zwischen dem Reflex und dem Reflektierten gezogen werden kann, schneidet den seitlichen Einfall des Lichtes senkrecht durch. Schließlich, und das ist die dritte Funktion des Spiegels, hängt er unmittelbar neben einer Tür, die sich wie er in der Mauer im Hintergrund öffnet. Diese Tür schneidet auch ein helles Rechteck heraus, dessen mattes Licht nicht in das Zimmer dringt. Es wäre nichts als eine vergoldete Fläche, wenn die Tür sich nicht nach außen grübe, wenn sie nicht durch die skulpturartige Oberfläche und die Kurve eines Vorhangs und den Schatten verschiedener Stufen unterstrichen wäre. Dort beginnt ein Korridor, aber statt sich in der Dunkelheit zu verlieren, löst er sich in einer gelben Helle auf, in der das Licht, ohne nach vorn einzudringen, in sich selbst tobt und seine Ruhe findet. Auf diesem gleichzeitig nahen und grenzenlosen Hintergrund hebt sich die hohe Silhouette eines Mannes ab. Man sieht ihn im Profil, mit einer Hand hält er das Gewicht eines Vorhangs, seine Füße ruhen auf zwei verschiedenen Stufen, er hat das Knie gebeugt. Vielleicht wird er in das Zimmer eintreten, vielleicht beschränkt er sich darauf, zu betrachten, was sich im Innern abspielt, und ist zufrieden, zu beobachten, ohne beobachtet zu werden. Wie der Spiegel fixiert er das Innere der Szene. Und man schenkt ihm nicht mehr Aufmerksamkeit als dem Spiegel; man weiß nicht, woher er kommt; man kann annehmen, daß er im Laufe von unbestimmten Korridoren das Zimmer, in dem die Personen vereint sind und wo der Maler arbeitet, umgangen hat. Vielleicht befand er sich ebenfalls gerade im Vordergrund der Szene, in dem unsichtbaren Gebiet, das alle Augen des Bildes anschauen. Wie die Bilder, die man im Hintergrund des Spiegels beobachtet, kann auch er ein Emissär jenes verborgenen und evidenten Raumes sein. Er stellt jedoch einen Unterschied dar, indem er in Fleisch und Blut vor uns steht. Er tritt aus dem Äußeren hervor, befindet sich an der Schwelle des dargestellten Raumes. Er ist nicht anzweifelbar, ist kein wahrscheinlicher Reflex, sondern direktes Her einbrechen. Der Spiegel läßt, indem er uns jenseits der Mauern des Ateliers das sehen läßt, was sich vor dem Bild ereignet, in seiner pfeilartigen Dimension das Innere und das Äußere oszillieren: einen Fuß auf der Stufe, den Körper völlig seitlich gekehrt, tritt der unbestimmte Besucher sowohl ein als auch hinaus, befindet er sich in einer unbeweglichen Balancstellung. Er wiederholt auf der Stelle, aber in der dunk-

len Realität seines Körpers, die plötzliche Bewegung der Bilder, die das Zimmer durchqueren, in den Spiegel eindringen, sich darin reflektieren und wie sichtbare neue und identische Arten wieder daraus hervortreten. Fahl und klein, werden die Silhouetten im Spiegel durch die hohe und feste Statur des Mannes abgewiesen, der im Rahmen der Tür erscheint.

Man muß aber vom Hintergrund des Bildes in den vorderen Raum der Szene zurückschreiten, man muß die von uns durchlaufene, schneckenförmige Bewegung verlassen. Vom Blick des Malers ausgehend, der links gleichsam ein abgehobenes Zentrum bildet, bemerkt man zunächst die Rückseite der Leinwand, dann die ausgestellten Bilder, in ihrer Mitte den Spiegel, dann die offene Tür, neue Bilder, von denen aber eine sehr enge Perspektive nur die Rahmen in ihrer Dicke sehen läßt, und dann auf der äußersten Rechten das Fenster, oder vielmehr die Fensterumrandung, durch die das Licht bricht. Diese schraubenartig geformte Muschel bietet den ganzen Zyklus der Repräsentation: den Blick, die Palette, den Pinsel, die noch unberührte Leinwand (das sind die materiellen Instrumente der Repräsentation), die Bilder, die Reflexe, den realen Menschen (die vollendete, aber gewissermaßen von illusorischen oder wirklichen Inhalten, die ihr nahegerückt sind, freigemachte Repräsentation); dann löst sich die Repräsentation auf: man sieht davon nur noch die Rahmen und jenes Licht, in dem von außen die Bilder gebadet werden, das aber diese wiederum in ihrer ihnen eigenen Art so darstellen müssen, als komme es von woanders und durchquere ihre Rahmen aus dunklem Holz. Und dieses Licht sieht man in der Tat auf dem Bild, das im Zwischenraum des Rahmens aufzutauchen scheint. Von da aus gelangt es zur Stirn, zu den Wangen, den Augen, dem Blick des Malers, der mit der einen Hand die Palette, mit der anderen den feinen Pinsel hält . . . So schließt sich die schneckenartige Kurve, oder vielmehr, so wird sie durch dieses Licht geöffnet.

Diese Öffnung ist nicht mehr – wie im Hintergrund – eine Tür, die man aufgemacht hat, sondern es handelt sich um die Breite des Bildes selbst, und die Blicke, die darauf fallen, sind nicht mehr die eines fernen Besuchers. Der Fries, der den Vorder- und Mittelgrund des Bildes darstellt, wenn man dabei den Maler einbezieht, repräsentiert acht Personen. Fünf unter ihnen mit mehr oder weniger geneigtem, abgewandtem oder gebeugtem Kopf schauen senkrecht aus dem Bild. Das Zentrum der Gruppe nimmt die kleine Infantin mit ihrem weiten

grauen und rosa Kleid ein. Die Prinzessin wendet den Kopf zur Rechten des Bildes, während ihr Oberkörper und die großen Volants des Kleides leicht nach links gehen. Aber der Blick ist genau senkrecht in die Richtung des Betrachters gerichtet, der sich vor dem Bild befindet. Eine mittlere Linie, die die Leinwand in zwei gleiche Flügel teilte, verlief zwischen den Augen des Kindes. Sein Gesicht befindet sich in einem Drittel der Höhe des Bildes. Infolgedessen liegt da das Hauptthema der Komposition. Daran ist nicht zu zweifeln. Das ist der eigentliche Gegenstand dieses Gemäldes. Als wollte er es beweisen und noch besser unterstreichen, hat der Maler Zuflucht zu einer traditionellen Gestalt genommen: neben der Hauptgestalt hat er eine andere gemalt, die kniet und sie anschaut. Wie der betende Stifter, wie der die Jungfrau grüßende Engel streckt eine kniende Gouvernante die Hände zur Prinzessin. Ihr Gesicht hebt sich in einem vollkommenen Profil ab. Es befindet sich in der Höhe jenes des Kindes. Die Hofdame betrachtet die Prinzessin und betrachtet nur sie. Ein wenig weiter rechts befindet sich eine andere Hofdame, die ebenfalls zur Infantin gewendet ist, sich leicht über sie neigt, aber die Augen eindeutig nach vorne gerichtet hat, dorthin, wohin bereits der Maler und die Prinzessin schauen. Schließlich gibt es zwei Gruppen, aus jeweils zwei Personen: die eine ist etwas zurückgezogen, die andere besteht aus Zwergen und befindet sich ganz im Vordergrund. Bei beiden Paaren schaut eine Person nach vorn, die andere nach rechts oder links. Durch ihre Stellung und ihre Größe entsprechen die beiden Gruppen einander und bilden eine Dublette. Weiter hinten die Höflinge (die Frau links schaut nach rechts), weiter vorne die Zwerge (der Knabe, der sich ganz außen rechts befindet, betrachtet das Bildinnere). Diese Personengruppe in ihrer so gearteten Aufstellung kann je nach der Aufmerksamkeit, die man dem Bild schenkt, oder dem Bezugszentrum, das man wählt, zwei Figuren bilden. Die eine wäre ein großes X, im oberen linken Punkt läge der Blick des Malers und rechts der des Höflings; an der unteren Spitze links die Ecke der von der Rückseite repräsentierten Leinwand (genauer der Fuß des Gestells); rechts der Zwerg (sein auf den Rücken des Hundes gestützter Schuh). Im Kreuzungspunkt dieser beiden Linien, im Zentrum des X, der Blick der Infantin. Die andere Figur wäre eher die einer weiten Kurve; ihre beiden Grenzpunkte wären links durch den Maler und durch den rechten Höfling bestimmt – zwei hohe und nach hinten verlegte Extrempunkte. Die viel weiter herangezogene Krümmung fiel mit dem Gesicht der Prinzessin zusammen



und mit dem Blick, den die Hofdame auf das Gesicht richtet. Diese weiche Linie zieht eine Schalenform, die gleichzeitig in der Mitte des Bildes die Stellung des Spiegels einbezieht und freiläßt.

Es gibt also zwei Zentren, die das Bild organisieren können, je nachdem, woran sich die Aufmerksamkeit des Betrachters heftet. Die Prinzessin steht mitten in einem Andreaskreuz, das sich um sie dreht mit der Schar aus Höflingen, Hofdamen, Tieren und Komödianten. Aber dieses Gedrehe ist durch ein Schauspiel angereichert, das absolut unsichtbar wäre, wenn die gleichen, plötzlich unbeweglichen Personen nicht wie in der Höhlung einer Schale die Möglichkeit böten, in die Tiefe eines Spiegels zu blicken und dabei die unvorhergesehene Verdoppelung ihrer Betrachtung zu erspähen. In der Richtung der Tiefe überlagert sich die Prinzessin dem Spiegel, in der Richtung der Höhe liegt der Reflex über dem Gesicht. Aber die Perspektive rückt sie beide in eine Nachbarschaft, so daß von beiden eine unvermeidliche Linie ausgeht. Die eine vom Spiegel ausgehende Linie durchbricht die ganze repräsentierte Dicke (und geht sogar noch darüber hinaus, weil der Spiegel die Wand im Hintergrund durchlöchert und hinter ihr einen neuen Raum entstehen läßt); die andere ist kürzer, sie kommt vom Blick des Kindes und durchquert nur den Vordergrund. Diese beiden pfeilartigen Linien konvergieren in einem sehr spitzen Winkel, und ihr Treffpunkt diesseits der Leinwand liegt in dem Punkt fest, von dem aus wir etwa das Bild betrachten. Dieser Punkt ist ungewiß, da wir ihn nicht sehen. Er ist jedoch unvermeidlich und perfekt definiert, weil er durch diese beiden Hauptfiguren vorgeschrieben ist und außerdem von anderen punktierten, hinzukommenden Linien bestätigt wird, die aus dem Bild entstehen und ebenfalls aus dem Bild herauslaufen.

Was schließlich liegt in diesem völlig unzugänglichen Punkt, der dem Bild äußerlich ist, aber durch die ganzen Linien seiner Komposition vorgeschrieben wird? Was ist das für ein Schauspiel, was sind das für Gesichter, die sich zunächst in der Tiefe der Pupillen der Infantin, dann der Höflinge und des Malers und dann in der fernen Helle des Spiegels reflektieren? Aber sogleich wird diese Frage verdoppelt: das Gesicht, das der Spiegel wiedergibt, ist auch das, das ihn ansieht. Was alle Personen des Bildes betrachten, das sind auch die Personen, deren Augen sie als eine anzuschauende Szene geboten werden. Das Bild in seiner Gänze blickt auf eine Szene, für die es seinerseits eine Szene ist. Der Spiegel als Betrachtender und Betrachteter manifestiert eine reine Reziprozität, deren beide Momente in den beiden Winkeln des Bildes

aufgelöst werden: links steht die umgekehrte Leinwand, durch die der äußere Punkt zu einem reinen Schauspiel wird, rechts liegt der Hund, das einzige Element des Bildes, das weder schaut noch sich bewegt, weil es mit seinen großen Umrissen und dem Licht, das auf seinen seidigen Haaren spielt, nur dazu geschaffen ist, ein Gegenstand zu sein, den man betrachtet.

Dieses Schauspiel, das da im Blick ist, bilden, so hat uns der erste Eindruck des Gemäldes sofort gelehrt, die Herrscher. Man vermutet sie bereits hinter dem respektvollen Blick der Umstehenden, in dem Stauen des Kindes und der Zwerge. Man erkennt sie am Ende des Bildes in den beiden kleinen Silhouetten, die der Spiegel erglänzen läßt. Mitten in all diesen aufmerksamen Gesichtern und den geschmückten Körpern sind sie das bleicheste, am wenigsten reale, am meisten in Frage gestellte Bild: eine Bewegung, etwas Licht würden schon genügen, um sie verschwinden zu lassen. Von allen dargestellten Personen sind sie die am meisten vernachlässigten, denn niemand widmet jenem Reflex Aufmerksamkeit, der sich hinter allen einschleicht und schweigend durch einen unvermuteten Raum eingeführt wird. In dem Maße, in dem sie sichtbar sind, sind sie die zerbrechlichste Form und am entferntesten von der Realität. Umgekehrt sind sie in dem Maße, in dem sie außerhalb des Bildes stehend in eine essentielle Unsichtbarkeit zurückgezogen sind, das Zentrum, um das sich die ganze Repräsentation ordnet. Ihnen steht man gegenüber, zu ihnen ist man gewandt, ihren Augen wird die Prinzessin in ihrem Festkleid präsentiert. Von der umgedrehten Leinwand zur Infantin und von dieser zum spielenden Zwerg auf der äußersten Rechten ist eine Kurve gezeichnet (öffnet sich der untere Zweig des X), um für ihren Blick die ganze Anordnung des Bildes zu ordnen und so das ganze Zentrum der Komposition erscheinen zu lassen, dem der Blick der Infantin und das Bild im Spiegel schließlich unterworfen sind.

Dieses Zentrum ist symbolisch souverän in der Geschichte, da es durch den König Philipp IV. und seine Frau besetzt ist. Aber vor allem ist es durch die dreifache Funktion souverän, die es in Beziehung zum Bild einnimmt. In ihm überlagern sich genau der Blick des Modells im Augenblick, in dem es gemalt wird, der des Betrachters, der die Szene anschaut, und der des Malers im Augenblick, in dem er sein Bild komponiert (nicht das, das repräsentiert wird, sondern das, das vor uns liegt und von dem wir sprechen). Diese drei »betrachtenden« Funktionen vermischen sich in einem dem Bild äußeren Punkt: das heißt,

in einem idealen Punkt in Beziehung zu dem, was repräsentiert wird, der aber völlig real ist, da von ihm ausgehend die Repräsentation möglich wird. In dieser Realität kann er nicht nicht unsichtbar sein. Indessen wird diese Realität ins Innere des Bildes projiziert – projiziert und in drei Gestalten zerbrochen, die den drei Funktionen dieses idealen und realen Punktes entsprechen. Dies sind links der Maler mit seiner Palette in der Hand (Selbstportrait des Malers des Bildes); rechts der Besucher, einen Fuß auf der Stufe und bereit, in das Zimmer einzutreten, der die ganze Szene von hinten betrachtet, aber das königliche Paar von vorne sieht, das das Schauspiel selbst bildet; schließlich im Zentrum das Spiegelbild des Königs und der Königin, die geschmückt, unbeweglich, in der Haltung geduldiger Modelle verharren.

Dieses Spiegelbild zeigt naiv und im Schatten, was jedermann im Vordergrund betrachtet. Es restituiert gewissermaßen durch Verzauberung das, was jedem Blick fehlt: dem des Malers das Modell, das sein auf dem Bild repräsentiertes Double abmalt, dem des Königs sein Portrait, das sich auf der Vorderseite der Leinwand befindet und das er von seinem Standpunkt aus nicht sehen kann; dem des Zuschauers das reale Zentrum der Szene, dessen Platz er wie durch einen gewaltsamen Einbruch eingenommen hat. Vielleicht aber ist diese Großzügigkeit des Spiegels gespielt, vielleicht verbirgt er ebensoviel und mehr als er offenbart. Der Platz\*, auf dem der König mit seiner Gattin thront, ist ebenso der des Künstlers und der des Zuschauers. Im Hintergrund des Spiegels könnten und müßten das anonyme Gesicht des Vorübergehenden und das von Velasquez erscheinen. Denn die Funktion dieses Spiegelbildes ist es, ins Innere des Bildes das zu ziehen, was ihm auf intime Weise fremd ist: den Blick, der organisiert hat, und denjenigen, für den es sich entfaltet; aber weil sie in diesem Bild anwesend sind, rechts und links, so können der Künstler und der Besucher nicht im Spiegel untergebracht werden: so wie der König im Hintergrund des Spiegels in dem Maße erscheint, in dem er nicht zum Bild selbst gehört.

In der großen Kreisbewegung, die den Perimeter des Ateliers durchlief, vom Blick des Malers, seiner Palette, seiner verharrenden Hand, bis hin zu den vollendeten Bildern, entstand die Repräsentation und vollendete sie sich, um sich erneut im Licht aufzulösen. Der Kreis war vollkommen. Andererseits sind die Linien, die die Tiefe des Bildes

\* Vgl. Kapitel 9, II (D. Übers.).

durchqueren, unvollständig; es fehlt allen ein Teil ihrer Bahn. Diese Lücke verdankt sich der Abwesenheit des Königs, die wiederum ein Kunstgriff des Malers ist. Aber dieser Kunstgriff deckt und bezeichnet eine Vakanz, die ihrerseits unmittelbar ist, die des Malers und des Zuschauers, wenn sie das Bild betrachten oder komponieren. Vielleicht verbürgen sich in diesem Bild wie in jeder Repräsentation (deren manifeste Essenz es sozusagen ist) wechselseitig die tiefe Unsichtbarkeit dessen, was man sieht, und die Unsichtbarkeit dessen, der schaut, – trotz der Spiegel, der Spiegelbilder, der Imitationen, der Portraits. Um die Szene herum sind die Zeichen und die sukzessiven Zeichen der Repräsentation angebracht, aber die doppelte Beziehung der Repräsentation zu ihrem Modell und zu ihrem Souverän, zu ihrem Autor wie zu dem, dem man sie bietet, diese Beziehung ist notwendig unterbrochen. Nie kann sie ohne Rest präsent sein, selbst nicht in einer Repräsentation, die sich selbst als Schauspiel gibt. In der Tiefe, die die Leinwand durchquert und sie fiktiv aushöhlt, sie in den Raum vor sich selbst projiziert, ist es nicht möglich, daß das reine Glück des Bildes jemals in vollem Licht den Meister bietet, der repräsentiert, und den Souverän, den man repräsentiert.

Vielleicht gibt es in diesem Bild von Velasquez gewissermaßen die Repräsentation der klassischen Repräsentation und die Definition des Raums, den sie eröffnet. Sie unternimmt in der Tat, sich darin in all ihren Elementen zu repräsentieren, mit ihren Bildern, den Blicken, denen sie sich anbietet, den Gesichtern, die sie sichtbar macht, den Gesten, die die Repräsentation entstehen lassen. Aber darin, in dieser Dispersion, die sie auffängt und ebenso ausbreitet, ist eine essentielle Leere gebieterisch von allen Seiten angezeigt: das notwendige Verschwinden dessen, was sie begründet, – desjenigen, dem sie ähnelt, und desjenigen, in den Augen dessen sie nichts als Ähnlichkeit ist. Dieses Sujet selbst, das gleichzeitig Subjekt ist, ist ausgelassen worden. Und endlich befreit von dieser Beziehung, die sie ankettete, kann die Repräsentation sich als reine Repräsentation geben.

## Die prosaische Welt

### 1. Die vier Ähnlichkeiten

Bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts hat die Ähnlichkeit im Denken (*savoir*) der abendländischen Kultur eine tragende Rolle gespielt. Sie hat zu einem großen Teil die Exegese und Interpretation der Texte geleitet, das Spiel der Symbole organisiert, die Erkenntnis der sichtbaren und unsichtbaren Dinge gestattet und die Kunst ihrer Repräsentation bestimmt. Die Welt drehte sich in sich selbst: die Erde war die Wiederholung des Himmels, die Gesichter spiegelten sich in den Sternen, und das Gras hüllte in seinen Halmen die Geheimnisse ein, die dem Menschen dienten. Die Malerei imitierte den Raum, und die Repräsentation, war sie nun Fest oder Wissenschaft (*savoir*), gab sich als Wiederholung: Theater des Lebens oder Spiegel der Welt, so lautete der Titel jeder Sprache, ihre Art, sich anzukündigen, und ihr Recht auf Sprache zu formulieren.

Wir müssen ein wenig bei jenem Augenblick verharren, in dem die Ähnlichkeit ihre Zugehörigkeit zum Wissen lösen und zumindest teilweise vom Horizont der Erkenntnis schwinden wird. Wie stellte man sich am Ende des sechzehnten und noch zu Beginn des siebzehnten Jahrhunderts die Ähnlichkeit gedanklich vor? Wie konnte sie die Figuren des Wissens organisieren? Und wenn es stimmt, daß die sich ähnelnden Dinge an Zahl unbegrenzt waren, kann man dann wenigstens die Formen feststellen, in denen sie einander ähnlich sein konnten?

Der semantische Raster der Ähnlichkeit ist im sechzehnten Jahrhundert reich: »Amicitia, aequalitas (contractus, consensus, matrimonium, societas, pax et similia) consonantia, concertus, continuum, paritas, proportio, similitudo, coniunctio, copula.«<sup>1</sup> Es gibt noch viele andere Begriffe, die an der Oberfläche des Denkens einander überkreuzen, überlappen, sich verstärken oder begrenzen. Im Augenblick mag es genügen, die wichtigsten Figuren zu nennen, die ihre Gliederungen dem Wissen der Ähnlichkeit vorschreiben. Vier davon sind mit Sicherheit essentiell gewesen.

1 Pierre Grégoire, *Syntaxeon artis mirabilis*, Köln 1610, S. 28.

Zunächst die *convenientia*. Tatsächlich wird durch dieses Wort die Nachbarschaft von Orten stärker bezeichnet als die Ähnlichkeit: »Convenientes« sind die Dinge, die sich nebeneinanderstellen, wenn sie einander nahekomen. Sie grenzen aneinander, ihre Fransen vermischen sich, die äußersten Grenzen des einen bezeichnen den Beginn des anderen. Dadurch teilt sich die Bewegung mit, ebenso die Einflüsse, die Leidenschaften und die Eigenheiten. Infolgedessen erscheint in jenem Scharnier der Dinge eine Ähnlichkeit. Diese Ähnlichkeit ist eine doppelte, sobald man versucht, sie herauszuschälen: Ähnlichkeit des Ortes, des Platzes, an den die Natur zwei Dinge gestellt hat, folglich Ähnlichkeit der Eigenheiten; denn in diesem natürlichen Behältnis, der Welt, ist die Nachbarschaft keine äußerliche Beziehung zwischen den Dingen, sondern Zeichen einer zumindest dunklen Verwandtschaft. Weiterhin entstehen aus dieser Berührung durch Austausch neue Ähnlichkeiten. Ein gemeinsames Regime stellt sich ein, der Ähnlichkeit als stummer Ursache der Nachbarschaft erlegt sich eine Ähnlichkeit auf, die die sichtbare Wirkung der Nähe ist. Die Seele und der Körper zum Beispiel berühren sich zweimal: die Sünde hat die Seele dick, schwer und irdisch machen müssen, damit Gott sie an die hohlste Stelle der Materie versetzte, aber diese Nachbarschaft verleiht der Seele die Bewegungen des Körpers, und dadurch assimiliert sie sich ihm, während »andererseits der Körper von seelischen Leidenschaften mitgenommen wird.«<sup>2</sup> In der weiten Syntax der Welt gleichen sich die verschiedenen Wesen einander an, die Pflanze kommuniziert mit dem Tier, die Erde mit dem Meer, der Mensch mit seiner ganzen Umgebung. Die Ähnlichkeit erlegt Nachbarschaften auf, die ihrerseits Ähnlichkeiten garantieren. Ort und Ähnlichkeit verflechten sich: man sieht auf dem Rücken der Schalentiere Moose wachsen, im Geweih der Hirsche Pflanzen und eine Art Gräser auf dem Gesicht der Menschen; und indem er sie mischt, stellt der eigenartige Zoophyt die Eigenschaften nebeneinander, die ihn ebenso der Pflanze wie dem Tier ähnlich machen.<sup>3</sup> So zahlreich sind die übereinstimmenden Zeichen.

Die *convenientia* ist eine mit dem Raum in der Form des unmittelbar Benachbarten verbundene Ähnlichkeit. Sie gehört zur Ordnung der Konjunktion und der Anpassung. Deshalb gehört sie weniger zu den Dingen selbst als zur Welt, in der sie sich befinden. Die Welt, das ist

<sup>2</sup> Giambattista della Porta, *Die Physiognomie des Menschen* [Der Körper als Ausdruck des Menschen. 1], Radebeul und Dresden 1931, S. 28.

<sup>3</sup> Ulisse Aldrovandi, *Monstrorum historia*, Bologna 1648, S. 663.

die universale »Konvenienz« der Dinge. Es gibt ebenso viele Fische im Wasser wie Tiere oder von der Natur oder den Menschen hervorgebrachte Objekte auf dem Lande (gibt es nicht Fische, die *Episcopus* heißen, und andere, die den Namen *Catena* oder *Priapus* tragen?); im Wasser und auf der Erdoberfläche gibt es ebenso viele Wesen wie am Himmel, und jenen entsprechen sie. Schließlich gibt es in all dem, was geschaffen worden ist, ebenso viele, die man besonders in Gott enthalten finden könnte, dem »Schöpfer der Existenz, der Macht, der Erkenntnis und der Liebe.«<sup>4</sup> So bildet durch die Verkettung der Ähnlichkeit und des Raumes, durch die Kraft dieser Konvenienz, die das Ähnliche in Nachbarschaft rückt und die nahe beieinander liegenden Dinge assimiliert, die Welt eine Kette mit sich selbst. In jedem Berührungspunkt beginnt und endet ein Ring, der dem vorangehenden und dem folgenden ähnelt. Von Kreis zu Kreis setzen sich die Ähnlichkeiten fort, halten sie die Extreme in Distanz (Gott und die Materie) und rücken sie so aneinander, daß der Wille des Allmächtigen bis in die verschlafenen Ecken dringt. Diese immense Kette, gespannt und vibrierend, diese Saite der Konvenienz evoziert Porta in einem Text seiner *Magia naturalis*: »Weil denn nun Gott selbst die Gemüthsart erschaffen, von dieser aber die Seelenart; und aber diese alle Dinge, so auf sie folgen mit Leben begabet, darunter denn die Erdgewächse mit den Thieren, in dem Wachsen; die Thiere mit dem Menschen, in dem Empfinden: und dieser mit den Höhern in dem Verstande übereinkommt: So sehen wir, daß von der ersten Ursach an gleichsam ein großes Seil gezogen ist herunter biß in die Tieffe, durch welches alles zusammen geknuepffet, und gleichsam zu einem Stücke wird, also daß, wann die hoechste Krafft ihre Stralen scheinen läßt, dieselben auch biß herunter reichen: Gleich wie, wann ein ausgespannter Strich an einem Ort geruehret wird, derselbe gantz durch erzittert, und auch das Übrige sich beweget. Und dieses Band nun kan man wol mit an einander hangenden Ringen und einer Kette vergleichen [ . . . ].«<sup>5</sup>

Die zweite Form der Ähnlichkeit ist die *aemulatio*, eine Art Konvenienz, die aber vom Gesetz des Ortes frei ist und unbeweglich in der Entfernung ihr Spiel hat. Ein wenig so, als ob die räumliche Konvenienz gebrochen worden wäre und die Ringe der Kette, voneinander

<sup>4</sup> Tommaso Campanella, *Realis philosophia*, Frankfurt 1623, S. 98.

<sup>5</sup> Giambattista della Porta, *Des vortrefflichen Herren Johann Baptista Portae, von Neapolis, Magia Naturalis, oder Haus-, Kunst- und Wunderbuch*, 2 Bde., Nürnberg 1680, Bd. I, S. 47 (Buch I, Kapitel 6, 7).

losgelöst, ihre Kreise weit voneinander entfernt gemäß einer berührungslosen Ähnlichkeit reproduzierten. In der *aemulatio* gibt es etwas wie den Reflex oder den Spiegel; in ihr antworten die in der Welt verstreuten Dinge aufeinander. Von fern ist das Gesicht Nacheiferer des Himmels, und ebenso wie der Intellekt des Menschen unvollkommen die Weisheit Gottes reflektiert, reflektieren die beiden Augen mit ihrer begrenzten Helligkeit das große Licht, das am Himmel Sonne und Mond verbreiten. Der Mund ist Venus, denn durch ihn werden die Küsse und die Liebesworte ausgetauscht; die Nase ist das kleine Bild des Zepters Jupiters und des Heroldstabes Merkurs.<sup>6</sup> Durch diese Beziehung der *aemulatio* können die Dinge sich von einem Ende des Universums zum anderen ohne Verkettung oder unmittelbare Nähe nachahmen. Durch ihre Verdoppelung im Spiegel hebt die Welt die ihr eigene Distanz auf. Sie siegt dadurch über den Ort, der jedem Ding gegeben ist. Welches sind die ersten Widerspiegelungen, die den Raum durchlaufen? Wo ist die Realität, wo ist das wiedergegebene Bild? Oft ist es unmöglich, das zu sagen, denn die Nachahmung ist eine Art natürlicher Zwillingshaftigkeit der Dinge. Sie entsteht aus einer Falzung des Seins, deren beide Seiten sich unmittelbar gegenüberstehen. Paracelsus vergleicht diese grundlegende Reduplizierung (*redoublement*) der Welt mit dem Bild von Zwillingen, »die sich vollständig ähneln, ohne daß jemand sagen könnte, welcher von beiden dem anderen seine Ähnlichkeit gegeben hat.«<sup>7</sup>

Dennoch läßt die *aemulatio* die beiden reflektierten Gestalten, die sie einander gegenüberstellt, nicht untätig. Es kommt vor, daß die eine schwächer ist und den starken Einfluß derjenigen aufnimmt, die sich in ihrem passiven Spiegel reflektiert. Die Sterne sind ja den Gräsern der Erde, deren unveränderliches Modell und unveränderliche Form sie sind, überlegen, sie überschütten sie auch insgeheim mit der ganzen Herrschaft ihrer Einflüsse. Die düstere Erde ist der Spiegel des übersäten Himmels, aber in diesem Kampf haben beide Rivalen nicht den gleichen Wert und die gleiche Würde. Ohne Anstrengung gibt die Helligkeit des Grases die reine Form des Himmels wieder: »Die Gestirne sind die Matrix aller Gräser, und jeder Stern am Himmel ist lediglich die geistige Präfiguration eines Grases, so wie er es darstellt, und genau so, wie jedes Gras oder jede Pflanze ein irdischer Stern ist, der

6 Aldrovandi, a. a. O., S. 3.

7 Paracelsus, *Liber Paramirum* (französische Übersetzung von Grillot de Givry), Paris 1913, S. 3.



den Himmel betrachtet, so ist auch jeder Stern eine himmlische Pflanze in geistiger Form, die von dem Irdischen allein durch die Materie unterschieden ist . . . , die Pflanzen und die himmlischen Gräser sind zur Erde gerichtet und betrachten die direkt von ihnen vorgebildeten Gräser, wobei sie eine besondere Kraft in sie hineinfließen lassen.«<sup>8</sup>

Es kommt aber auch vor, daß der Kampf offen ausgeht und der ruhige Spiegel nur das Bild der »zwei erregten Soldaten« reflektiert. Die Ähnlichkeit wird dann zum Kampf einer Form gegen die andere, oder vielmehr ein und derselben von sich durch das Gewicht der Materie oder den Abstand der Orte getrennten Form. Der Mensch ist bei Paracelsus wie das Firmament »eine Konstellation von Sternen«, aber er ist nicht mit ihm verbunden, wie »der Dieb mit den Galeeren, der Mörder mit dem Rad, der Fisch mit dem Fischer, das Wild mit seinem Jäger«. Es gehört zum Firmament des Menschen, »frei und mächtig« zu sein, »keinem Befehl zu gehorchen, von keiner der anderen Kreaturen beherrscht zu werden«. Sein innerer Himmel kann autonom sein und nur auf sich beruhen, unter der Bedingung jedoch, daß er durch seine Weisheit, die auch Gelehrtheit ist, der Ordnung der Welt ähnlich wird, sie in sich aufnimmt und so in sein inneres Firmament dasjenige bringt, an dem die sichtbaren Sterne glänzen. Dann wird jene Weisheit des Spiegels umgekehrt die Welt umhüllen, in die sie gestellt war. Ihr großer Ring wird sich bis zur Tiefe des Himmels und darüber hinaus drehen. Der Mensch wird entdecken, daß er »die Sterne in seinem Innern« enthält »und daß er so das Firmament mit all seinen Einflüssen trägt.«<sup>9</sup>

Die *aemulatio* stellt sich zunächst in der Form eines einfachen, flüchtigen, fernen Reflexes dar. Sie durchläuft schweigend die Räume der Welt, jedoch wird die von ihr durchmessene Distanz nicht durch ihre subtile Metapher annulliert. Sie bleibt sichtbar. In diesem Duell bemächtigen sich die beiden einander gegenüberstehenden Gestalten gegenseitig. Das Ähnliche umhüllt das Ähnliche, das jenes seinerseits umgibt, und vielleicht wird es neuerlich umhüllt durch eine Reduplizierung, die sich bis ins Unendliche fortzusetzen vermag. Die Ringe der *aemulatio* bilden keine Kette wie die Elemente der *convenientia*, sondern eher konzentrische, reflexive und rivalisierende Kreise.

Die dritte Form der Ähnlichkeit ist die Analogie. Dieser alte Begriff ist bereits der griechischen Wissenschaft und dem mittelalterlichen

<sup>8</sup> Oswald Crollius, *Traité des signatures*, in: *La Royale Chymie de Crollius*, frz. Übersetzung, Lyon 1624, S. 18.

<sup>9</sup> Paracelsus, ebd.

Denken vertraut, sein Gebrauch hat sich aber wahrscheinlich verändert. In dieser Analogie überlagern sich *convenientia* und *aemulatio*. Wie die *aemulatio* stellt die Analogie die wunderbare Gegenüberstellung der Ähnlichkeiten durch den Raum hindurch sicher, aber sie spricht wie die *convenientia* von Anpassungen, Verbindungen und von einem Gelenk. Ihre Kraft ist immens, denn die Ähnlichkeiten, die sie behandelt, sind nicht jene sichtbaren und massiven der Dinge selbst; es genügt, daß es die subtileren Ähnlichkeiten der Verhältnisse (*rapports*) sind. Dadurch erleichtert, kann sie von einem einzigen Punkt aus eine unbeschränkte Zahl von Verwandtschaften herstellen. Das Verhältnis etwa der Sterne zum Himmel, an dem sie glänzen, findet sich wieder zwischen Gras und Erde, den Lebenden und der von ihnen bewohnten Kugel, im Verhältnis von Mineralen und Diamanten zu den sie verbergenden Felsen, von Sinnesorganen zu dem von ihnen belebten Gesicht, von Flecken auf der Haut zu dem von ihnen insgeheim markierten Körper. Eine Analogie kann sich auch genau umkehren, ohne jedoch in Frage gestellt zu sein. Die alte Analogie zwischen Pflanze und Tier (das Gewächs ist ein Tier, das seinen Kopf nach unten richtet, den Mund [oder die Wurzeln] in die Erde eingegraben hat) wird von Cesalpino weder kritisiert noch aufgehoben; er verstärkt sie dagegen, multipliziert sie mit sich selbst, als er die Entdeckung macht, daß die Pflanze ein aufrechtes Tier ist, dessen Ernährungsprinzipien von unten nach oben einen Stengel entlanglaufen, der sich wie ein Körper erstreckt und in einem Kopf endet, mit Blüten und Blättern: ein umgekehrtes, aber nicht gegensätzliches Verhältnis zu der ersten Analogie, die »die Wurzel in den unteren Teil der Pflanze, den Stengel in den oberen Teil der Pflanze« verlegt, »denn bei den Tieren beginnt das Adernsystem ebenfalls im unteren Teil des Bauches, und die Hauptvene steigt zum Herz und zum Kopf«.<sup>10</sup>

Diese Reversibilität gibt, ebenso wie diese Mehrwertigkeit, der Analogie ein universales Anwendungsfeld. Durch sie können sich alle Gestalten der Welt einander annähern. In jenem Raum mit in jede Richtung laufenden Furchen existiert jedoch ein privilegierter Punkt. Er ist mit Analogien übersättigt, von denen jede darin einen ihrer Stützpunkte finden kann, und die Verhältnisse kehren sich bei seinem Durchlaufen um, ohne sich zu verändern. Dieser Punkt ist der Mensch. Er steht in einer Proportion zum Himmel wie zu den Tieren und den

<sup>10</sup> Andrea Cesalpino, *De plantis libri XVI*, Florenz 1583.

Pflanzen, zur Erde, den Metallen, den Stalaktiten oder den Gewittern. Zwischen den Flächen der Welt stehend, hat er Beziehung zum Firmament (sein Gesicht ist für seinen Körper das, was das Gesicht des Himmels für den Äther ist; sein Puls schlägt in seinen Adern, wie die Sterne nach den ihnen eigenen Wegen ihren Lauf nehmen; die sieben Öffnungen bilden in seinem Gesicht, was die sieben Planeten am Himmel sind); aber all diese Beziehungen wirft er durcheinander, und man findet sie in der Analogie des menschlichen Lebewesens mit der von ihm bewohnten Erde ähnlich wieder. Sein Fleisch ist eine Scholle, seine Knochen sind Felsen, seine Adern große Flüsse. Seine Harnblase ist das Meer, und seine sieben wichtigsten Glieder sind die sieben in der Tiefe der Minen verborgenen Metalle.<sup>11</sup> Der Körper des Menschen ist immer die mögliche Hälfte eines universalen Atlas. Man weiß, wie Pierre Belon bis in das Detail die erste vergleichende Tafel vom menschlichen Skelett und dem der Vögel gezeichnet hat: man sieht darauf »die Flügelspitze, genannt Appendix, die in Proportion zum Flügel sich verhält wie der Daumen zur Hand; die Extremität der Flügelspitze, die wie die Finger bei uns ist [. . .]; der den Vögeln als Bein gegebene Knochen entspricht unserer Hacke. So wie wir vier Zehen an den Füßen haben, haben die Vögel vier Krallen, von denen die hintere der großen Zehe bei uns entspricht.«<sup>12</sup> Soviel Präzision ist nur für einen mit den Kenntnissen des neunzehnten Jahrhunderts gewappneten Blick vergleichende Anatomie. Es ist festzustellen, daß der Raster, durch den wir die Gestalten der Ähnlichkeit bis zu unserem Wissen dringen lassen, in diesem Punkt, und beinahe nur in diesem Punkt allein, jenen Raster überschneidet, den das Wissen des sechzehnten Jahrhunderts über die Dinge gelegt hatte.

Aber die Beschreibung Belons gehört eigentlich nur zur Positivität, die sie in seiner Epoche möglich gemacht hat. Sie ist weder rationaler noch wissenschaftlicher als jene Beobachtung Aldrovandis anlässlich des Vergleichs der Eingeweide des Menschen mit den schmutzigen Orten der Welt, mit der Hölle, mit ihren Dunkelheiten, mit den Verdammten, die gleichsam die Exkreme des Universums sind.<sup>13</sup> Sie gehört zu der gleichen analogischen Kosmographie wie der Vergleich zwischen der Apoplexie und dem Sturm, der in der Zeit von Crollius schon klassisch geworden war. Das Gewitter beginnt, wenn die Luft schwer

<sup>11</sup> Crollius, a. a. O., S. 88.

<sup>12</sup> Pierre Belon, *Histoire de la nature des oyseaux*, Paris 1555, S. 37.

<sup>13</sup> Aldrovandi, a. a. O., S. 4.

wird und in Wallung gerät, die Krise beginnt in dem Moment, wo die Gedanken schwer und beunruhigend werden. Dann häufen sich die Wolken auf, der Bauch schwillt an, der Donner bricht aus, und die Harnblase zerbricht; die Blitze zucken, während die Augen mit furchtbarem Glanz brennen, der Regen fällt, der Mund schäumt, der Schwefel bricht nieder, während die Lebensgeister die Haut zum Platzen bringen. Dann wird das Wetter aber wieder klar und die Vernunft stellt sich beim Kranken wieder ein.<sup>14</sup> Der Raum der Analogien ist im Grunde genommen ein Raum der Strahlungen. Von allen Seiten wird der Mensch davon betroffen, aber dieser gleiche Mensch vermittelt umgekehrt die Ähnlichkeiten, die er von der Welt erhält. Er ist der große Herd der Proportionen, das Zentrum, auf das die Beziehungen sich stützen und von dem sie erneut reflektiert werden.

Schließlich wird die vierte Form der Ähnlichkeit durch das Spiel der *Sympathien* hergestellt. Kein Weg wird darin von vornherein festgelegt. Keine Entfernung wird angenommen, keine Verkettung vorgeschrieben. Die Sympathie spielt in freiem Zustand in den Tiefen der Welt. Sie durchläuft in einem Augenblick die weitesten Räume. Vom Planeten zum von diesem beherrschten Menschen fällt die Sympathie wie von fern der Blitz. Sie kann im Gegenteil durch eine einzige Berührung entstehen, wie jene »Trauerkleider oder Tücher, welche man bey einer Leiche gebraucht«, die allein durch die Nachbarschaft des Todes jede Person, die ihren Duft einatmet, »trauend und einem Sterbenden gleich« machen.<sup>15</sup> Ihre Kraft ist aber so groß, daß sie sich nicht damit begnügt, bei einer einzigen Berührung auszubrechen und die Räume zu durchlaufen. Sie ruft die Bewegung der Dinge in der Welt hervor und bewirkt die Annäherung der entferntesten Dinge. Sie ist Ursprung der Mobilität, zieht die Schwere zum Schwere des Bodens, die Leichten zum gewichtlosen Äther. Sie treibt die Wurzeln ins Wasser und läßt die Sonnenbahn von der Sonnenblume nachvollziehen. Indem sie die Dinge einander in einer äußeren und sichtbaren Bewegung anziehen läßt, ruft sie außerdem insgeheim eine innere Bewegung hervor, eine Verlegung der Eigenschaften, die einander in ihrem Platz ablösen. Das Feuer erhebt sich, weil es leicht und heiß ist, in die Luft, in die seine Flammen unermüdlich dringen, es verliert aber seine eigene Trockenheit (die es mit der Erde verwandt machte) und erwirbt so

<sup>14</sup> Crollius, a. a. O., S. 87.

<sup>15</sup> Porta, a. a. O., Bd. I, S. 125 (Buch I, Kapitel 13, 4).

eine Feuchtigkeit, die es mit dem Wasser und der Luft verbindet. Es verschwindet in einem leichten Dampf, in einer blauen, rauchigen Wolke: es ist zur Luft geworden. Die Sympathie ist eine Instanz des Gleichen (*Même*), die so stark und so pressierend ist, daß sie sich nicht damit begnügt, eine der Formen der Ähnlichkeit zu sein. Sie hat die gefährliche Kraft, zu *assimilieren*, die Dinge miteinander identisch zu machen, sie zu mischen und in ihrer Individualität verschwinden zu lassen, sie also dem fremd zu machen, was sie waren. Die Sympathie transformiert. Sie verändert, aber in der Richtung des Identischen, so daß, wenn ihre Kraft nicht ausgeglichen würde, die Welt sich auf einen Punkt reduzierte, auf eine homogene Masse, auf die finstere Gestalt des Gleichen. All ihre Teile würden einander erhalten und miteinander bruch- und distanzlos kommunizieren wie jene »Metallketten durch die Anziehung eines einzigen Magnetsteins«. <sup>16</sup>

Deshalb wird die Sympathie durch ihre Zwillingsgestalt, die Antipathie, kompensiert. Diese erhält die Dinge in ihrer Isolierung aufrecht und verhindert die Assimilierung. Sie schließt jede Art in ihrem obstinaten Unterschied und ihrer Neigung, in dem zu verharren, was sie ist, ein: »Die erdgewechs [...] dann das sie hassen und lieben [...] ist gnügsam offenbar. Man sagt, daß der Oelbaum un die räben das Kolraut hassen, darzu fleucht die kürbß den oelbaum.« Da sie durch die Hitze der Sonne und die Feuchtigkeit der Erde wachsen, muß jeder Baum, der dicht und undurchdringlich ist, für den anderen ebenso wie die wurzelreichen verderblich sein. So werden sich durch die Zeit die Wesen der Welt hassen und ihren wilden Appetit gegen jede Sympathie aufrechterhalten. Die indische Ratte ist gefährlich für das Krokodil, denn die Natur hat sie ihm zum Feind gegeben. Infolgedessen stellt sie diesem gewalttätigen Tier, wenn es sich in der Sonne erfreut, einen Hinterhalt und eine tödliche Falle. Wenn sie bemerkt, daß das Krokodil in seinem Glück mit offenem Maul schläft, läuft sie hinein und dringt durch die breite Kehle in den Bauch des Tieres, dessen Eingeweide sie zernagt, und schließlich tritt sie durch den Bauch des getöteten Tieres nach außen. <sup>17</sup> Andererseits wird die Ratte von ihren Feinden beobachtet, denn sie lebt in Zwietracht mit der Spinne und »stirbt

<sup>16</sup> Ebda.

<sup>17</sup> Girolamo Cardano, *De subtilitate*, deutsch nur gekürzt hrsg.; hier zitiert nach Girolamo Cardano, *Offenbarung der Natur und natürlicher Dingen auch mancherley subtiler Würckungen*, Basel 1559, Buch 8 ff., S. 883 ff. (= Ausgabe Basel 1591, S. 762 ff.); in der frz. Übersetzung *De la subtilité*, Paris 1556, S. 154.

oft im Kampf mit der Natter«. Durch dieses Spiel der Antipathie, das sie verstreut, aber ebenso zum Kampf zieht, sie tödlich werden läßt und sie ihrerseits dem Tode aussetzt, werden die Dinge und die Tiere und alle Gestalten der Welt das bleiben, was sie sind.

Die Identität der Dinge, die Tatsache, daß sie einander ähneln und sich anderen annähern können, ohne sich jedoch darin zu versenken, ist unter Bewahrung ihrer Besonderheit das ständige Ausgleichen zwischen Sympathie und Antipathie, die auf die erste antwortet. Dieser Ausgleich erklärt, daß die Dinge wachsen, sich entwickeln, sich mischen, verschwinden, sterben, aber unendlich oft sich immer wieder finden; kurz gesagt, daß es einen Raum (der jedoch nicht ohne Anhaltspunkt oder Wiederholung, ohne Zuflucht der Ähnlichkeit ist) und eine Zeit gibt (die jedoch unendlich lange dieselben Gestalten, dieselben Arten, dieselben Elemente wiedererscheinen läßt). »Obwohl die vier Körper (Wasser, Feuer, Luft, Erde) an sich einfach sind und verschiedene Eigenschaften haben, vor allem, weil der Schöpfer angeordnet hat, daß die elementaren Körper aus den vermischten Elementen gebildet werden, sind die Übereinstimmungen und Abweichungen bemerkenswert, was man an ihren Eigenschaften sieht. Das Element Feuer ist heiß und trocken. Es hat also eine Antipathie zu den Eigenschaften des Wassers, das kalt und feucht ist. Die heiße Luft ist feucht, die kalte Erde ist trocken, daraus folgt Antipathie. Um sie in Einklang zu bringen, ist die Luft zwischen Feuer und Wasser gestellt, das Wasser zwischen Erde und Luft. In der Beziehung, daß die Luft warm ist, ist sie dem Feuer benachbart, und ihre Feuchtigkeit verträgt sich mit der des Wassers. Weil ihre Feuchtigkeit gemäßigt ist, mäßigt sie die Wärme des Feuers und erhält von diesem auch Unterstützung, wie die Luft andererseits durch ihre geringe Wärme die kühle Feuchtigkeit des Wassers erwärmt. Die Feuchtigkeit des Wassers wird durch die Hitze der Luft erwärmt und erleichtert die kalte Trockenheit der Erde.«<sup>18</sup> Die Souveränität des Paares Sympathie – Antipathie, die Bewegung und die Verbreitung, die es vorschreibt, geben allen Formen der Ähnlichkeit Raum. So finden sich die drei ersten Ähnlichkeiten wieder aufgenommen und erklärt. Das ganze Volumen der Welt, alle übereinstimmenden Nachbarschaften, alle Echos der *aemulatio*, alle Verkettungen der Analogie werden unterstützt, aufrechterhalten und verdoppelt durch jenen Raum der Sympathie und der Antipathie, der die Dinge unablässig

<sup>18</sup> S. G. S., *Annotations au Grand Miroir du Monde de Duchesne*, S. 498.

einander annähert und sie auf Entfernung hält. Durch dieses Spiel bleibt die Welt identisch, die Ähnlichkeiten sind weiterhin, was sie sind, und bleiben einander ähnlich. Das Gleiche bleibt das Gleiche und in sich geschlossen.

## II. Die Signaturen

Dennoch ist das System nicht abgeschlossen. Eine Öffnung bleibt, durch die das ganze Spiel der Ähnlichkeiten sich selbst entgleiten könnte, oder im Dunkel bleiben könnte, wenn eine neue Gestalt der Ähnlichkeit diesen Kreis nicht schlosse und ihn damit nicht gleichzeitig perfekt und manifest machte.

*Convenientia, aemulatio, Analogie* und *Sympathie* sagen uns, wie die Welt sich verschließen, sich reduplizieren, sich reflektieren oder verketteten muß, damit die Dinge sich ähneln können. Sie sagen uns, wie die Wege der Ähnlichkeit verlaufen. Sie sagen uns nicht, wo die Ähnlichkeit ist, oder wie man sie sieht, noch an welchem Merkpunkt man sie erkennt. Vielleicht widerführe es uns, dieses ganze wunderbare Gewimmel der Ähnlichkeiten zu durchqueren, ohne daß wir auch nur ahnen, daß es seit langem durch die Ordnung der Welt und zu unserem größten Vorteil vorbereitet ist. Um zu wissen, daß der Eisenhut unsere Augenkrankheiten heilt, oder daß die im Mörser zerstampfte Nuß mit Weingeist unsere Kopfschmerzen heilt, muß man durch ein Zeichen darauf aufmerksam gemacht werden. Ohne das bleibt dieses Geheimnis unendlich lange verborgen. Wüßte man je, daß zwischen einem Menschen und einem Planeten eine Zwillings- oder Kampfbeziehung besteht, wenn auf seinem Körper und in den Falten seines Gesichts nicht das Zeichen vorhanden wäre, daß er ein Rivale des Mars oder ein Verwandter des Saturn ist? Die Ähnlichkeiten in ihrer Verborgenheit müssen an der Oberfläche der Dinge signalisiert werden. Ein sichtbares Zeichen muß die unsichtbaren Analogien verkünden. Jede Ähnlichkeit ist doch gleichzeitig das Manifesteste und Verborgenste. Sie ist tatsächlich nicht aus nebeneinanderstehenden Stücken gebildet, von denen die einen identisch, die anderen unterschiedlich sind, sondern besteht aus einem, das eine Ähnlichkeit zeigt oder nicht zeigt. Sie wäre also ohne Kriterium, wenn in ihr oder darüber oder daneben kein entscheidendes Element wäre, das ihr zweifelhaftes Glitzern in klare Sicherheit verwandelte.

Es gibt keine Ähnlichkeit ohne Signatur. Die Welt des Ähnlichen kann nur eine bezeichnete Welt sein. »Dan alles was got erschaffen hat dem menschen zu gutem und als sein eigentumb in seine hent geben, wil er nit das es verborgen bleib. und ob ers gleich verborgen, so hat ers doch nicht unbezeichnet gelassen mit auswendigen sichtlichen zeichen, das dan ein sondere praedestination gewesen. zu gleicher weis als einer, der ein schaz eingrebt, in auch nicht unbezeichnet laßt mit auswendigen zeichen, damit er in selbs wider finden könne.«<sup>19</sup> Das Wissen (*savoir*) der Ähnlichkeiten gründet sich auf die Aufzeichnung dieser Signaturen und ihre Entzifferung. Es ist zwecklos, bei der Schale der Pflanzen stehen zu bleiben, wenn man ihre Natur kennenlernen will. Man muß direkt bis zu ihren Merkmalen gehen, »zum Schatten und zum Bilde Gottes, das sie tragen, oder zur inneren Kraft, die ihnen vom Himmel als natürliches Erbe gegeben worden ist, . . . eine Kraft, meine ich, die man eher an der Signatur erkennt.«<sup>20</sup> Das System der Signaturen kehrt die Beziehung des Sichtbaren und Unsichtbaren um. Die Ähnlichkeit war die unsichtbare Form dessen, was aus der Tiefe der Welt die Dinge sichtbar machte. Damit aber jene Form ihrerseits bis zum Licht kommt, muß eine sichtbare Gestalt sie aus ihrer tiefen Unsichtbarkeit zerreißt. Deshalb ist das Gesicht der Welt mit Wappen, Charakteren, Chiffren, dunklen Worten oder, wie Turner sagte, mit »Hieroglyphen« überdeckt. Der Raum der unmittelbaren Ähnlichkeiten wird zu einem großen, offenen Buch. Es starrt von Schriftzeichen. Man sieht entlang der Seite eigenartige Gestalten, die sich überkreuzen und teilweise wiederholen. Man muß sie nur noch entziffern: »Stimmt es nicht, daß alle Gräser, Pflanzen, Bäume und so weiter, die aus dem Inneren der Erde kommen, ebenso viele Bücher und magische Zeichen sind?«<sup>21</sup> Der große ruhige Spiegel, in dessen Tiefe sich die Dinge spiegelten und einander ihre Bilder zuschickten, ist in Realität voller lärmender Bilder. Die stummen Reflexe sind durch sie bezeichnende Wörter verdoppelt. Dank einer letzten Form der Ähnlichkeit, die alle anderen umhüllt und sie in einem einzigen Kreis einschließt, kann die Welt mit einem sprechenden Menschen verglichen werden: »Ebenso wie die geheimen Bewegungen seines Verstehens durch die Stimme manifestiert werden, ebenso scheint es, daß die Gräser zu dem neugierigen Arzt durch ihre

19 Theophrastus Paracelsus, *Die 9 Bücher der Natura rerum*, in: ders., *Sämtliche Werke* (Hrsg. Karl Sudhoff), Mündien und Berlin 1923–1933, Bd. 11, S. 393.

20 Crollius, a. a. O., S. 4.

21 A. a. O., S. 6.



Signatur sprechen, indem sie ihm ihre inneren, unter dem Schleier der Natur verborgenen Kräfte enthüllen.«<sup>22</sup>

Bei dieser Sprache muß man aber einen Augenblick verharren, oder bei den Zeichen, aus denen sie gebildet ist, und bei der Weise, auf die diese Zeichen auf das zurückweisen, was sie bezeichnen.

Zwischen den Augen und dem Eisenhut besteht eine Sympathie. Diese unvorhergesehene Affinität bliebe im Schatten, wenn es auf der Pflanze nicht eine Signatur, ein Zeichen und gewissermaßen ein Wort gäbe, das besagte, daß sie für die Augenkrankheiten gut ist. Dieses Zeichen ist vollkommen lesbar in ihren Samenkörnern: das sind kleine dunkle Kügelchen, eingefaßt in weiße Schalen, die ungefähr das darstellen, was die Lider für die Augen sind.<sup>23</sup> Das gleiche gilt für die Affinität von Nuß und Kopf. »Die Wunden des Hirnschädels« werden durch die dicke grüne Schale geheilt, die auf den Knochen – auf der Schale – der Frucht liegt, aber die inneren Kopfschmerzen werden durch den Kern selbst bekämpft, »der völlig wie das Gehirn aussieht.«<sup>24</sup> Das Zeichen der Affinität, und was sie sichtbar macht, ist ganz einfach die Analogie. Die Chiffre der Sympathie liegt in der Proportion.

Aber welche Signatur wird die Proportion selbst tragen, damit man sie wiedererkennen kann? Wie kann man wissen, daß die Falten der Hand oder die Falten der Stirn auf dem Körper der Menschen das abzeichnen, was die Neigungen, Zufälle und Unwegsamkeiten im großen Gewebe des Lebens sind? Es sei denn durch die Kommunikation des Körpers und des Himmels vermittels Sympathie, die die Bewegung der Planeten den Abenteuern der Menschen übermittelt. Es sei denn, weil die Kürze einer Linie das einfache Bild eines kurzen Lebens widerspiegelt, die Kreuzung zweier Falten die Begegnung mit einem Hindernis, die aufsteigende Bewegung einer Falte das Aufsteigen eines Mannes zum Erfolg. Die Breite ist Zeichen von Reichtum und Bedeutung, die Kontinuität markiert das Glück, die Diskontinuität das Unglück.<sup>25</sup> Die große Analogie des Körpers und des Schicksals wird durch das ganze System der Spiegel und der Anziehungen bezeichnet. Die Sympathien und die *aemulatio* signalisieren die Analogien.

<sup>22</sup> Ebda.

<sup>23</sup> A. a. O., S. 33.

<sup>24</sup> A. a. O., S. 33 f.

<sup>25</sup> Cardano, *La Métoscopie*, Paris 1658, S. III–VIII. – Nach den Angaben von Gabriel Naudé (1643), des Biographen Cardanos, galten den Hrsg. seiner Werke (Lyon 1663) die *Metoscopiae libri tredecim* als verschollen. Vgl. den Nachdruck *Opera omnia*, 10 Bde., Stuttgart 1966, Bd. 1, *Praefatio*. (D. Übers.).

Die *aemulatio* kann man an der Analogie erkennen: die Augen sind Sterne, weil sie das Licht auf den Gesichtern wie die Sterne in der Dunkelheit verbreiten und weil die Blinden in der Welt das sind, was die Klarsichtigsten in dunkler Nacht sind. Man kann sie auch an der Übereinstimmung erkennen, denn man weiß seit den Griechen, daß die starken und kräftigen Tiere am Ende breite und wohlentwickelte Glieder haben, als habe sich ihre Kraft den entferntesten Teilen ihres Körpers mitgeteilt. Auf die gleiche Weise werden das Gesicht und die Hand des Menschen die Ähnlichkeit der Seele tragen, mit der sie verbunden sind. Das Erkennen der sichtbarsten Ähnlichkeiten vollzieht sich also auf dem Hintergrund einer Entdeckung, die die der Konvenienz (*convenientia*) der Dinge untereinander ist. Wenn man nun daran denkt, daß die *convenientia* nicht immer durch eine aktuelle Lokalisierung definiert wird, sondern daß durchaus sich Wesen konvenient verhalten, die getrennt sind (wie es sich zwischen der Krankheit und ihrem Heilmittel, dem Mensch und seinen Sternen, zwischen der Pflanze und dem von ihr benötigten Boden verhält), muß man erneut ein Zeichen der Konvenienz finden. Welches andere Zeichen aber gibt es dafür, daß zwei Dinge miteinander verkettet sind, als daß sie einander anziehen, wie die Sonne die Blüte der Sonnenblume oder wie das Wasser den Trieb der Gurke<sup>26</sup>, als daß es zwischen ihnen eine Affinität und gewissermaßen eine Sympathie gibt?

So schließt sich der Kreis. Man sieht jedoch, durch welches System der Verdoppelungen dies geschieht. Die Ähnlichkeiten erfordern eine Signatur, denn keine unter ihnen könnte bemerkt werden, wenn sie nicht sichtbar bezeichnet wäre. Was sind aber diese Zeichen, woran erkennt man unter allen Aspekten der Welt und so vielen Gestalten, die sich überkreuzen, daß es hier ein Merkmal gibt, bei dem man verharren muß, weil es eine geheimnisvolle und wesentliche Ähnlichkeit anzeigt? Welche Form bildet das Zeichen in seinem eigenartigen Zeichenwert? – Es ist die Ähnlichkeit. Es bedeutet, insoweit es Ähnlichkeit mit dem von ihm Angezeigten hat (das heißt mit einer Ähnlichkeit). Es gibt jedoch keine Homologie, die von ihm signalisiert würde, denn sein durch die Signatur unterschiedliches Sein würde in dem von ihm bezeichneten Gesicht erlöschen. Es ist eine *andere* Ähnlichkeit, eine benachbarte Ähnlichkeit von anderem Typ, die zum Erkennen der ersten dient, die aber ihrerseits durch eine dritte enthüllt wird. Jede Ähn-

<sup>26</sup> Francis Bacon, *A Natural History*, § 462, in: ders., *The Works of Francis Bacon*, 16 Bde., London 1825–1834, Bd. 4 (1826), S. 221.

lichkeit erhält eine Signatur, aber diese Signatur ist nur eine Form in der Mitte der gleichen Ähnlichkeit. Infolgedessen läßt die Gesamtheit der Zeichen auf den Kreis der Ähnlichkeiten einen zweiten Kreis gleiten, der genau und Punkt für Punkt den ersten reduplizierte, wäre nicht dieser geringe Abstand, der bewirkt, daß das Zeichen der Sympathie in der Analogie ruht, das der Analogie in der *aemulatio*, das der *aemulatio* in der *convenientia*, die ihrerseits zur Anerkennung das Zeichen der Sympathie verlangt . . . Die Signatur und das von ihr Bezeichnete sind von genau gleicher Natur, sie gehorchen nur einem unterschiedlichen Distributionsgesetz, die Abtrennung ist die gleiche.

Bezeichnende Form und bezeichnete Form sind Ähnlichkeiten, die nebeneinanderstehen. Wahrscheinlich ist darin die Ähnlichkeit im Denken des sechzehnten Jahrhunderts das, was es an Universellstem gibt; gleichzeitig das Sichtbarste, was man jedoch zu entdecken versuchen muß, denn es ist das am meisten Verborgene; das, was die Erkenntnisform determiniert (denn man erkennt nur, indem man den Wegen der Ähnlichkeit folgt) und was ihr den Reichtum ihres Inhalts garantiert (denn wenn man die Zeichen aufhebt und betrachtet, was sie bezeichnen, läßt man die Ähnlichkeit selbst in ihrem eigenen Licht an den Tag kommen und aufleuchten).

Nennen wir die Gesamtheit der Kenntnisse und Techniken, die gestatten, die Zeichen sprechen zu lassen und ihren Sinn zu entdecken, Hermeneutik. Nennen wir die Gesamtheit der Erkenntnisse und Techniken, die gestatten zu unterscheiden, wo die Zeichen sind, zu definieren, was sie als Zeichen instituiert, ihre Verbindungen und die Gesetze ihrer Verkettung zu erkennen, Semiologie: das sechzehnte Jahrhundert hat Semiologie und Hermeneutik in der Form der Ähnlichkeit übereinandergelagert. Den Sinn zu suchen, heißt an den Tag zu bringen, was sich ähnelt. Das Gesetz der Zeichen zu suchen, heißt die Dinge zu entdecken, die ähnlich sind. Die Grammatik der Wesen ist ihre Exogese. Die Sprache, die sie sprechen, erzählt nichts anderes als die sie verbindende Syntax. Die Natur der Dinge, ihre Koexistenz, die sie verknüpfende Verkettung, durch die sie kommunizieren, ist nicht von ihrer Ähnlichkeit unterschieden. Diese erscheint nur in dem Netz der Zeichen, das von einem Ende der Welt zum anderen verläuft. Die »Natur« wird in der geringen Dicke erfaßt, die Semiologie und Hermeneutik übereinanderhält. Sie ist mysteriös und verhüllt, bietet sich der Erkenntnis nicht dar, die manchmal vom Wege abbringt, es sei denn insoweit, als diese Überlagerung nicht ohne einen leichten Abstand der Ähnlichkeit

ten sich vollzieht. Plötzlich ist der Raster nicht mehr klar, seine Transparenz ist vom ersten Verteilen an verwirrt. Ein dunkler Raum erscheint, den man fortschreitend erhellen muß. Dort liegt die »Natur«, und um dessen Erkenntnis muß man sich bemühen. Alles wäre unmittelbar und evident, wenn die Hermeneutik der Ähnlichkeit und die Semiologie der Signaturen ohne das geringste Oszillieren übereinstimmen. Aber weil es eine »Kerbe« zwischen den Ähnlichkeiten gibt, die die Schriftzeichen bilden, und denen, die die Rede bilden, erhalten das Denken und seine unendliche Mühe genau dort den ihnen eigenen Raum: in jenem Abstand werden sie in einem unbegrenzten Zickzackkurs zwischen dem Ähnlichen und dem ihm Ähnlichen ihre Linien zu ziehen haben.

### III. Die Grenzen der Welt

So sieht in sehr allgemeiner Skizzierung die *episteme* des sechzehnten Jahrhunderts aus. Diese Konfiguration zieht eine bestimmte Reihe von Konsequenzen nach sich.

Jenes Wissen hat zunächst einen gleichzeitig vollblütigen und armen Charakter; einen vollblütigen, weil es unbegrenzt ist, denn die Ähnlichkeit bleibt niemals in sich selbst fest, sie wird nur fixiert, wenn sie auf eine andere Ähnlichkeit verweist, die ihrerseits neue anspricht, so daß jede Ähnlichkeit nur durch die Akkumulation aller anderen ihren Wert erhält und die ganze Welt durchlaufen werden muß, damit die geringste Analogie gerechtfertigt wird und schließlich als gesichert erscheint. Es handelt sich also um ein Wissen, das durch unendliche Anhäufung von Bestätigungen, die sich einander auflösen, vorgehen kann und muß. Dadurch ruht dieses Wissen mit seinem Fundament auf sandigem Boden. Die einzig mögliche Verbindungsform zwischen den Bausteinen des Wissens ist die Addition. Daher rühren jene unermeßlichen Zahlenreihen, daher ihre Monotonie. Indem es als die Verbindung zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten die Ähnlichkeit (die gleichzeitig die dritte Kraft und einzige Gewalt ist, weil sie auf gleiche Weise dem Zeichen und dem Inhalt innewohnt) setzt, hat sich das Wissen des sechzehnten Jahrhunderts dazu verurteilt, stets nur die gleiche Sache zu erkennen, sie aber nur am niemals erreichten Ende einer unendlichen Bahn zu erkennen.

Hier tritt die allzu bekannte Kategorie des Mikrokosmos in Funktion.

Dieser alte Begriff hat wahrscheinlich durch das Mittelalter hindurch und seit dem Anfang der Renaissance durch eine bestimmte neuplatonische Tradition zu neuem Leben gefunden, aber er hat schließlich im sechzehnten Jahrhundert eine fundamentale Rolle im Wissen gespielt. Es ist dabei gleichgültig, ob er, wie man einst sagte, Vision der Welt oder »Weltanschauung« ist. Auf jeden Fall hat er eine oder vielmehr zwei sehr präzise Funktionen in der erkenntnistheoretischen Gestaltung jener Epoche. Als *Denkkategorie* wendet er auf alle Naturgebiete das Spiel der reduplizierten Ähnlichkeiten an. Er garantiert der Nachforschung, daß jedes Ding in einer größeren Stufenleiter sein Spiegelbild und seine makrokosmische Versicherung findet. Es bestätigt dagegen, daß die sichtbare Ordnung der höchsten Sphären sich in der dunkelsten Tiefe der Erde widerspiegelt. Als *allgemeine Konfiguration* der Natur verstanden, setzt er jedoch wirkliche und gewissermaßen berührbare Grenzen für die unermüdliche Bewegung der Ähnlichkeiten, die aufeinanderfolgen. Er zeigt, daß eine große Welt existiert und daß deren Perimeter die Grenze aller geschaffenen Dinge zieht; daß am anderen Ende ein privilegiertes Wesen existiert, das in seinen begrenzten Dimensionen die unmeßbare Ordnung des Himmels, der Gestirne, der Gebirge, der Flüsse und Gewitter reproduziert, und daß in den wirksamen Grenzen dieser konstitutiven Analogie sich das Spiel der Ähnlichkeiten entfaltet. Dadurch kann die Entfernung des Mikrokosmos zum Makrokosmos noch so immens sein, sie ist nicht unendlich. Die Wesen, die darin ihren Aufenthalt haben, mögen noch so zahlreich sein, es gelänge schließlich doch, sie zu zählen. Infolgedessen laufen die Ähnlichkeiten, die sich durch das Spiel der von ihnen erforderten Zeichen aufeinander stützen, nicht Gefahr, sich ins Unendliche zu verflüchtigen; sie haben, um sich zu stützen und zu stärken, ein vollkommen abgeschlossenes Gebiet. Die Natur als Spiel der Zeichen und der Ähnlichkeiten schließt sich in sich selbst gemäß der reduplizierten Gestalt des Kosmos.

Man muß sich also davor hüten, die Verhältnisse umzukehren. Ohne Zweifel ist die Idee des Mikrokosmos, wie man sagt, »bedeutend« für das sechzehnte Jahrhundert. Unter allen Formulierungen, die eine Untersuchung aufzeichnen könnte, wäre sie wahrscheinlich eine der häufigsten. Aber es handelt sich hier nicht um eine Meinungsforschung, die nur eine statistische Analyse des geschriebenen Materials leisten könnte. Wenn man dagegen das Wissen des sechzehnten Jahrhunderts auf seiner archäologischen Ebene befragt – das heißt in dem, was dieses

Wissen möglich gemacht hat –, erscheinen die Beziehungen des Makrokosmos und des Mikrokosmos als eine einfache Oberflächenwirkung. Nicht weil man an solche Beziehungen glaubte, hat man die ganzen Analogien der Welt aufgesucht, sondern es gab im Zentrum des Wissens eine Notwendigkeit. Man mußte den unendlichen Reichtum einer zwischen den Zeichen und ihrem Sinn als Drittes eingeführten Ähnlichkeit und die Monotonie, die die gleiche Zerteilung der Ähnlichkeit dem Bezeichnenden und dem von ihm Bezeichneten auferlegte, anpassen. In einer *episteme*, in der Zeichen und Ähnlichkeiten sich gegenseitig schneckenförmig und ohne Ende aufwickelten, mußte man in der Beziehung von Mikrokosmos und Makrokosmos die Garantie dieses Wissens und das Ende seines Ergusses sehen.)

Dieses Wissen mußte in derselben Notwendigkeit zugleich und in der gleichen Ebene Magie und Gelehrsamkeit aufnehmen. Es scheint uns, daß die Kenntnisse des sechzehnten Jahrhunderts durch eine unstabile Mischung aus rationalem Wissen, von magischen Praktiken abgeleiteten Begriffen und einem ganzen kulturellen Erbe gebildet wurden, dessen Ansehen durch die Wiederentdeckung der alten Texte die Kraft seiner Autorität um ein Vielfaches vermehrt hatte. So konzipiert, erscheint die Wissenschaft jener Epoche mit einer schwachen Struktur ausgestattet zu sein. Sie wäre nur der freizügige Ort einer Gegenüberstellung von Treue gegenüber der Antike, dem Geschmack am Wunderbaren und einer bereits erwachten Aufmerksamkeit für jene souveräne Rationalität, in der wir uns wiedererkennen. Und diese dreilappige Epoche mußte sich im Spiegel eines jeden Werkes und jeden geteilten Geistes reflektieren... <sup>1</sup>Tatsächlich leidet das Wissen des sechzehnten Jahrhunderts nicht an einer strukturellen Insuffizienz. Wir haben hingegen gesehen, wie metikulös die Konfigurationen sind, die seinen Raum definieren. Diese Strenge erlegt der Beziehung zur Magie und zur Gelehrsamkeit nicht übernommene Inhalte, sondern gesuchte Formen auf. Die Welt ist von Zeichen bedeckt, die man entziffern muß, und diese Zeichen, die Ähnlichkeiten und Affinitäten enthüllen, sind selbst nur Formen der Ähnlichkeit. Erkennen heißt also interpretieren: vom sichtbaren Zeichen zu dem dadurch Ausgedrückten gehen, das ohne das Zeichen stummes Wort, in den Dingen schlafend bliebe. <sup>2</sup>Wir Menschen auf Erden erfahren alles das, so in Bergen liegt durch die äußeren Zeichen und Gleichnis, auch dergleichen alle Eigenschaften in Kreutern und alles das in den Steinen ist und nichts ist in der Tiefe des Meers, in der Höhe des Firmaments, der Mensch mag es erkennen. kein Berg, kein

fels ist so dick nicht, das er das möge verhalten und verbergen das in ihm ist und dem menschen nicht offenbar werde. das alles kommt durch sein signatum signum.«<sup>17</sup> Die Divination ist keine mit der Erkenntnis konkurrierende Form, sondern bildet eine gemeinsame Form mit der Erkenntnis selbst. Nun bezeichnen aber die von uns interpretierten Zeichen das Verborgene nur in dem Maße, in dem sie ihm ähneln. Und man wird nicht auf die Zeichen hin handeln, ohne gleichzeitig auf das Inseheim von ihnen Bezeichnete zu wirken. Deshalb werden die Pflanzen, die den Kopf, die Augen, das Herz oder die Leber darstellen, eine Wirkung auf ein Organ haben; deshalb werden die Tiere selbst ein Gefühl für die sie bezeichnenden Merkmale haben. »Lieber so sag mir doch, woher kommt es, das ein schlang in Schweiz, Algeu oder Schwaben die griechische sprach, osy, osya osy versteht? [...] auf welchen universiteten haben sie so vil studirt, das sie so sie solche wort hören mit dem schwanz ire oren verstopfen, damit die wort nit von inen gehört werden sollen? dan so balt sie die wort hören, von stunt ligt sie wider ir natur und art still, tut dem menschen weder mit vergift noch stechen keinen schaden.« Man sollte nicht sagen, daß dies nur die Geräusche der gesprochenen Wörter bewirken. »dan so du dise wort auf ein pergament oder papir schreibest zu seiner zeit und legst es auf ein schlangen, so bleibt sie gleicher gestalt, als ob du die wort laut dazu redest.«<sup>17a</sup> Der Plan der *Magiae naturales*, der einen breiten Raum am Ende des sechzehnten Jahrhunderts einnimmt und sich noch bis tief in die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts hinein erstreckt, ist keine rückständige Wirkung im europäischen Bewußtsein, sondern es handelt sich, wie Campanella ausdrücklich feststellt<sup>18</sup>, um eine Wiedererweckung aus Gründen jener Zeit, weil die fundamentale Konfiguration des Wissens die Zeichen und die Ähnlichkeiten aufeinander verwies. Die magische Form war der Erkenntnisweise inhärent.

Das gleiche gilt für die Gelehrsamkeit, denn in dem Schatz, den uns die Antike überliefert hat, gilt die Sprache als das Zeichen der Dinge. Es gibt keinen Unterschied zwischen jenen sichtbaren Zeichen, die Gott auf der Oberfläche der Erde gesetzt hat, um uns deren innere Geheimnisse erkennen zu lassen, und den lesbaren Wörtern, die die Bibel oder die

<sup>17</sup> Paracelsus, *Astronomia magna oder die ganze Philosophie sagax der großen und kleinen Welt samt Beiwerk*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 12, S. 174 f.

<sup>17a</sup> Paracelsus, *Archidoxis magicae libri VII*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 14, S. 438.

<sup>18</sup> Campanella, *De sensu rerum et magia*, Frankfurt 1620.

Weisen der Antike, die durch ein göttliches Licht erleuchtet worden sind, in ihren Büchern, die die Überlieferung gerettet hat, niedergelegt haben. Die Beziehung zu den Texten ist von gleicher Natur wie die Beziehung zu den Dingen; hier wie da nimmt man Zeichen auf. Aber Gott hat die Natur zur Ausübung unserer Weisheit nur mit zu entziffernden Figuren besät (und in diesem Sinne muß die Erkenntnis *divinatio* sein), während die Menschen der Antike bereits Interpretationen gegeben haben, die wir nur noch zu sammeln brauchen. Die wir nur noch zu sammeln brauchten, wenn man ihre Sprache nicht lernen müßte, um ihre Texte zu lesen und zu verstehen, was sie gesagt haben. Das Erbe der Antike ist wie die Natur selbst ein weiter, zu interpretierender Raum. Hier wie dort muß man Zeichen sammeln und sie allmählich sprechen lassen. Mit anderen Worten: *Divinatio* und *Eruditio* sind eine gleiche Hermeneutik, aber sie entwickelt sich, wenn auch nach ähnlichen Figuren, auf zwei verschiedenen Ebenen, deren eine vom stummen Zeichen zu den Dingen selbst verläuft und die Natur sprechen läßt, deren andere vom unbeweglichen Graphismus zum hellen Wort geht und den schlafenden Sprachen erneutes Leben gibt. Aber ganz genau wie die natürlichen Zeichen mit dem von ihnen bezeichneten in der tiefen Beziehung der Ähnlichkeit verbunden sind, gehört die Rede der antiken Menschen zu dem Bild dessen, was sie äußert. Wenn sie für uns den Wert eines kostbaren Zeichens hat, dann deshalb, weil sie im Grunde ihres Wesens und durch das Licht, von dem sie seit ihrer Entstehung unaufhörlich durchquert wird, den Dingen selbst angepaßt ist und ihren Spiegel und ihre *aemulatio* bildet. Sie ist für die ewige Wahrheit das, was die Zeichen für die Naturgeheimnisse sind (sie ist das zu entziffernde Zeichen dieses Wortes). Sie hat mit den von ihr zu enthüllenden Dingen eine zeitlose Affinität. Es ist also nutzlos, nach ihrer Autorität zu fragen, sie ist ein Schatz von Zeichen, die durch Ähnlichkeit mit dem verbunden sind, was sie bezeichnen können. Der einzige Unterschied liegt darin, daß es sich um einen Schatz zweiten Grades handelt, der zu den Bezeichnungen der Natur zurückverweist, die ihrerseits dunkel das Feingold der Dinge selbst bezeichnen. Die Wahrheit all dieser Zeichen, ob sie nun die Natur durchqueren oder sich auf Pergament in den Bibliotheken aneinanderreihen, ist überall die gleiche. Sie ist ebenso archaisch wie die Institution Gott.]

Zwischen den Zeichen und den Wörtern gibt es den Unterschied der Beobachtung und der akzeptierten Autorität oder des Verifizierbaren



und der Tradition nicht. Es gibt überall nur ein und dasselbe Spiel, das des Zeichens und des Ähnlichen, und deshalb können die Natur und das Verb sich unendlich kreuzen und für jemanden, der lesen kann, gewissermaßen einen großen und einzigen Text bilden.]

#### IV. Die Schrift der Dinge

Im sechzehnten Jahrhundert ist die wirkliche Sprache keine einförmige und glatte Gesamtheit von unabhängigen Zeichen, in der die Dinge sich wie in einem Spiegel reflektierten, um darin Ding für Ding ihre besondere Wahrheit auszudrücken. Es ist vielmehr eine opake, mysteriöse, in sich selbst geschlossene Sache, eine fragmentierte und von Punkt zu Punkt rätselhafte Masse, die sich hier und da mit den Figuren der Welt mischt und sich mit ihnen verflcht, und zwar so sehr und so gut, daß sie alle zusammen ein Zeichennetz bilden, in dem jedes Zeichen in Beziehung zu allen anderen die Rolle des Inhalts oder des Zeichens, des Geheimnisses oder des Hinweises spielen kann und tatsächlich spielt. In ihrem rohen und historischen Sein des sechzehnten Jahrhunderts ist die Sprache kein willkürliches System; sie ist in der Welt niedergelegt und gehört zu ihr, weil die Dinge selbst ihr Rätsel wie eine Sprache verbergen und gleichzeitig manifestieren und weil die Wörter sich den Menschen als zu entziffernde Dinge anbieten.] Die große Metapher des Buches, das man öffnet, das man buchstabiert und das man liest, um die Natur zu erkennen, ist nur die sichtbare Umkehrung einer anderen Übertragung, die viel tiefer ist und die Sprache dazu zwingt, auf seiten der Welt zwischen den Pflanzen, den Gräsern, den Steinen und den Tieren zu residieren.

Die Sprache gehört zur großen Distribution der Ähnlichkeiten und Signaturen. Infolgedessen muß sie selbst als eine Sache der Natur untersucht werden. Ihre Elemente haben wie die Tiere, Pflanzen oder Sterne ihre Affinitätsgesetze und Gesetze der Konvenienz, ihre obligaten Analogien. Ramus teilte seine Grammatik in zwei Teile. Den ersten Teil widmete er der Etymologie, was nicht heißt, daß man darin den ursprünglichen Sinn der Wörter suchte, sondern die inneren »Eigentümlichkeiten« der Buchstaben, der Silben und schließlich der ganzen Wörter. Der zweite Teil handelte von der Syntax. Sein Ziel war es, »den Bau der Wörter untereinander gemäß ihren Eigentümlichkeiten« zu lehren, und er bestand »fast nur in der Konvenienz und gegensei-

tigen Verbindung der Eigenheiten, wie des Nomens mit dem Nomen oder mit dem Verb, des Adverbs mit allen Wörtern, mit dem es verbunden ist, der Konjunktion in der Ordnung der verbundenen Dinge«. <sup>29</sup> Die Sprache ist nicht, was sie ist, weil sie einen Sinn hat. Ihr repräsentativer Inhalt, der für die Grammatiker des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts so viel Bedeutung haben wird, daß er für ihre Analysen als Leitfaden dienen wird, spielt hier überhaupt keine Rolle. Die Wörter gruppieren Silben und die Silben Buchstaben, weil es in ihnen Kräfte gibt, die sie einander annähern oder sie voneinander entfernen, genau so, wie in der Welt sich die Zeichen gegenseitig anziehen oder in Opposition zueinander stehen. Die grammatischen Studien beruhen im sechzehnten Jahrhundert auf der gleichen erkenntnistheoretischen Disposition wie die Naturwissenschaft oder die esoterischen Disziplinen. Als einzige Unterschiede sind festzuhalten, daß es eine Natur und mehrere Sprachen gibt und in der Esoterik werden die Eigenschaften der Wörter, der Silben und der Buchstaben durch einen anderen Diskurs entdeckt, der geheim bleibt, während in der Grammatik die Wörter und alltäglichen Sätze von selbst ihre Eigenschaften darstellen. Die Sprache steht auf halbem Wege zwischen den sichtbaren Figuren der Natur und der geheimen Übereinstimmung der esoterischen Diskurse. Es ist eine gestückelte Natur, die gegen sich selbst uneins und verändert ist und die ihre ursprüngliche Transparenz verloren hat. Es ist ein Geheimnis, das in sich, jedoch an der Oberfläche, die entschlüsselbaren Zeichen dessen trägt, was es sagen soll. Es ist gleichzeitig verborgene Enthüllung und Enthüllung, die sich allmählich in einer aufsteigenden Klarheit restituiert.

In ihrer ursprünglichen Form, als sie den Menschen von Gott gegeben wurde, war die Sprache ein absolut sicheres und wahres Zeichen der Dinge, weil sie ihnen ähnelte. Die Namen waren auf dem von ihnen Bezeichneten deponiert, wie die Kraft in den Körper des Löwen eingeschrieben ist, wie das Königtum in den Blick des Adlers, wie der Einfluß der Planeten auf der Stirn der Menschen markiert ist: durch die Form der Ähnlichkeit. Diese Transparenz wurde in Babel als Bestrafung für die Menschen zerstört. Die Sprachen wurden voneinander nur getrennt und wurden miteinander unvereinbar insoweit, als zunächst jene Ähnlichkeit mit den Dingen ausgelöscht wurde, die die erste *raison d'être* der Sprache war. Alle Sprachen, die wir kennen, sprechen wir jetzt nur auf dem Hintergrund der verlorenen Ähnlichkeit und

<sup>29</sup> Petrus Ramus, *Grammaire*, Paris 1572, S. 3 und 125 f.

in dem Raum, den sie leer gelassen hat. Es gibt nur eine Sprache, die die Erinnerung daran nicht verloren hat, weil sie direkt vom ersten, jetzt vergessenen Wortschatz sich ableitet. Weil Gott nicht gewollt hat, daß die Bestrafung von Babel der Erinnerung der Menschen entgeht, weil diese Sprache dazu dienen mußte, die alte Verbindung Gottes mit seinem Volk zu erzählen, weil schließlich in dieser Sprache Gott sich an diejenigen gewandt hat, die auf ihn gehört haben. Das Hebräische trägt also wie aus Ruinen die Markierungen der ursprünglichen Bezeichnung. Und jene Worte, die Adam ausgesprochen hatte, indem er sie Tieren auferlegte, sind wenigstens teilweise geblieben und tragen mit sich in ihrer Mächtigkeit gewissermaßen ein Fragment stummen Wissens, die unbeweglichen Eigenschaften der Wesen. »So heißt der Storch, der wegen seiner Liebe zu seinen Eltern so gelobt wird, auf hebräisch *Chasida*, das heißt gütig, mildtätig, mitleidvoll . . . Das Pferd, *Sus*, wird von dem Verb *Hasas* geschätzt, wenn nicht vielmehr dieses Verb von ihm abgeleitet ist, das »sich erheben« bedeutet, denn von allen Vierbeinern ist das Pferd stolz und tüchtig, wie es Hiob im Kapitel neununddreißig beschreibt.«<sup>30</sup> Aber das sind nur noch fragmentarische Monumente, die anderen Sprachen haben diese radikalen Ähnlichkeiten verloren, die nur noch das Hebräische bewahrt, um zu zeigen, daß es einst die Gott, Adam und den Tieren am Anfang der Erde gemeinsame Sprache war.

Wenn aber die Sprache nicht mehr unmittelbar den Dingen ähnelt, die sie bezeichnet, ist sie dennoch nicht von der Welt getrennt. In einer anderen Form ist sie weiterhin der Ort der Enthüllungen und hat teil an dem Raum, in dem die Wahrheit sich gleichzeitig manifestiert und äußert. Gewiß ist sie nicht mehr die Natur in ihrer ursprünglichen Sichtbarkeit, aber sie ist andererseits auch kein mysteriöses Instrument, dessen Kräfte nur einige Privilegierte kennen. Sie ist vielmehr die Gestalt einer Welt, die im Begriff ist, sich loszukaufen, und sich endlich wieder auf das Hören des wahren Wortes konzentriert. Deshalb hat Gott das Latein, die Sprache seiner Kirche, sich über die ganze Erdkugel ausdehnen lassen. Deshalb haben alle Sprachen der Welt, so wie man sie dank dieser Eroberung hat kennenlernen können, gemeinsam das Bild der Wahrheit gebildet. Der Raum, in dem sie sich entfalten, und ihre Verflechtung befreien das Zeichen der geretteten Welt, genau so, wie die Disposition der ersten Namen den Dingen ähnelte, die Gott in den Dienst Adams gestellt hatte. Claude Duret bemerkt, daß die

30 Claude Duret, *Trésor de l'histoire des langues*, Coligny 1613, S. 40.

Hebräer, die Kanaaniter, die Samariter, die Chaldäer, die Syrer, die Ägypter, die Phönizier, die Karthager, die Araber, die Sarazenen, die Türken, die Mauren, die Perser, die Tataren von rechts nach links schreiben und so »dem Lauf und der täglichen Bewegung des ersten Himmels folgen, der nach der Ansicht des großen Aristoteles sehr vollkommen ist und der Einheit nahekommte«. Die Griechen, die Georgier, die Maroniten, die Jakobiten, die Kopten und natürlich auch die Lateiner und alle Europäer schreiben von links nach rechts und folgen »dem Lauf und der Bewegung des zweiten Himmels ebenso wie den sieben Planeten«. Die Inder, die Kathainer, die Chinesen, die Japaner schreiben von oben nach unten »gemäß der Ordnung der Natur, die dem Menschen oben den Kopf und unten die Füße gegeben hat«. »Genau umgekehrt wie die oben Genannten« schreiben die Mexikaner entweder von unten nach oben oder in »Spirallinien, so wie sie die Sonne in dem jährlichen Lauf auf dem Zodiak vollzieht«. Und so »werden durch diese fünf verschiedenen Schreibarten die Geheimnisse und Mysterien des Erdkreuzes und der Form des Kreuzes zusammen mit der Rundheit des Himmels und der Erde bezeichnet und ausgedrückt«.<sup>31</sup>

Die Sprachen stehen mit der Welt in einer Analogiebeziehung und weniger in einer Beziehung der Bedeutung, oder vielmehr ihr Zeichenwert und ihre Funktion der Reduplizierung überlagern sich. Sie sprechen den Himmel und die Erde aus, deren Bild sie sind, sie reproduzieren in ihrer materiellsten Architektur das Kreuz, dessen Kommen sie verkünden, jenes Kommen, das sich seinerseits durch die Heilige Schrift und das Wort Gottes etabliert. Es gibt eine symbolische Funktion in der Sprache; seit dem Unheil von Babel muß man sie jedoch bis auf einige seltene Ausnahmen<sup>32</sup> nicht mehr in den Wörtern selbst, sondern in der Existenz der Sprache suchen, in ihrer totalen Beziehung zu der Totalität der Welt, in dem Überkreuzen ihres Raumes mit den Örtern und Gestalten des Kosmos. ]

Daher rührt die Form des enzyklopädischen Projekts, so wie es am Ende des sechzehnten Jahrhunderts oder in den ersten Jahren des folgenden Jahrhunderts auftaucht: das, was man weiß, nicht mehr im neutralen Element der Sprache reflektieren – der Gebrauch des Alphabets als willkürlichen aber wirksamen enzyklopädischen Ordnungsprinzips taucht erst in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhun-

31 Ebd.

32 Conrad Gesner, *Mithridates de differentiis linguarum*, Zürich 1610, S: 3 f., zitiert als Ausnahme die Onomatopöie.

derts auf<sup>33</sup> -, sondern durch die Verkettung der Wörter und durch ihre Anordnung im Raum die Ordnung der Welt rekonstruieren. Dieses Projekt findet man bei Grégoire in seinem *Syntaxeon artis mirabilis* (1610), bei Alsted in seiner *Encyclopaedia* (1630) oder auch bei jenem Christophe de Savigny (*Tableau de tous les arts libéraux*), der die Kenntnisse gleichzeitig nach der kosmischen, unbeweglichen und perfekten Form des Kreises und der sublunaren, vergänglichen, multiplen und aufgeteilten Form des Baums räumlich anzuordnen vermag. Man findet sie auch bei La Croix du Maine, der gleichzeitig einen Raum der Enzyklopädie und der Bibliothek sich vorstellt, der die geschriebenen Texte nach den Figuren der Nachbarschaft, der Verwandtschaft, der Analogie und der Subordination anzuordnen gestattete, die die Welt selbst vorschreibt.<sup>34</sup> [Auf jeden Fall ist eine derartige Verknüpfung der Sprache und der Dinge in einem Raum, der ihnen gemeinsam wäre, nur mit einem absoluten Privileg der Schrift vorzustellen.]

[Dieses Privileg hat die ganze Renaissance beherrscht und war wahrscheinlich eines der großen Ereignisse der abendländischen Kultur. Die Druckerkunst, das Eindringen orientalischer Manuskripte nach Europa, das Auftauchen einer Literatur, die nicht mehr für die Stimme oder für die Aufführung geschaffen war, noch von ihnen bestimmt wurde, der der Interpretation der religiösen Texte vor der Tradition und der Autorität der Kirche gegebene Vorzug, all das bezeugt, ohne daß man zwischen Ursache und Wirkung unterscheiden könnte, den fundamentalen Platz, den die Schrift im Okzident einnahm. Künftig ist es die Hauptnatur der Sprache, geschrieben zu werden. Die Töne der Stimme bilden nur noch die vorübergehende und vergängliche Übersetzung davon. Was Gott in der Welt niedergelegt hat, sind geschriebene Worte. Als Adam den Tieren ihre ersten Namen gab, hat er die sichtbaren und schweigenden Zeichen nur abgelesen. Das Gesetz Gottes ist den Tafeln anvertraut worden und nicht der Erinnerung der Menschen, und das wahre Wort muß in einem Buch gesucht werden.] Vigenère und Duret<sup>35</sup> sagten beide und in fast identischen Wor-

33 Die Sprachen ausgenommen, denn das Alphabet ist das Material der Sprache. Vgl. Gesner, *Mithridates*, Kap. 2. Die erste alphabetische Enzyklopädie ist der *Grand Dictionnaire historique* von Moréri (1674).

34 François La Croix du Maine, *Desseins pour dresser une bibliothèque parfaite*, Paris 1583.

35 Blaise de Vigenère, *Traité des chiffres*, Paris 1577, S. 1 f.; Claude Duret, *Trésor de l'histoire des langues*, S. 19 f.

ten, daß die Schrift stets dem Gesprochenen vorausgegangen sei, ganz gewiß in der Natur, vielleicht auch im Wissen der Menschen. Denn möglicherweise hat es vor Babel, vor der Sintflut eine Schrift gegeben, die aus den Zeichen der Natur zusammengesetzt war, so daß diese Charaktere die Kraft gehabt haben, direkt auf die Dinge einzuwirken, sie anzuziehen oder sie abzustößen, ihre Eigenheiten, ihre Kräfte und ihre Geheimnisse darzustellen. Das ist eine auf primitive Weise natürliche Schrift, von der vielleicht bestimmte esoterische Gelehrsamkeiten, allen voran die Kabbala, eine verstreute Erinnerung bewahrt haben und die seit langem schlafenden Kräfte zu fassen versuchen. Die Esoterik ist im sechzehnten Jahrhundert ein Phänomen der Schrift und nicht des Sprechens. Auf jeden Fall ist das Sprechen seiner Kräfte beraubt; nach Vigenère und Duret ist es nur der weibliche Teil der Sprache, gewissermaßen ihr passiver Intellekt. Die Schrift ist der handelnde Intellekt, das »männliche Prinzip« der Sprache. Sie allein enthält die Wahrheit.

Dieser Primat des Geschriebenen erklärt die zwillingsartige Präsenz zweier Formen, die im Wissen des sechzehnten Jahrhunderts trotz ihrer offensichtlichen Opposition voneinander unlösbar sind. Zunächst handelt es sich um die Nichtunterscheidung zwischen dem Gesehenen und dem Gelesenen, zwischen dem Beobachteten und dem Berichteten, also um die Konstitution einer einzigen und glatten Schicht, auf der der Blick und die Sprache sich unendlich oft kreuzten. Und es handelt sich umgekehrt auch um die unmittelbare Dissoziation jeder Sprache, die das nochmalige Untersuchen des Kommentars ohne einen jemals bestimmbaren Endpunkt verdoppelt.

Eines Tages wird sich Buffon darüber erstaunt zeigen, daß man bei einem Naturforscher wie Aldrovandi eine unentwirrbare Mischung genauer Beschreibung, aufgenommener Zitate, kritikloser Fabeln und Bemerkungen finden kann, die unterschiedslos über Anatomie, Wappen, Lebensverhältnisse, mythologische Werte eines Tieres handeln und darüber, welchen Gebrauch man davon in der Medizin oder in der Magie machen kann. Tatsächlich sieht man, wenn man sich der *Historia serpentum et draconum* zuwendet, daß das Kapitel »Über die Schlange im Allgemeinen« sich nach folgenden Rubriken aufgliedert: Doppeldeutigkeit (das heißt die verschiedenen Bedeutungen des Wortes *Schlange*), Synonyme und Etymologien, Unterschiede, Form und Beschreibung, Anatomie, Natur und Gewohnheiten, Temperament, Zeugung und Fortpflanzung, Stimme, Bewegungen, Vorkommen, Ernäh-

rung, Physiognomie, Antipathie, Sympathie, Fangweisen, Tod und Verwundungen durch die Schlange, Arten und Zeichen der Vergiftung, Heilmittel, Beiwörter, Bezeichnungen, Wunder und Vorzeichen, Monstren, Mythologie, Götter, denen die Schlange heilig ist, Lehrfabeln, Allegorien und Mysterien, Hieroglyphen, Embleme und Symbole, Sprichwörter, Münzen, rätselhafte Wunder, Devisen, heraldische Zeichen, historische Fakten, Träume, Heiligtümer und Statuen, Gebrauch bei der Nahrung, Gebrauch in der Medizin, verschiedene Gebräuche. Und Buffon sagt, »daran mag man beurteilen, welchen Anteil Naturgeschichte man in diesem ganzen Schwall von Geschriebenem finden kann. Das ist alles keine Beschreibung, sondern Legende.« Tatsächlich ist all das für Aldrovandi und seine Zeitgenossen *legenda* – Dinge, die zu lesen sind. Aber die Ursache dafür ist nicht darin zu sehen, daß man die Autorität der Menschen der Exaktheit eines nicht geschulten Blickes vorzieht, sondern daß die Natur in sich selbst ein ununterbrochenes Gewebe aus Wörtern und Zeichen, aus Berichten und Merkmalen, aus Reden und Formen ist. Wenn man die *Geschichte* eines Tieres zu schreiben hat, ist es nutzlos und unmöglich, zwischen dem Gewerbe eines Naturwissenschaftlers und eines Kompilatoren zu wählen: man muß in ein und derselben Form des Denkens all das zusammensuchen, was durch die Natur oder die Menschen, durch die Sprache der Welt, der Überlieferungen oder der Dichter *gesehen*, *gehört* und *erzählt* worden ist. Ein Tier oder eine Pflanze oder irgendeine Sache der Erde zu erkennen, heißt die ganze dicke Schicht der Zeichen zusammensuchen, die in ihnen oder auf ihnen deponiert worden sein können. Das heißt auch, alle Konstellationen von Formen wiederzufinden, in denen sie den Wert eines Wappens annehmen. Aldrovandi war kein besserer oder schlechterer Beobachter als Buffon, er war nicht leichtgläubiger als er oder weniger der Treue des Blickes oder der Rationalität der Dinge verhaftet. Sein Blick war lediglich nicht mit den Dingen durch das gleiche System, noch durch die gleiche Disposition der *episteme* verbunden. Aldrovandi betrachtete metikulös eine Natur, die durch und durch geschrieben war.

Wissen (*savoir*) besteht also darin, Sprache auf Sprache zu beziehen, die große einförmige Ebene der Wörter und der Sachen wiederherzustellen, alles sprechen zu lassen, das heißt, oberhalb aller Markierungen den Kommentar als zweiten Diskurs entstehen zu lassen. Dem Wissen ist eigen, weder zu sehen, noch zu zeigen, sondern zu interpretieren. Kommentar der Heiligen Schrift, Kommentar der antiken Texte,

Kommentar dessen, was die Reisenden berichtet haben, Kommentar der Legenden und Fabeln: man verlangt nicht von jedem dieser Diskurse, die man interpretiert, das Recht, eine Wahrheit auszusagen, man verlangt von ihm nur die Möglichkeit, über ihn zu sprechen. Die Sprache hat in sich selbst ihr inneres Prinzip der Fruchtbarkeit.] »Es kostet mehr, die Auslegung auszulegen als die Sache selbst, und es gibt mehr Bücher über Bücher als über irgendeinen anderen Gegenstand. Wir machen nichts als Anmerkungen übereinander.«<sup>36</sup> Das ist keine Feststellung des Zusammenbruchs einer unter ihren eigenen Monumenten begrabenen Kultur, sondern die Definition der unvermeidbaren Beziehung, die die Sprache des sechzehnten Jahrhunderts mit sich selbst unterhielt. Einerseits gestattet diese Beziehung ein unendliches Schäumen der Sprache, die sich unaufhörlich entwickelt, sich selbst aufnimmt / und ihre aufeinanderfolgenden Formen überlappen läßt. [Zum ersten Mal vielleicht in der abendländischen Kultur wird diese absolut offene Dimension einer Sprache freigelegt, die nicht mehr aufhören kann, weil sie ihre Wahrheit nur in einem zukünftigen Diskurs darstellen wird, der völlig dazu bestimmt ist zu sagen, was sie gesagt haben wird, und weil sie nie in einem definitiven Sprechen eingeschlossen ist. Aber dieser Diskurs selbst enthält nicht die Kraft, sich anzuhalten, und was er sagt, schließt er wie ein Versprechen ein, das noch einem anderen Diskurs gemacht wird . . . Die Aufgabe des Kommentars kann *per definitionem* nie beendet sein. Dennoch ist der Kommentar völlig auf den rätselhaften, gemurmelten Teil gerichtet, der sich in der kommentierten Sprache verbirgt. Er läßt unterhalb des existierenden Diskurses einen anderen, fundamentaleren und gewissermaßen »ersteren« Diskurs entstehen, den wiederherzustellen er sich zur Aufgabe macht. Es gibt nur einen Kommentar, wenn unterhalb der Sprache, die man liest und entziffert, die Souveränität eines ursprünglichen Textes verläuft. Und dieser Text verspricht bei der Begründung des Kommentars diesem gewissermaßen als Belohnung seine endgültige Entdeckung.] Infolgedessen ist die notwendige Verbreitung der Exegese abgemessen, auf ideale Weise begrenzt und dennoch unaufhörlich durch jenes schweigende Reich belebt. Die Sprache des sechzehnten Jahrhunderts – nicht als Episode in der Geschichte der Sprache, sondern als eine globale kulturelle Erfahrung verstanden – wird wahrscheinlich in diesem Spiel festgehalten, in diesem Zwischenraum zwischen dem ersten Text und dem Unendlichen

36 Michel de Montaigne, *Essays*, III, 13, in: ders., *Gesammelte Schriften*, München, Berlin 1908 ff., Bd. 6, S. 166.



der Interpretation. Man spricht auf dem Untergrund einer Schrift, die mit der Welt eins ist. Man spricht unendlich über sie, und jedes ihrer Zeichen wird seinerseits zur Schrift für neue Diskurse. Jeder Diskurs aber wendet sich an jene erste Schrift, deren Wiederkehr er gleichzeitig verspricht und aufschiebt.]

Man sieht, daß die Erfahrung der Sprache dem gleichen archäologischen Raster angehört wie die Erkenntnis der Dinge in der Natur. Diese Dinge zu erkennen, bedeutete das System der Ähnlichkeiten zu enthüllen, die sie einander nahe und verbindlich werden ließen. Man konnte aber die Ähnlichkeiten nur insoweit entdecken, als eine Gesamtheit von Zeichen an ihrer Oberfläche den Text einer unumstößlichen Indikation bildete. Diese Zeichen waren nun aber selbst nur ein Spiel von Ähnlichkeiten und verwiesen auf die unendliche, notwendig unvollendete Aufgabe, das Ähnliche zu erkennen. Die Sprache stellt sich auf die gleiche Weise die Aufgabe, einen absolut ursprünglichen Diskurs wiederherzustellen, sie kann ihn aber nicht äußern, es sei denn, indem sie sich ihm annähert, indem sie versucht, über ihn ihm ähnliche Dinge zu sagen, und indem sie so bis ins Unendliche die nachbarliche Treue und Ähnlichkeit der Interpretation entstehen läßt. Der Kommentar ähnelt unbegrenzt dem, was er kommentiert, und kann es nie äußern. Ebenso findet das Wissen über die Natur immer neue Zeichen der Ähnlichkeit, weil die Ähnlichkeit nicht von selbst erkannt werden kann, weil aber die Zeichen nicht etwas anderes als Ähnlichkeiten sein können. Und ebenso wie dieses unendliche Spiel der Natur seine Verbindung, seine Form und seine Begrenzung in der Beziehung des Mikrokosmos zum Makrokosmos findet, ebenso versichert sich die unendliche Aufgabe des Kommentars durch das Versprechen eines wirklich geschriebenen Textes, den die Interpretation eines Tages in seinem vollen Umfang enthüllen wird.

#### V. Das Sein der Sprache

Seit der Stoa war das System der Zeichen in der abendländischen Welt ternär, da man darin das Bezeichnende, das Bezeichnete und die »Konjunktur« (das τυγχάνον) erkannte. Seit dem siebzehnten Jahrhundert dagegen wird die Anordnung der Zeichen binär, weil man sie seit Port-Royal durch die Verbindung eines Bezeichnenden und eines Bezeichneten definieren wird. In der Renaissance ist die Organisation eine

andere und viel komplexere. Sie ist ternär, weil sie sich des formalen Gebietes der Zeichen, dann des Inhalts, der durch diese Zeichen signalisiert wird, und der Ähnlichkeiten bedient, die diese Zeichen mit den bezeichneten Dingen verbinden. Aber da die Ähnlichkeit ebenso die Form der Zeichen wie ihr Inhalt ist, lösen sich die drei getrennten Elemente dieser Distribution in einer einzigen Figur auf./

Diese Disposition findet sich mit dem durch sie möglich gewordenen Spiel in umgekehrter Reihenfolge in der Erfahrung der Sprache wieder. Tatsächlich ist diese zunächst in ihrem rohen und primitiven Sein in der einfachen materiellen Form der Schrift, eines Stigmas auf den Dingen, einer in der Welt verbreiteten Markierung vorhanden, die zu ihren unauslöschlichsten Gestalten gehört. In einem Sinne ist diese Schicht der Sprache einzigartig und absolut. Aber sie läßt sehr schnell zwei andere Formen des Diskurses entstehen, die sie einrahmen. Über ihr den Kommentar, der die gegebenen Zeichen in einer neuen Wertfolge aufnimmt, und unterhalb den Text, von dem der Kommentar den unterhalb der für alle sichtbaren Markierungen verborgenen Primat voraussetzt./So gibt es drei Ebenen der Sprache, aber nur ein einziges Vorhandensein der Schrift. Dieses komplexe Spiel wird mit dem Ende der Renaissance verschwinden, und zwar auf zwei Arten: einmal, weil die Figuren, die unendlich zwischen einem und drei Gliedern oszillierten, in einer binären Form fixiert werden, die sie fest werden läßt; und zweitens, weil die Sprache, statt als die materielle Schrift der Dinge zu existieren, ihren Raum nur noch in der allgemeinen Herrschaft der repräsentativen Zeichen finden wird./

Diese neue Disposition zieht das Erscheinen eines neuen, bis dahin unbekanntes Problems nach sich. In der Tat hatte man sich gefragt, wie man erkennen soll, daß ein Zeichen genau das bezeichnete, was es bedeutete. Vom siebzehnten Jahrhundert an wird man sich fragen, wie ein Zeichen mit dem verbunden sein kann, was es bedeutet. Auf diese Frage wird das klassische Zeitalter durch die Analyse der Repräsentation antworten, und das moderne Denken wird mit der Analyse des Sinnes und der Bedeutung antworten. Aber genau dadurch wird die Sprache nichts anderes mehr sein als ein besonderer Fall der Repräsentation – für die klassische Epoche – oder der Bedeutung – für uns. Die tiefe Zusammengehörigkeit der Sprache und der Welt wird dadurch aufgelöst./Der Primat der Schrift wird aufgehoben, und damit verschwindet jene uniforme Schicht, in der sich unendlich das *Gesehene* und das *Gelesene*, das Sichtbare und das Aussagbare kreuzten.

Die Sachen und die Wörter werden sich trennen. Das Auge wird zum Sehen und nur zum Sehen bestimmt sein; das Ohr lediglich zum Hören. Der Diskurs wird zwar zur Aufgabe haben zu sagen, was ist, aber er wird nichts anderes mehr sein, als was er sagt.

Es handelt sich dabei um die ungeheure Reorganisation der Kultur, deren erste Etappe das klassische Zeitalter gewesen ist, vielleicht auch deren wichtigste, weil sie verantwortlich für die neue Anordnung ist, in der wir noch gefangen sind, denn sie trennt uns von einer Kultur, in der die Bedeutung der Zeichen nicht existierte, da sie in der Souveränität des Ähnlichen resorbiert war. In dieser aber schillerte das rätselhafte, monotone, obstinate, primitive Sein der Zeichen in einer unendlichen Dispersion.

Dieses Sein kann von uns durch nichts in unserem Wissen (*savoir*) oder unserer Überlegung mehr erinnert werden. Nichts, außer vielleicht die Literatur, und diese noch auf eine mehr allusive und diagonale als direkte Weise, kann uns daran erinnern. Man kann in einem bestimmten Sinne sagen, daß die »Literatur«, so wie sie sich gebildet und als solche an der Schwelle des modernen Zeitalters sich bezeichnet hat, das Wiedererscheinen des lebendigen Seins der Sprache dort offenbart, wo man es nicht erwartet hätte. Im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert wurden die eigene Existenz der Sprache, ihre alte Festigkeit einer in die Welt eingeschriebenen Sache in dem Funktionieren der Repräsentation aufgelöst. Jede Sprache galt als Diskurs. Die Kunst der Sprache war eine Art, »Zeichen zu geben«, gleichzeitig etwas zu bedeuten und um diese bedeutete Sache Zeichen zu disponieren: eine Art also, zu benennen und dann in einer gleichzeitig demonstrativen und dekorativen Verdoppelung diesen Namen zu umfassen, ihn einzuschließen und ihn zu verbergen, ihn seinerseits durch andere Namen zu bezeichnen, die dessen aufgeschobene Präsenz, sein zweites Zeichen, seine Figur, sein rhetorischer Apparat waren. Während des ganzen neunzehnten Jahrhunderts und bis in unsere Zeit – von Hölderlin zu Mallarmé, zu Antonin Artaud – hat die Literatur nun aber nur in ihrer Autonomie existiert, von jeder andern Sprache durch einen tiefen Einschnitt nur sich losgelöst, indem sie eine Art »Gegendiskurs« bildete und indem sie so von der repräsentativen oder bedeutenden Funktion der Sprache zu jenem rohen Sein zurückging, das seit dem sechzehnten Jahrhundert vergessen war.

Man glaubt, die Essenz der Literatur erreicht zu haben, indem man sie nicht mehr auf der Ebene dessen, was sie sagt, sondern in ihrer

Bedeutungsform befragt. Wenn man dies tut, bleibt man bei dem klassischen Status der Sprache. In der modernen Zeit ist die Literatur das, was das signifikative Funktionieren der Sprache kompensiert (und nicht bestärkt). Durch sie glänzt das Sein der Sprache erneut an den Grenzen der abendländischen Kultur und in ihrem Herzen, denn es ist seit dem sechzehnten Jahrhundert das, was ihr am fremdesten ist. Seit dem gleichen sechzehnten Jahrhundert aber findet es sich im Zentrum dessen, was die Literatur umhüllt hat. Deshalb erscheint die Literatur immer mehr als das, was gedacht werden muß, aber ebenso wohl und aus dem gleichen Grunde als das, was in keinem Fall ausgehend von einer Theorie der Bedeutung gedacht werden kann. Wenn man sie von der Seite des Bezeichneten her (von daher, was sie bedeutet, von ihren »Ideen« her, von ihrem Versprechen und dem her, worin sie engagiert) oder von der Seite des Bezeichnenden her (mit Hilfe von der Linguistik oder der Psychoanalyse entlehnten Schemata) analysiert, ergibt sich kaum ein Unterschied, es ist nur eine Episode. Im einen wie in dem anderen Fall sucht man sie außerhalb des Ortes, an dem sie für unsere Kultur seit anderthalb Jahrhunderten nicht aufgehört hat, zu entstehen und Eindrücke zu hinterlassen. Solche Arten der Entschlüsselung gehören zur klassischen Situation der Sprache, derjenigen, die im siebzehnten Jahrhundert geherrscht hat, als das System der Zeichen binär wurde und die Bedeutung in der Form der Repräsentation reflektiert wurde. Damals bestand die Literatur aus einem Bezeichneten und einem Bezeichnenden und verdiente, als solche analysiert zu werden. Seit dem neunzehnten Jahrhundert stellt die Literatur die Sprache in ihrem Sein wieder ins Licht, aber nicht so, wie noch die Sprache am Ende der Renaissance erschien. Denn jetzt gibt es nicht mehr jenes ursprüngliche Sprechen, das absolut anfänglich war und wodurch die unendliche Bewegung des Diskurses begründet und begrenzt wurde. Künftig wird die Sprache ohne Anfang, ohne Endpunkt und ohne Verheißung wachsen. Die Bahn dieses nichtigen und fundamentalen Raumes zeichnet von Tag zu Tag den Text der Literatur.

## Repräsentieren

### *I. Don Quichotte*

Mit ihren Wendungen und Umwegen bezeichnen die Abenteuer Don Quichottes die Grenze: in ihnen enden die alten Spiele der Ähnlichkeit und der Zeichen, knüpfen sich bereits neue Beziehungen. Don Quichotte ist nicht der Mann der Ungereimtheiten, sondern eher der ängstliche Pilger, der vor allen Marksteinen der Ähnlichkeit anhält. Er ist der Heros des Gleichen. Ebensovienig wie aus seiner engen Provinz vermag er sich aus der vertrauten Ebene zu entfernen, die sich um das Analoge erstreckt. Er durchläuft sie unendlich, ohne je die klaren Grenzen des Unterschiedes zu durchbrechen oder das Zentrum der Identität zu erreichen. Nun gehört er selbst zur Ähnlichkeit der Zeichen. Als langer magerer Graphismus, wie ein Buchstabe, ist er gerade den offenklauffenden Büchern entkommen. Sein ganzes Wesen ist nur Sprache, Text, bedruckte Blätter, bereits geschriebene Geschichte. Er ist aus verkreuzten Wörtern gemacht, ist in der Welt zwischen den Ähnlichkeiten der Dinge irrende Schrift. Jedoch nicht völlig, denn in seiner Realität als armer Hidalgo kann er nur Ritter werden, wenn er aus der Ferne das weltliche Epos hört, das das Gesetz formuliert. Das Buch ist weniger seine Existenz als seine Aufgabe. Unablässig muß er es konsultieren, damit er weiß, was er tun und sagen soll und welche Zeichen er sich selbst und den anderen geben kann, um zu beweisen, daß er gleicher Natur ist wie der Text, aus dem er hervorgegangen ist. Die Ritterromane haben ein für allemal die Vorschrift seines Abenteuers geliefert. Jede Episode, jede Entscheidung, jede Tat werden Zeichen dafür sein, daß Don Quichotte all diesen Zeichen, die er abgepaust hat, ähnlich ist.

Wenn er ihnen aber ähnlich sein will, muß er sie beweisen, das heißt, daß die lesbaren Zeichen bereits nicht mehr zur Ähnlichkeit der sichtbaren Wesen gehören. All diese geschriebenen Texte, all diese närrischen Romane sind gerade ohnegleichen: keiner in der Welt hat ihnen je geähnel, ihre unendliche Sprache bleibt in der Schwebel, ohne daß je eine Ähnlichkeit sie jemals erfüllen wird. Sie können völlig verbrennen, die Gestalt der Welt wird dadurch nicht verändert. Indem

er den Texten ähnelt, deren Zeuge, Repräsentant und analoges Wirkliche er ist, muß Don Quichotte den Beweis liefern und das unbezweifelbare Zeichen beibringen, daß sie die Wahrheit sagen, daß sie wirklich die Sprache der Welt sind. Es fällt ihm zu, das Versprechen der Bücher zu erfüllen. Er muß das Epos, wenn auch im umgekehrten Sinne, nachvollziehen. Das Epos erzählte (gab vor, zu erzählen) wirkliche Taten, die für die Erinnerung bestimmt waren. Don Quichotte muß die inhaltslosen Zeichen der Erzählung mit Realität erfüllen. Sein Abenteuer wird eine Entzifferung der Welt sein, ein minuziöser Weg, um an der ganzen Oberfläche der Erde Gestalten aufzulesen, die zeigen, daß die Bücher die Wahrheit sagen. Seine Taten müssen der Beweis sein. Sie bestehen nicht in einem wirklichen Triumph, weshalb der Sieg im Grunde ohne Bedeutung ist, sondern in der Transformation der Realität in ein Zeichen. In ein Zeichen, daß die Zeichen der Sprache den Dingen selbst doch konform sind. Don Quichotte liest die Welt, um die Bücher zu beweisen. Er gibt sich keine anderen Beweise als die Spiegelung der Ähnlichkeiten.

Sein ganzer Weg ist die Suche nach Ähnlichkeiten; die geringsten Analogien werden als eingeschläfernte Zeichen herangezogen, die man aufwecken muß, damit sie erneut zu sprechen beginnen. Die Herden, die Dienerinnen, die Herbergen werden erneut zur Sprache der Bücher in dem unwahrnehmbaren Maße, in dem sie den Schlössern, den Damen und den Armeen ähneln. Dies ist eine stets täuschende Ähnlichkeit, die den gesuchten Beweis in Lächerlichkeit verwandelt und das Sprechen der Bücher unendlich hohl läßt. Aber die Nicht-Ähnlichkeit selbst hat ihr Vorbild, das sie sklavisch imitiert. Sie findet es in der Metamorphose der Zauberer. Infolgedessen ähneln alle Anzeichen der Nicht-Ähnlichkeit, alle Zeichen, die zeigen, daß die geschriebenen Texte nicht die Wahrheit sagen, jenem Spiel der Verzauberung, das durch List den Unterschied in die Unbezweifelbarkeit der Ähnlichkeit einführt. Und da diese Magie in den Büchern vorhergesehen und beschrieben worden ist, wird die illusorische Differenz, die sie einführt, niemals mehr als eine verzauberte Ähnlichkeit sein. Das ist also ein zusätzliches Zeichen dafür, daß die Zeichen der Wahrheit ähneln.

*Don Quichotte* zeichnet das Negativ der Welt der Renaissance. Die Schrift hat aufgehört, die Prosa der Welt zu sein. Die Ähnlichkeiten und die Zeichen haben ihre alte Eintracht aufgelöst. Die Ähnlichkeiten täuschen, kehren sich zur Vision und zum Delirium um. Die Dinge bleiben hartnäckig in ihrer ironischen Identität: sie sind nicht mehr das,

was sie sind; die Wörter irren im Abenteuer umher, inhaltslos, ohne Ähnlichkeit, die sie füllen könnte. Sie bezeichnen die Dinge nicht mehr, sie schlafen zwischen den Blättern der Bücher, inmitten des Staubes. Die Magie, die die Entzifferung der Welt bei der Entdeckung der geheimen Ähnlichkeiten unter den Zeichen gestattete, dient nur noch zur Erklärung auf delirierende Weise, warum die Analogien immer getäuscht werden. Die Erudition, die wie einen einzigen Text die Natur und die Bücher las, wird zu ihren Chimären zurückverwiesen: die auf den vergilbten Seiten der Folianten niedergelegten Zeichen der Sprache haben nur noch den Wert der geringen Fiktion dessen, was sie repräsentieren. Die Schrift und die Dinge ähneln sich nicht mehr. Zwischen ihnen irrt Don Quichotte in seinem Abenteuer.

Dennoch ist die Sprache nicht völlig ohnmächtig geworden. Sie enthält künftig neue, ihr eigene Kräfte. In dem zweiten Teil des Romans trifft Don Quichotte auf Personen, die den ersten Teil des Buches gelesen haben. Der Text von Cervantes schließt sich in sich selbst, dringt in seine eigene Tiefe und wird für sich zum Objekt seiner eigenen Erzählung. Der erste Teil der Abenteuer spielt in dem zweiten Teil die Rolle, die anfangs die Ritterromane innehatten. Don Quichotte muß diesem Buch treu sein, zu dem er wirklich geworden ist. Er muß es vor Irrtümern, Fälschungen und apokryphen Fortsetzungen schützen. Er muß fortgelassene Details hinzufügen und seine Wahrheit aufrechterhalten. Aber dieses Buch hat Don Quichotte selbst nicht gelesen und braucht es nicht zu lesen, weil er es in Fleisch und Blut darstellt. Er ist, weil er Bücher gelesen hat, zu einem irrenden Zeichen der Welt geworden, die ihn nicht erkannt hat, und ist jetzt, gegen seinen Willen und ohne es zu wissen, zu einem Buch geworden, das seine Wahrheit enthält, genau alles, was er getan, gesagt, gesehen und gedacht hat, festhält und schließlich erlaubt, daß man ihn solange erkennt, als er all diesen Zeichen ähnelt, deren unauslöschbare Spur er hinter sich gelassen hat. Zwischen dem ersten und dem zweiten Teil des Romans, im Zwischenraum dieser beiden Bände und allein durch ihre Kraft hat Don Quichotte seine Realität eingenommen. Diese Realität verdankt er nicht der Sprache, sie bleibt auch völlig den Worten innerlich. Die Wahrheit Don Quichottes liegt nicht in der Beziehung der Wörter zur Welt, sondern in jener kleinen und beständigen Beziehung, die die Sprachmarkierungen zwischen einander weben. Die getäuschte Fiktion der Epen ist zur darstellenden Kraft der Sprache geworden. Die Wörter haben sich über ihrer Zeichennatur verschlossen.

*Don Quichotte* ist das erste der modernen Werke, da man darin die grausame Vernunft der Identitäten und Differenzen bis ins Unendliche mit den Zeichen und den Ähnlichkeiten spielen sieht. Die Sprache zerbricht darin ihre alte Verwandtschaft mit den Dingen, um in jene einsame Souveränität einzutreten, aus der sie in ihrem abrupten Sein erst als zur Literatur gewordene wieder erscheinen wird. Die Ähnlichkeit tritt dort in ein Zeitalter ein, das für sie dasjenige der Unvernunft und der Imagination ist. Wenn die Ähnlichkeit und die Zeichen einmal losgeknüpft sind, können zwei Erfahrungen sich konstituieren und zwei Personen in ihrer Gegenüberstellung erscheinen. Einmal der nicht als Kranker, sondern als konstituierte und aufrechterhaltene Ableitung, als kulturelle, unerläßliche Funktion verstandene Irre, der in der abendländischen Erfahrung zum Menschen der wilden Ähnlichkeiten geworden ist. Diese Gestalt, so wie sie in den Romanen oder dem Theater des Barocks gezeichnet wird, und so wie sie sich allmählich in der Psychiatrie des neunzehnten Jahrhunderts institutionalisiert hat, ist die desjenigen, der sich in der *Analogie entfremdet* hat. Er ist der regellose Spieler des Gleichen und des Anderen. Er nimmt die Dinge für das, was sie nicht sind, und die Leute verwechselt er miteinander. Er erkennt seine Freunde nicht und erkennt die Fremden. Er glaubt zu demaskieren, zwingt eine Maske auf und kehrt alle Werte und Proportionen um, weil er in jedem Augenblick Zeichen zu entziffern glaubt: für ihn macht das Flitterwerk den König aus. In der kulturellen Perzeption, die man bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts von Irren hatte, ist er das Unterschiedene nur in dem Maße, in dem er den Unterschied nicht kennt. Er sieht überall nur Ähnlichkeiten und Zeichen der Ähnlichkeit. Alle Zeichen ähneln sich für ihn, und alle Ähnlichkeiten haben den Wert von Zeichen. In dem anderen Extrem des kulturellen Raums, das aber durch seine Symmetrie völlig nahe ist, ist der Dichter derjenige, der unterhalb der genannten und täglich vorhergesehenen Unterschiede die verborgenen Verwandtschaften der Dinge und ihre verstreuten Ähnlichkeiten wiederfindet. Unter den etablierten Zeichen, und trotz ihnen, hört er eine andere und viel tiefere Rede, die an die Zeit erinnert, in der die Worte in der universalen Ähnlichkeit der Dinge glitzerten: die Souveränität des Gleichen, die so schwierig auszusagen ist, löscht in ihrer Sprache die Trennung der Zeichen aus. Daher rührt es wahrscheinlich in der modernen abendländischen Kultur, daß Poesie und Wahnsinn einander gegenüberstehen; aber es handelt sich nicht mehr um das alte platonische Thema des inspirierten



Deliriums, es handelt sich um das Zeichen einer neuen Erfahrung mit der Sprache und den Dingen. In den Randgebieten eines Wissens, das die Wesen, die Zeichen und die Ähnlichkeiten trennt, sichert gewissermaßen als Begrenzung seiner Macht der Irre die Funktion des *Homosemantismus*. Er sammelt alle Zeichen und überschüttet sie mit einer Ähnlichkeit, die sich unaufhörlich fortpflanzt. Der Dichter sichert die umgekehrte Funktion, er hat die *allegorische* Rolle inne. Unter der Sprache der Zeichen und unter dem Spiel ihrer Unterscheidungen lauscht er »der anderen Sprache«, derjenigen, ohne Wörter und Rede, der Ähnlichkeit. Der Dichter läßt die Ähnlichkeit bis zu den Zeichen kommen, die sie aussprechen, der Irre beläßt alle Zeichen mit einer Ähnlichkeit, die sie letzten Endes auslöscht. So haben sie beide am äußeren Rand unserer Kultur, und den wesentlichen Trennungen sehr nahe, diese Grenzsituation, jenen marginalen Posten und jene zutiefst archaische Silhouette, in der ihre Worte unaufhörlich ihre fremde Kraft und die Quelle ihrer Bestreitbarkeit finden. Zwischen ihnen ist der Raum eines Wissens entstanden, in dem durch einen wesentlichen Bruch in der abendländischen Welt es sich nicht mehr um die Frage der Ähnlichkeiten, sondern um die der Identitäten und der Unterschiede handelt.

## II. Die Ordnung

Der Status der Diskontinuitäten ist für die Geschichte im allgemeinen nicht leicht herzustellen, wahrscheinlich noch schwieriger ist das jedoch für die Geschichte des Denkens möglich. Wollen wir eine Trennungslinie ziehen? Jede Grenze ist vielleicht nur ein willkürlicher Einschnitt in ein unendlich bewegliches Ganzes. Will man eine Periode heraus-trennen? Hat man das Recht, in zwei Punkten der Zeit symmetrische Brüche herzustellen, um zwischen ihnen ein kontinuierliches und einheitliches System erscheinen lassen? Woher sollte das System sich konstituiert haben und wodurch sollte es erlöschen und umkippen? Welcher Ordnung würden gleichzeitig seine Existenz und sein Verschwinden gehorchen? Wenn es sein Kohärenzprinzip in sich trägt, wo kann das fremde Element dann herkommen, das es zurückweist? Wie kann ein Gedanke vor etwas anderem als sich selbst erlöschen? Was heißt auf allgemeine Weise, nicht mehr einen Gedanken denken zu können? Und einen neuen Gedanken zu fassen?

Das Diskontinuierliche – die Tatsache, daß eine Kultur mitunter in einigen Jahren aufhört zu denken, wie sie es bis dahin getan hat, und etwas anderes und anders zu denken beginnt – führt wahrscheinlich zu einer Erosion des Außen, zu jenem Raum, der für das Denken auf der anderen Seite liegt, in dem vom Ursprung an zu denken es aber dennoch nicht aufgehört hat. Das sich hier stellende Problem ist höchstensfalls das der Beziehung des Denkens zur Kultur: wie hat das Denken einen Platz in dem Raum der Welt gefunden, wie findet es darin einen Ursprung, und wie kommt es, daß es hier und dort nicht aufgehört, ständig erneut zu beginnen? Aber vielleicht ist es noch nicht an der Zeit, dieses Problem zu stellen; wahrscheinlich muß man warten, bis die Archäologie des Denkens sich besser abgesichert hat, besser das Maß dessen gefunden hat, was sie direkt und positiv beschreiben kann, bis sie die einzelnen Systeme und die internen Verkettungen definiert hat, an die sie sich wendet, bevor man das Denken umfaßt und es in der Richtung befragt, in der es sich selbst entgeht? Im Augenblick soll es also genügen, diese Diskontinuitäten in der empirischen, zugleich evidenten und dunklen Ordnung anzunehmen, in der sie sich geben.

Am Anfang des siebzehnten Jahrhunderts, in jener Periode, die man zu Recht oder zu Unrecht das Barock genannt hat, hört das Denken auf, sich in dem Element der Ähnlichkeit zu bewegen. Die Ähnlichkeit ist nicht mehr die Form des Wissens, sondern eher die Gelegenheit des Irrtums, die Gefahr, der man sich aussetzt, wenn man den schlecht beleuchteten Ort der Konfusionen nicht prüft. In den ersten Zeilen der *Regulae* sagt Descartes: »Sooft die Menschen irgendeine Ähnlichkeit zwischen zwei Dingen bemerken, pflegen sie von beiden, mögen diese selbst in gewisser Hinsicht voneinander verschieden sein, das auszusagen, was sie nur bei einem als wahr erfunden haben.«<sup>37</sup> Das Zeitalter des Ähnlichen ist im Begriff, sich abzuschließen. Hinter sich läßt es nur Spiele, deren Zauberkräfte um jene neue Verwandtschaft der Ähnlichkeit und der Illusion wachsen. Überall zeichnen sich die Gespinste der Ähnlichkeit ab, aber man weiß, daß es Chimären sind. Es ist die privilegierte Zeit des *trompe-l'œil*, der komischen Illusion, des Theaters, das sich verdoppelt und ein Theater repräsentiert, des Quiproquo, der Träume und Visionen. Es ist die Zeit der Sinnestäuschungen, die Zeit, in der die Metaphern, die Vergleiche und die Alle-

<sup>37</sup> René Descartes, *Philosophische Werke*, I. *Regeln zur Leitung des Geistes*, Leipzig 1906 [Philosophische Bibliothek. 26a], S. 3.

gorien den poetischen Raum der Sprache definieren. Durch die Tatsache selbst hinterläßt das Wissen des sechzehnten Jahrhunderts die deformierte Erinnerung einer gemischten und regellosen Erkenntnis, in der alle Dinge der Welt sich dem Zufall der Erfahrungen, der Traditionen oder der Leichtgläubigkeit nähern konnten. Künftig werden die schönen, strengen und zwingenden Figuren der Ähnlichkeit vergessen werden. Man wird die sie markierenden Zeichen künftig für Träumereien und Zauber eines Wissens halten, das noch nicht vernünftig geworden war.

Bei Bacon findet man bereits eine Kritik der Ähnlichkeit. Es handelt sich um eine empirische Kritik, die nicht die Ordnungs- und Gleichheitsbeziehung zwischen den Dingen betrifft, sondern die Geistestypen und die Formen der Illusion, denen diese unterworfen werden können. Es handelt sich um eine Doktrin des Quiproquo. Die Ähnlichkeiten löst Bacon nicht durch die Evidenz und ihre Regeln auf. Er zeigt sie in ihrem Flimmern vor den Augen und in ihrer Auflösung, wenn man sich ihnen nähert, in ihrer Rekomposition, die sich ein wenig später augenblicklich vollzieht. Es sind Götzenbilder. Die *Götzenbilder der Höhle* und die *des Theaters* lassen uns glauben, daß die Dinge dem ähneln, was wir gelernt haben, und den Theorien ähneln, die wir uns gebildet haben. Andere Götzenbilder lassen uns glauben, daß die Dinge sich untereinander ähneln. »Der menschliche Geist setzt vermöge seiner Natur leicht eine größere Regelmäßigkeit und Gleichheit in den Dingen voraus, als er später findet. Und obgleich in der Natur vieles nur einmal vorkommt oder voller Ungleichheiten ist, so legt der Geist doch den Dingen viel Gleichlaufendes, Übereinstimmendes und Beziehungen bei, die es nicht gibt. Daher jene Erdichtungen, daß die Himmelskörper sich alle in vollkommenen Kreisen bewegen . . .« Das sind die *Götzenbilder des Stammes*, spontane Fiktionen des Geistes. Denen gesellen sich als Wirkungen und manchmal als Ursachen die Sprachkonfusionen hinzu. Ein und derselbe Name wird unterschiedslos auf Dinge angewandt, die nicht von gleicher Natur sind. Das sind die *Götzenbilder des Marktes*.<sup>38</sup> Allein die Klugheit des Geistes kann sie auflösen, wenn er auf seine Hast und natürliche Leichtigkeit verzichtet, um »durchdringend« zu werden und schließlich die der Natur eigenen Unterschiede wahrzunehmen.

Die kartesianische Kritik an der Ähnlichkeit ist von anderem Typ. Es

<sup>38</sup> Francis Bacon, *Franz Baco's Neues Organon*, Berlin 1870 [Philosophische Bibliothek 32], § 45 und § 59.

ist nicht mehr das Denken des sechzehnten Jahrhunderts, das sich vor sich selbst beunruhigte und sich von seinen vertrautesten Gestalten zu lösen begann. Es ist das klassische Denken, das die Ähnlichkeit als fundamentale Erfahrung und erste Form des Wissens ausschließt und in ihr eine konfuse Mischung denunziert, die man in Termini der Identität und des Unterschieds, des Maßes und der Ordnung analysieren muß. Wenn Descartes die Ähnlichkeit ablehnt, dann nicht, indem er den Akt des Vergleiches aus dem rationalen Denken ausschließt oder indem er ihn zu begrenzen versucht, sondern indem er ihn universalisiert und ihm dadurch seine reinste Form gibt. Tatsächlich finden wir durch den Vergleich »Ausdehnung, Figur, Bewegung und dergl.« wieder, das heißt, die einfachen Naturen in den Objekten, in denen sie präsent sein können. Andererseits ist in einer Deduktion vom Typ »alle A sind B, alle B sind C, also sind alle A = C« klar, daß der Geist »das Gesuchte und das Gegebene, nämlich A und C (miteinander vergleicht), in der Hinsicht, daß sie beide B sind«. Wenn man die Anschauung einer einzelnen Sache beiseite läßt, kann man folglich sagen, »daß überhaupt jede Erkenntnis [...] durch die Vergleichung zweier oder mehrerer Dinge miteinander erworben wird«.39 Nun gibt es keine wahre Erkenntnis außer durch Anschauung, das heißt, durch einen eigenartigen Akt der reinen und aufmerksamen Intelligenz und durch die Deduktion, die die Evidenzen miteinander verbindet. Wie kann der Vergleich, der fast für alle Erkenntnisse verlangt wird und durch Definition keine isolierte Evidenz, noch eine Deduktion ist, einen wahren Gedanken gestatten? »Und zwar besteht fast die ganze Arbeit der menschlichen Vernunft darin, diese Tätigkeit vorzubereiten.«40

Es gibt zwei Formen des Vergleichs, und nur zwei, den Vergleich des Maßes und der Ordnung. Man kann Einheiten oder Multiplizitäten messen, das heißt kontinuierliche oder diskontinuierliche Einheiten. Aber im einen wie im anderen Fall setzt die Meßoperation voraus, daß im Unterschied zur Rechnung, die von Elementen zur Totalität führt, man zunächst das Ganze betrachtet und es in Teile teilt. Diese Division endet bei Einheiten, von denen die einen konventionell oder »angenommen« (bei den fortgesetzten Einheiten) und die anderen (bei den Multiplizitäten oder diskontinuierlichen Einheiten) die Einheiten der Arithmetik sind. Zwei Einheiten oder zwei Multiplizitäten zu vergleichen, erfordert auf jeden Fall, daß man bei der Analyse der einen wie

39 Descartes, a. a. O., S. 81.

40 Ebda.

der anderen eine gemeinsame Einheit anwendet. So wird der durch das Maß ausgeübte Vergleich auf jeden Fall auf arithmetische Beziehungen der Gleichheit und der Ungleichheit zurückgeführt. Das Maß gestattet, das Ähnliche nach der kalkulierbaren Form der Identität und des Unterschiedes zu analysieren.

Was die Ordnung anbelangt, so wird sie ohne Bezug zu einer äußeren Einheit hergestellt: »Ich erkenne nämlich die Ordnung zwischen A und B, indem ich nichts anderes betrachte als den beiderseitigen Endpunkt.«<sup>41</sup> Man kann die Ordnung der Dinge nicht in »ihren Wesenheiten im einzelnen« erkennen, sondern indem man die einfachste Wesenheit, dann die dieser nächste entdeckt, damit man notwendig von da aus zu den komplexeren Dingen gelangen kann. Während der Vergleich mit Hilfe des Maßes zunächst eine Teilung, dann die Anwendung einer gemeinsamen Einheit verlangte, bilden Vergleichen und Ordnen hier nur ein und dieselbe Sache: der Vergleich durch die Ordnung ist ein einfacher Akt, der gestattet, von einem Punkt zum nächsten zu schreiten, usw., in einer Bewegung, die »nirgendwo unterbrochen werden darf.«<sup>42</sup> So entstehen Serien, deren erster Punkt eine Wesenheit ist, von der man unabhängig von jeder anderen eine Anschauung haben kann, und wo die anderen Punkte mit wachsenden Unterschieden erstellt werden.

Das sind die beiden Typen des Vergleichs: der eine analysiert in Einheiten, um Beziehungen der Gleichheit und Ungleichheit festzustellen, und der andere richtet Elemente ein, die möglichst einfach sind, und disponiert die Unterschiede nach möglichst schwachen Graden. Nun kann man das Maß der Einheiten und Vielheiten zur Herstellung einer Ordnung benutzen. Die Werte der Arithmetik sind immer in einer Serie anzuordnen. Die »Vielheit der Einheiten (kann) sodann in einer derartigen Ordnung angelegt werden, daß die Schwierigkeit, die in der Erkenntnis des Maßes besteht, schließlich nur noch von der Erforschung der Ordnung abhängt.«<sup>43</sup> Und darin genau besteht die Methode und ihr »Fortschritt«: jedes Maß (jede Determination durch Gleichheit und durch Ungleichheit) auf die Herstellung einer Serie zurückzuführen, die, wenn man vom Einzelnen ausgeht, die Unterschiede als Grade der Komplexität entstehen läßt. Das Ähnliche wird, nachdem es gemäß der Einheit und gemäß den Beziehungen von Gleichheit

41 A. a. O., S. 92.

42 A. a. O., S. 25 und 32.

43 A. a. O., S. 92.

oder Ungleichheit analysiert wurde, gemäß der evidenten Identität und den Differenzen analysiert: *Differenzen*, die in der Ordnung der Vernunftschlüsse gedacht werden können. Diese Ordnung oder dieser verallgemeinerte Vergleich wird jedoch nur nach der Verkettung in der Erkenntnis errichtet. Der absolute Charakter, den man dem zuerkennt, was einfach ist, betrifft nicht das Sein der Dinge, sondern nur die Art, auf die sie erkannt werden können. Infolgedessen kann ein Ding absolut in bestimmten Beziehungen und relativ in anderen sein.<sup>44</sup> Die Ordnung kann gleichzeitig notwendig und natürlich (im Verhältnis zum Denken) und willkürlich (in Beziehung zu den Dingen) sein, weil ein und dieselbe Sache, je nach der Art, wie man sie betrachtet, an einem oder dem anderen Punkt der Ordnung plaziert sein kann.

All das war für das abendländische Denken von großer Konsequenz. Das Ähnliche, das lange Zeit eine fundamentale Kategorie des Wissens (*savoir*) gewesen war – zugleich Form und Inhalt der Erkenntnis –, findet sich in einer in Termini der Identität und des Unterschiedes erstellten Analyse aufgelöst. Außerdem, und sei es nun indirekt mittels des Maßes oder direkt und wie auf gleicher Höhe, wird der Vergleich auf die Ordnung bezogen. Schließlich hat der Vergleich nur noch die Rolle, die Anordnung der Welt zu enthüllen. Er geschieht gemäß der Ordnung des Denkens und indem er auf natürliche Weise vom Einfachen zum Komplexen geht. Dadurch wird die ganze *episteme* der abendländischen Kultur in ihren fundamentalen Dispositionen modifiziert. Und insbesondere das empirische Gebiet, in dem der Mensch des sechzehnten Jahrhunderts noch die Verwandtschaften, die Ähnlichkeiten und die Affinitäten sich verknüpfen sah und wo sich ohne Ende die Sprache und die Dinge überkreuzten – dieses ganze immense Feld wird eine neue Konfiguration annehmen. Man kann, wenn man will, sie mit dem Namen »Rationalismus« bezeichnen; man kann, wenn man nichts im Kopf hat als vorgefertigte Begriffe, sagen, daß das siebzehnte Jahrhundert das Verschwinden der alten magischen oder abergläubischen Anschauungen und den Eintritt der Natur in die wissenschaftliche Ordnung bedeutet. Was man aber begreifen und wiederherzustellen versuchen muß, das sind die Modifikationen, die das Wissen selbst verändert haben, auf jener archaischen Ebene, die die Erkenntnisse und die Seinsweise dessen, was gewußt werden kann, möglich macht.

Diese Modifikationen können auf folgende Weise zusammengefaßt

<sup>44</sup> A. a. O., S. 25.

werden. Zunächst die Substitution der analogischen Hierarchie durch die Analyse: im sechzehnten Jahrhundert anerkannte man zunächst das globale System der Entsprechungen (der Himmel und die Erde, die Planeten und das Gesicht, der Mikrokosmos und der Makrokosmos), und jede besondere Ähnlichkeit fand ihren Platz im Innern dieser Gesamtheitsbeziehung. Danach wird jede Ähnlichkeit dem Beweis des Vergleiches unterworfen, das heißt, sie wird nur noch anerkannt, wenn die gemeinsame Einheit durch das Maß oder, noch radikaler, durch die Ordnung, durch die Identität und die Serie der Unterschiede gefunden worden ist. Außerdem war das Spiel der Ähnlichkeiten einst unbegrenzt. Es war stets möglich, neue zu entdecken, und die einzige Begrenzung kam aus der Anordnung der Dinge und der Endlichkeit einer zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos eingefassten Welt. Jetzt wird eine völlige Aufzählung möglich werden, sei es nun in der Form einer erschöpfenden Bestandsaufnahme aller Elemente, die die ins Auge gefasste Gesamtheit konstituiert, sei es in der Form einer Kategorisierung, die in ihrer Totalität das untersuchte Gebiet gliedert, sei es schließlich in der Form einer Analyse einer bestimmten Zahl von Punkten, die zahlenmäßig ausreichen, wenn man sie aus der ganzen Serie herausnimmt. Der Vergleich kann also eine vollkommene Gewißheit erreichen: das alte System der Ähnlichkeiten konnte, da es nie beendet war und stets neuen Eventualitäten offenstand, durch den Weg sukzessiver Bestätigungen immer wahrscheinlicher werden. Es war jedoch nie gewiß. Die vollzählige Aufzählung und die Möglichkeit, in jedem Punkt den notwendigen Übergang zum folgenden zu bestimmen, gestattet eine absolut sichere Erkenntnis der Identitäten und der Unterschiede: »... nur mit Hilfe der Aufzählung kann es aber geschehen, daß wir, womit wir uns auch beschäftigen, stets ein richtiges und gewisses Urteil fällen ...«<sup>45</sup> Die Aktivität des Geistes, und das ist der vierte Punkt, wird also nicht mehr darin bestehen, die Dinge *auseinanderzurücken*, auf die Suche all dessen zu gehen, was in ihnen gewissermaßen eine Verwandtschaft, eine Anziehungskraft oder eine insgeheim geteilte Natur enthüllen kann, sondern vielmehr darin, zu *unterscheiden*: das heißt, die Identitäten festzustellen, dann die Notwendigkeit des Überganges zu allen Graden, die sich davon entfernen. In diesem Sinne erlegt die Unterscheidung dem Vergleich die erste und fundamentale Suche nach dem Unterschied auf: sich durch die Anschauung eine unterschiedene Repräsentation der Dinge zu ge-

<sup>45</sup> A. a. O., S. 32.

ben und klar den notwendigen Übergang von einem Element der Serie zu demjenigen, das ihm unmittelbar folgt, zu erfassen. Schließlich ist die letzte Konsequenz, da erkennen unterscheiden heißt, daß die Geschichte und die Wissenschaft voneinander getrennt werden. Auf der einen Seite wird es die Erudition, die Lektüre der Autoren, das Spiel ihrer Meinungen geben; letzteres kann mitunter wohl den Wert von Hinweisen haben, und zwar weniger durch die Übereinstimmung, die sich darin bildet, als durch eine Mißhelligkeit: »Denn handelt es sich um eine schwierige Frage, so ist es weit wahrscheinlicher, daß der wahre Sachverhalt von wenigen, als von vielen gefunden wird.« Gegenüber dieser Geschichte, und ohne gemeinsames Maß mit ihr, stehen die gesicherten Urteile, die wir durch die Anschauungen und ihre Verkettung haben. Jene, und sie allein, bilden die Wissenschaft, und »wenn wir auch alle Argumente von Plato und Aristoteles gelesen hätten [...], alsdann nämlich hätten wir offenbar nicht Wissenschaft, sondern Geschichte gelernt.«<sup>46</sup> Von da an hört der Text auf, zu den Zeichen und zu den Formen der Wahrheit zu gehören. Die Sprache ist nicht mehr eine der Gestalten der Welt oder die Signatur, die seit der Tiefe der Zeit den Dingen auferlegt ist. Die Wahrheit findet ihre Manifestation und ihr Zeichen in der evidenten und deutlichen Wahrnehmung. Es gehört zu den Worten, sie zu übersetzen, wenn sie es können. Sie haben kein Recht mehr, ihre Markierung zu sein. Die Sprache zieht sich aus der Mitte der Wesen zurück, um in ihr Zeitalter der Transparenz und der Neutralität einzutreten.

Das ist ein allgemeines Phänomen in der Kultur des siebzehnten Jahrhunderts, ein noch allgemeineres als das eigenartige Schicksal des Kartesianismus.

Man muß in der Tat drei Dinge unterscheiden; einerseits gab es den Mechanismus, der für eine insgesamt ziemlich kurze Periode (die zweite Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts höchstens) ein theoretisches Modell für bestimmte Gebiete des Wissens wie die Medizin oder die Physiologie vorgeschlagen hat. Es gab auch einen Versuch, wenn auch in seinen Formen sehr verschieden, der Mathematisierung der Empirie. Konstant und kontinuierlich für die Astronomie und einen Teil der Physik, war er sporadisch in den anderen Gebieten, manchmal tatsächlich versucht (wie bei Condorcet), manchmal als universales Ideal und als Horizont der Forschung vorgeschlagen (wie bei Condillac oder Destutt), manchmal auch bereits in seiner Möglichkeit ab-

<sup>46</sup> A. a. O., S. 11.



gelehnt (bei Buffon etwa). Aber weder diese Anstrengung noch die Versuche des Mechanismus dürfen mit der Beziehung verwechselt werden, die das klassische Denken in seiner allgemeinsten Form mit der *mathesis*, als universale Wissenschaft des Maßes und der Ordnung verstanden, hatte. Unter den hinter diesen auf dunkle Weise magischen und leeren Worten »kartesianischen Einflusses« oder »newtonschen Modells« vermengen die Schreiber der Ideengeschichte gewohnheitsmäßig diese drei Dinge und definieren den klassischen Rationalismus durch die Versuchung, die Natur mechanisch und kalkulierbar zu machen. Die anderen, die nur halbwegs geschickten, strengen sich an, hinter diesem Rationalismus das Spiel »konträrer Kräfte« zu entdecken; Natur- und Lebenskräfte, die sich nicht auf Algebra oder die Physik der Bewegung reduzieren lassen und so auf dem Grunde des Klassizismus die Quelle des nicht Rationalisierbaren aufrechterhalten. Diese beiden Formen der Analyse sind in gleicher Weise unzureichend, denn das Fundamentale für die klassische *episteme* ist weder der Erfolg oder der Fehlschlag des Mechanismus, noch das Recht oder die Unmöglichkeit, die Natur zu mathematisieren, sondern eine Beziehung zur *mathesis*, die bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts konstant und unverändert bleibt. Diese Beziehung weist zwei wesentliche Eigenschaften auf. Die erste besteht darin, daß die Beziehung zwischen den Wesen wohl in der Form der Ordnung und des Maßes gedacht werden, aber mit dem fundamentalen Ungleichgewicht, daß man die Probleme des Maßes stets auf die der Ordnung reduzieren kann. Infolgedessen gibt sich die Beziehung jeder Erkenntnis zur *mathesis* als Möglichkeit, zwischen den Dingen, selbst den nicht meßbaren, eine geordnete Abfolge herzustellen. In diesem Sinne wird die *Analyse* sehr schnell den Wert einer universalen Methode annehmen, und der Plan von Leibniz, eine Mathematik der qualitativen Ordnungen herzustellen, steht im Zentrum des klassischen Denkens selbst. Das klassische Denken dreht sich völlig um diesen Kern. Aber andererseits bedeutet diese Beziehung zur *mathesis* als allgemeiner Wissenschaft der Ordnung keine Absorption des Wissens durch die Mathematik oder die auf sie gestellte Begründung aller möglichen Erkenntnis, sondern im Gegenteil sieht man in Korrelation zu der Suche nach einer *mathesis* eine bestimmte Zahl von empirischen Gebieten erscheinen, die bis dahin weder gebildet noch definiert worden waren. In beinahe keinem dieser Gebiete ist es möglich, die Spur eines Mechanismus oder einer Mathematisierung zu finden. Dennoch hatten sie sich alle auf der Grundlage einer

möglichen Wissenschaft der Ordnung gebildet. Wenn sie zur *Analyse* im allgemeinen gehörten, war ihr besonderes Werkzeug nicht die *algebraische Methode*, sondern das *Zeichensystem*. So sind die allgemeine Grammatik, die Naturgeschichte, die Analyse der Reichtümer als Ordnungswissenschaften auf dem Gebiet der Wörter, der Wesen und der Bedürfnisse aufgetaucht. Und all diese Empirizitäten, in der klassischen Epoche neu und ihrer Dauer koextensiv (sie haben als chronologische Markierungspunkte Lancelot und Bopp, Ray und Cuvier, Petty und Ricardo, von denen die ersten um 1660 und die jeweils zweiten in den Jahren von 1800 bis 1810 schrieben), haben sich nicht ohne die Beziehung bilden können, die die ganze *episteme* der abendländischen Kultur damals mit einer allgemeinen Wissenschaft der Ordnung unterhalten hat.

Diese Beziehung zur *Ordnung* ist für das klassische Zeitalter ebenso wichtig, wie für die Renaissance die Beziehung zur *Interpretation* war. Und so wie die Interpretation des sechzehnten Jahrhunderts eine Semiotik über eine Hermeneutik legte und im wesentlichen eine Erkenntnis der Ähnlichkeit war, so ist das Ordnen mit Hilfe der Zeichen die Konstitution allen empirischen Wissens als Wissensgebiete (*savoirs*) der Identität und des Unterschiedes. Die gleichzeitig unbegrenzte und geschlossene, volle und tautologische Welt der Ähnlichkeit findet sich dissoziiert und wie in ihrer Mitte geöffnet. Auf der einen Seite wird man die zu analytischen Instrumenten gewordenen Zeichen als Markierungen der Identität und des Unterschiedes, als Prinzipien des Ordners, als Schlüssel für eine Taxinomie finden; und auf der anderen Seite die empirische und murmelnde Ähnlichkeit der Dinge, jene stumme Ähnlichkeit, die unterhalb des Denkens die unbegrenzte Materie der Trennungen und Distributionen liefert. Auf der einen Seite steht die allgemeine Zeichentheorie, die Theorie der Einteilungen und der Klassifizierungen, auf der anderen Seite das Problem der unmittelbaren Ähnlichkeiten, das der spontanen Bewegung der Vorstellungskraft, der Wiederholungen in der Natur. Zwischen diesen beiden stehen die neuen Wissensgebiete (*savoirs*), die ihren Raum in jener offenen Distanz finden.

### III. Die Repräsentation des Zeichens

[[Was ist im klassischen Zeitalter ein Zeichen? Denn in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts haben sich für lange Zeit – vielleicht bis

heute – die ganze Ordnung der Zeichen, die Bedingungen, unter denen sie ihre eigenartigen Funktionen ausüben, geändert. Unter so vielen anderen Dingen, die man weiß und die man sieht, ist es das, was sie plötzlich als Zeichen aufrichtet, ist es ihr Sein selbst, das sich geändert hat. An der Schwelle des klassischen Zeitalters hört das Zeichen auf, eine Gestalt der Welt zu sein, und es ist nicht länger mit dem verbunden, was es durch die festen und geheimnisvollen Bänder der Ähnlichkeit oder der Affinität markiert.]

Die Klassik definiert das Zeichen nach drei Variablen<sup>47</sup>: <sup>1</sup>dem Ursprung der Verbindung: ein Zeichen kann natürlich sein (wie der Reflex in einem Spiegel das bezeichnet, was er reflektiert) oder auf Über-einkunft beruhen (wie ein Wort für eine Gruppe Menschen eine Idee bedeuten kann); <sup>2</sup>dem Typ der Verbindung: ein Zeichen kann der Gesamtheit zugehören, die es bezeichnet (wie das gesunde Aussehen, das zur von ihm manifestierten Gesundheit gehört) oder davon getrennt sein (wie die Gestalten des Alten Testaments die fernen Zeichen der Inkarnation oder der Erlösung sind); <sup>3</sup>der Gewißheit der Verbindung: ein Zeichen kann so konstant sein, daß man seiner Zuverlässigkeit sicher ist (so bezeichnet das Atmen das Leben); aber es kann auch nur ganz einfach wahrscheinlich sein (wie die Blässe für die Schwangerschaft). Keine dieser Verbindungsformen impliziert notwendig die Ähnlichkeit; das natürliche Zeichen selbst erfordert es nicht; die Schreie sind spontane Zeichen der Angst, sind ihr aber nicht analog. Oder, wie Berkeley sagt, die visuellen Empfindungen sind Zeichen der Berührung, die von Gott eingerichtet sind, und dennoch ähneln sie ihr in keiner Weise.<sup>48</sup> Diese drei Variablen treten an die Stelle der Ähnlichkeit, um die Wirksamkeit des Zeichens in dem Gebiet der empirischen Erkenntnisse abzugrenzen.]

1. Das Zeichen muß seinen Raum innerhalb der Erkenntnis finden, weil es stets entweder sicher oder wahrscheinlich ist. Im sechzehnten Jahrhundert war man der Auffassung, daß die Zeichen auf den Dingen niedergelegt seien, damit die Menschen ihre Geheimnisse, ihre Natur oder ihre Kräfte an den Tag bringen könnten. Diese Entdeckung jedoch war nichts anderes als der letzte Zweck der Zeichen, die Rechtfertigung ihrer Präsenz. Es war ihre mögliche Benutzung und wahrscheinlich die

<sup>47</sup> *Logique de Port-Royal*, 1. Teil, 4. Kapitel. – Dieses Kapitel erscheint erstmals in der Ausgabe Paris 1683. (D. Übers.)

<sup>48</sup> George Berkeley, *Versuch einer neuen Theorie der Gesichtswahrnehmung*, Leipzig 1912 [Philosophische Bibliothek. 143], S. 84 f.

beste, aber sie hatten es gar nicht nötig, erkannt zu werden, um zu existieren: falls sie schweigsam blieben und wenn niemals sie jemand bemerkte, verloren sie dennoch nichts von ihrer Konsistenz. Es war nicht die Erkenntnis, sondern die Sprache der Dinge selbst, die sie in ihrer Bedeutungsfunktion herstellte. Seit dem siebzehnten Jahrhundert teilt sich das ganze Gebiet des Zeichens zwischen dem Bestimmten und dem Wahrscheinlichen auf: das heißt, daß es kein unbekanntes Zeichen, keine stumme Markierung mehr geben konnte. Daraus folgt nicht, daß die Menschen im Besitz aller möglichen Zeichen sind, sondern daß es ein Zeichen erst von dem Augenblick an gibt, in dem die Möglichkeit einer substitutiven Beziehung zwischen zwei bereits *bekannt* Elementen *erkannt* wird. Das Zeichen wartet nicht schweigsam das Kommen desjenigen ab, der es erkennen kann: es bildet sich stets nur durch einen Akt der Erkenntnis.]

[Hier bricht das Wissen seine alte Verwandtschaft mit der *divinatio*. Diese setzte stets Zeichen voraus, die ihr zeitlich vorangingen. Infolgedessen war die Erkenntnis völlig in den Raum zwischen einem entdeckten oder bestätigten oder insgeheim übermittelten Zeichen gelagert. Sie hatte die Aufgabe, eine im voraus von Gott in der Welt aufgeteilte Sprache ausfindig zu machen. In diesem Sinne erriet sie durch eine essentielle Implikation, und sie erriet *Göttliches*. Von nun an begann das Zeichen, seine Bedeutung im Inneren der Erkenntnis zu haben: Dieser Erkenntnis entnahm es seine Gewißheit oder seine Wahrscheinlichkeit.] Wenn Gott noch Zeichen benutzt, um durch die Natur zu uns zu sprechen, bedient er sich unserer Erkenntnis und der Verbindungen, die sich zwischen den Eindrücken etablieren, um in unserem Geist ein Bedeutungsverhältnis herzustellen. So wird bei Malebranche die Rolle des Gefühls oder die der Wahrnehmung bei Berkeley aufgefaßt. In den persönlichen Urteilen, in dem Gefühl, in den visuellen Eindrücken, in der Perzeption der dritten Dimension sind es hastige, konfuse, aber drängende, unvermeidliche, zwingende Erkenntnisse, die den diskursiven Erkenntnissen als Zeichen dienen, die wir, weil wir keine reinen Geister sind, nicht mehr müßig oder ohne Verbot selbst und allein durch die Kraft unseres Geistes erreichen. Bei Malebranche und Berkeley ist das von Gott gelenkte Zeichen die listige und mahnende Überlagerung zweier Erkenntnisse. Es gibt keine *divinatio*, keine Einreihung in den rätselhaften, offenen und heiligen Raum der Zeichen mehr, sondern eine kurze und in sich selbst gedrängte Erkenntnis: die Kurzform von einer langen Folge von Urteilen in der schnellen Figur des Zei-

chens. Man sieht auch, wie durch eine rückläufige Bewegung die Erkenntnis, die die Zeichen in ihren eigenen Raum eingeschlossen hat, jetzt sich der Wahrscheinlichkeit öffnen können: von einem Eindruck zum anderen wird die Beziehung die vom Zeichen zum Bezeichneten sein, das heißt eine Beziehung, die sich in der Art der Folge von der schwächsten Wahrscheinlichkeit bis zur äußersten Gewißheit entfalten wird.] »Meine Antwort: daß die Verbindung der Ideen nicht das Verhältnis von Ursache und Wirkung in sich schließt, sondern nur das Verhältnis eines Merkmals oder Zeichens zu dem bezeichneten Objekt. Das Feuer, welches ich sehe, ist nicht die Ursache des Schmerzes, den ich empfinde, wenn ich mich ihm nähere, sondern das Merkmal, welches mich davor warnt.«<sup>49</sup> An die Stelle der Erkenntnis, die, und zwar zufällig, absolute und ältere Zeichen als sie selbst errichtet, ist ein Netz von Zeichen getreten, das schrittweise durch die Erkenntnis des Wahrscheinlichen errichtet worden ist. Hume ist möglich geworden.]

2. Die zweite Variable des Zeichens: die Form seiner Verbindung mit dem Bezeichneten. Durch das Spiel der Konvenienz, der *aemulatio* und der Sympathie vor allem triumphierte im sechzehnten Jahrhundert die Ähnlichkeit über den Raum und die Zeit: es war nämlich Aufgabe des Zeichens, zusammenzuführen und zu vereinigen. Mit der Klassik dagegen wird das Zeichen durch seine ihm wesentliche Dispersion charakterisiert. Die kreisende Welt der konvergierenden Zeichen wird durch eine Entfaltung ins Unendliche ersetzt.] In diesem Raum kann das Zeichen zwei Positionen haben: entweder gehört es als Element zu dem, was es zu bezeichnen dient, oder es ist davon wirklich und aktuell getrennt. Diese Alternative ist, das muß eingeräumt werden, nicht radikal, denn das Zeichen muß, um zu funktionieren, gleichzeitig in das eingereicht werden, was es bedeutet, und von ihm unterschieden werden. Damit das Zeichen in der Tat das ist, was es ist, bedurfte es des Umstandes, daß es der Erkenntnis gleichzeitig mit dem von ihm Bezeichneten gegeben wird. Wie Condillac bemerkt, würde ein Klang nie zum Sprachzeichen eines Gegenstandes für ein Kind werden, wenn es nicht zumindest einmal im gleichen Augenblick gehört worden ist, in dem dieser Gegenstand wahrgenommen wurde.<sup>50</sup>

49 Ders., *Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntnis*, Leipzig 1720 [Philosophische Bibliothek. 20], S. 55.

50 Etienne Bonnot de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, in: ders., *Oeuvres*, 23 Bde., Paris 1798, Bd. 1, 188–208.

Damit aber ein Element einer Wahrnehmung dafür das Zeichen werden kann, genügt es nicht, daß es dazugehört. Es muß als Element unterschieden und von dem globalen Eindruck losgelöst werden, mit dem es in konfuser Weise verbunden ist. Folglich muß der Eindruck aufgeteilt werden, muß die Aufmerksamkeit sich auf eines jener verflochtenen Gebiete gerichtet haben, die diesen Eindruck bilden, und muß ihn davon isoliert haben. Die Bildung des Zeichens ist also von der Analyse nicht trennbar. Es ist ihr Resultat, weil es ohne sie nicht erscheinen könnte. Es ist auch ihr Instrument, weil, wenn es einmal isoliert und definiert ist, es auf neue Eindrücke übertragen werden kann, und dabei spielt es in Beziehung zu diesen gewissermaßen die Rolle eines Rasters. Weil der Geist analysiert, erscheint das Zeichen. Weil der Geist Zeichen disponiert, setzt sich die Analyse unaufhörlich fort. Man begreift, warum von Condillac bis zu Destutt de Tracy und zu Gerando die allgemeine Lehre der Zeichen und die Definition der analytischen Fähigkeit des Denkens sich sehr genau in einer einzigen Erkenntnistheorie überlagert haben.

Als die *Logik von Port-Royal* sagte, daß ein Zeichen dem Bezeichneten inhärent oder von ihm getrennt sein könne, zeigte sie, daß das Zeichen im klassischen Zeitalter nicht mehr die Welt sich nahezubringen und ihren eigenen Formen inhärent werden zu lassen hat, sondern die Aufgabe hat, sie aufzuteilen, die Welt nach einer unendlich offenen Oberfläche anzuordnen und von ihr ausgehend die unbegrenzte Entfaltung der Substitute fortzusetzen, in denen man die Welt denkt. Und dadurch wird sie gleichzeitig der Analyse und der Kombinatorik eröffnet, dadurch wird sie von einem Ende zum anderen ordnungsfähig. Das Zeichen löscht im klassischen Denken die Entfernungen nicht aus und beseitigt nicht die Zeit: es gestattet im Gegenteil, sie schrittweise aufzurollen und zu durchlaufen. Durch das Zeichen werden die Dinge unterschieden, bewahren sie sich in ihrer Identität, lösen sie sich auf und verbinden sie sich. Die abendländische Vernunft tritt in das Zeitalter des Urteils ein.]

3. Es bleibt noch eine dritte Variable: die die beiden Werte der Natur und der Konvention annehmen kann. Man wußte seit langem und bereits vor dem *Kratylos*, daß die Zeichen von der Natur gegeben oder vom Menschen gebildet werden können. Das sechzehnte Jahrhundert wußte darüber ebenso Bescheid und erkannte in den menschlichen Sprachen die eingerichteten Zeichen. Aber die künstlichen Zeichen verdankten ihre Kraft nur ihrer Treue gegenüber den natürlichen Zeichen,

die von fern all die anderen begründeten. Seit dem siebzehnten Jahrhundert gibt man der Natur und der Konvention eine inverse Wertigkeit. Als natürliches ist das Zeichen nichts anderes als ein den Dingen entnommenes Element und gewissermaßen ein durch die Erkenntnis konstituiertes Zeichen. Es ist also vorgeschrieben, rigid, unbequem, und der Geist kann seiner nicht Herr werden. Wenn man indes ein vereinbartes Zeichen einführt, kann man es stets (und man muß es in der Tat) so wählen, daß es immer einfach, leicht zu erinnern und auf eine unbegrenzte Zahl von Elementen anwendbar, selbst teilbar und zusammensetzbar ist; das geschaffene Zeichen ist das Zeichen in der Fülle seines Funktionierens.) Es zieht die Trennungslinie zwischen dem Menschen und dem Tier; es transformiert die Vorstellungskraft in willentliche Erinnerung, die spontane Aufmerksamkeit in Überlegung und den Instinkt in vernünftige Erkenntnis.<sup>51</sup> Sein Fehlen hat Itard beim »Wilden von Aveyron« festgestellt. Von diesen vereinbarten Zeichen sind die natürlichen Zeichen nur die rudimentäre Skizze, ein entfernter Entwurf, der nur durch die Einführung des Arbiträren beendet werden wird.

Aber dieses Arbiträre wird durch seine Funktion gemessen, und seine Regeln werden durch sie sehr genau definiert. Ein willkürliches Zeichensystem muß die Analyse der Dinge in ihren einfachsten Elementen gestatten. Es muß bis hin zum Ursprung zerlegen, aber es muß auch zeigen, wie die Kombinationen dieser Elemente möglich werden, und die bildliche Genese der Komplexität der Dinge gestatten. »Arbiträr« steht nicht im Gegensatz zu »natürlich«, es sei denn, man will die Weise bezeichnen, in der die Zeichen festgesetzt worden sind. Aber das Arbiträre ist auch der Raster der Analyse und der kombinatorische Raum, durch die die Natur sich als das gibt, was sie ist – auf der Ebene der ursprünglichen Eindrücke und in allen möglichen Formen ihrer Kombination. In seiner Perfektion ist das Zeichensystem jene einfache, absolut transparente Sprache, die fähig ist, das Elementare zu bezeichnen. Es ist auch jene Gesamtheit von Operationen, die alle möglichen Verbindungen definiert. In unseren Augen erscheinen jene Suche nach dem Ursprung und jene Berechnung der Gruppierungen unvereinbar, und wir entschlüsseln sie gern als eine Ambiguität im Denken des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts. Das gilt auch für das Spiel zwischen dem System und der Natur. Tatsächlich besteht für jenes Denken kein Widerspruch, genauer gesagt, es existiert

51 A. a. O., Bd. 1, S. 75.

eine notwendige und einmalige Disposition, die die ganze klassische *episteme* durchzieht: es ist die Zugehörigkeit zu einer universalen Berechnung und einer Suche nach dem Elementaren in einem künstlichen System, das dadurch die Natur von ihren ursprünglichen Elementen bis hin zur Gleichzeitigkeit all ihrer möglichen Kombinationen erscheinen lassen kann. Im klassischen Zeitalter sich der Zeichen zu bedienen, heißt nicht, wie in den vorausgehenden Jahrhunderten, zu versuchen, unterhalb ihrer den ursprünglichen Text einer gehaltenen und für immer festgehaltenen Rede wiederzufinden. Es heißt vielmehr, den Versuch zu unternehmen, die arbiträre Sprache zu entdecken, die die Entfaltung der Natur in ihrem Raum, die letzten Punkte ihrer Analyse und ihre Kompositionsgesetze gestatten wird. Das Wissen hat nicht mehr das alte Wort an den unbekanntenen Orten, an denen es verborgen sein kann, zu entsenden, sondern muß eine Sprache herstellen, die wohlgestaltet ist, das heißt, daß sie analysierend und kombinierend, wirklich die Sprache des Rechnens (*langue des calculs*) ist. ]

Man kann jetzt die Instrumente definieren, die das Zeichensystem dem klassischen Denken vorschreibt. Es führt die Wahrscheinlichkeit, die Analyse und die Kombinatorik, das ausgewiesene Arbiträre des Systems in die Erkenntnis ein. Es gibt der Suche nach dem Ursprung und nach der Kalkulierbarkeit, der Bildung von Tabellen, die die möglichen Zusammensetzungen fixieren, und der Wiederherstellung einer Genese, ausgehend von den einfachsten Elementen, zugleich Raum. Es rückt alles Wissen in die Nähe einer Sprache und bemüht sich, allen Sprachen ein System künstlicher Symbole und Operationen logischer Natur zu substituieren. Auf der Ebene einer Geschichte der Anschauungen würde das alles wahrscheinlich wie eine Verflechtung von Einflüssen erscheinen, wo man wohl den individuellen Teil herausarbeiten müßte, der Hobbes, Berkeley, Leibniz, Condillac und den Ideologen zukäme. Wenn man aber das klassische Denken auf der Ebene dessen befragt, was es archäologisch möglich gemacht hat, bemerkt man, daß die Zusammenhanglosigkeit des Zeichens und der Ähnlichkeit seit dem Anfang des siebzehnten Jahrhunderts jene neuen Figuren – die Wahrscheinlichkeit, die Analyse, die Kombinatorik, das System und die Weltsprache (*langue universelle*) – nicht als sukzessive Themen hat erscheinen lassen, die sich gegenseitig erzeugen und ablösen, sondern als ein einziges Netz von Notwendigkeiten. Es hat auch jene Individualitäten möglich gemacht, die wir Hobbes, Berkeley, Hume oder Condillac nennen.



#### IV. Die reduplizierte Repräsentation

Die fundamentalste Eigenheit der Zeichen für die *episteme* der Klassik ist indessen bis jetzt nicht ausgesprochen worden. In der Tat, daß das Zeichen mehr oder weniger wahrscheinlich, mehr oder weniger von dem von ihm Bezeichneten entfernt, natürlich oder arbiträr sein kann, ohne daß seine Natur oder sein Zeichenwert davon berührt werden mag – all das zeigt wohl, daß die Beziehung des Zeichens zu seinem Inhalt nicht in der Ordnung der Dinge selbst gesichert wird. (Die Beziehung des Bezeichnenden zum Bezeichneten stellt sich jetzt in einen Raum, in dem keine vermittelnde Gestalt ihr Zusammentreffen mehr sichert: sie ist im Innern der Erkenntnis die zwischen der *Vorstellung (idée) einer Sache* und der *Vorstellung einer anderen* hergestellte Verbindung. Die *Logik von Port-Royal* formuliert: »Das Zeichen schließt zwei Vorstellungen (*idées*) ein, die eine von dem Ding, das repräsentiert, die andere von dem repräsentierten Ding; seine Natur besteht darin, die zweite durch die erste hervorzurufen.«<sup>12</sup> Das ist eine dualistische Theorie des Zeichens, die sich unzweideutig der komplexeren Organisation der *Renaissance* gegenüberstellt. Die Zeichentheorie implizierte damals drei völlig voneinander getrennte Elemente: das, was markiert wurde, das, was markierend war, und das, was gestattete, im Einen die Markierung des Anderen zu sehen. Dieses letzte Element war die Ähnlichkeit: das Zeichen markierte insoweit, als es »fast die gleiche Sache« war wie das, was es bezeichnete. Dieses einheitliche und dreifältige System verschwindet gleichzeitig mit »dem Denken durch Ähnlichkeit« und wird durch eine strikt binäre Organisation ersetzt.)

Aber es gibt eine Bedingung dafür, daß das Zeichen eben diese reine Dualität ist. In seinem einfachen Sein als Idee oder als Bild oder als einer anderen assoziierte oder substituierte Perzeption ist das bezeichnende Element kein Zeichen: Es wird nur unter der Bedingung dazu, daß es unter anderem die Beziehung manifestiert, die es mit dem verbindet, was es bezeichnet. Es muß repräsentieren, aber diese Repräsentation muß ihrerseits in ihm repräsentiert sein. Als unerläßliche Bedingung für die binäre Organisation des Zeichens, die die *Logik von Port-Royal* ausspricht, bevor noch die Rede davon ist, was ein Zeichen ist, gilt: »Wenn man einen bestimmten Gegenstand nur so betrachtet, als repräsentiere er einen anderen, ist die Idee, die man davon hat, die

<sup>12</sup> *Logique de Port-Royal*, 1. Teil, 4. Kapitel. Vgl. Hinweis Anm. 47.

Idee eines Zeichens, und jener erste Gegenstand heißt Zeichen.<sup>43</sup> Die bezeichnende Idee spaltet (*se dédouble*) sich, denn über die eine andere ersetzende Idee legt sich die Vorstellung ihrer repräsentierenden Kraft. Sind das nicht drei Glieder (*termes*): die bezeichnete Vorstellung (*idée*), die bezeichnende Vorstellung (*idée*) und im Innern dieser die Vorstellung (*idée*) ihrer Rolle als Repräsentation? Es handelt sich indessen nicht um eine heimliche Rückkehr zu einem ternären System, sondern eher um eine unvermeidliche Verlagerung der Figur aus zwei Gliedern (*termes*), die in Beziehung zu sich selbst zurückweicht und sich völlig im Innern des bezeichnenden Elements ansiedelt. Tatsächlich hat das Bezeichnende als alleinigen Inhalt, als alleinige Funktion und als alleinige Bestimmung nur das, was es repräsentiert: es ist völlig danach geordnet und transparent; aber dieser Inhalt wird nur in einer Repräsentation angezeigt, die sich als solche gibt, und das Bezeichnete liegt ohne Rückstände oder Undurchsichtigkeit im Innern der Repräsentation des Zeichens. Es ist charakteristisch, daß das erste Beispiel eines Zeichens, das die *Logik von Port-Royal* angibt, weder das Wort oder der Schrei oder das Symbol ist, sondern die räumliche und graphische Repräsentation – die Zeichnung: Karte oder Bild. In der Tat hat das Bild nur das zum Inhalt, was es repräsentiert, und dennoch erscheint dieser Inhalt nur durch eine Repräsentation repräsentiert. Die binäre Disposition des Zeichens, so wie sie im siebzehnten Jahrhundert erscheint, setzt sich an die Stelle einer Organisation, die auf verschiedene Weisen seit der Stoa und sogar seit den ersten griechischen Grammatikern stets ternär gewesen ist. Nun setzt diese Disposition voraus, daß das Zeichen eine gespaltene und reduplizierte Repräsentation ist. Eine Vorstellung (*idée*) kann das Zeichen einer anderen nicht nur deshalb sein, weil sich zwischen ihnen eine Verbindung der Repräsentation ergeben kann, sondern weil diese Repräsentation sich selbst stets im Innern der Idee, die repräsentiert, repräsentieren kann; oder auch, weil in ihrem eigenen Wesen die Repräsentation immer senkrecht zu sich selbst steht: sie ist gleichzeitig *Indikation* und *Erscheinen*, Beziehung zu einem Gegenstand und Manifestation ihrer selbst. Vom klassischen Zeitalter an ist das Zeichen die *Repräsentativität* der Repräsentation, insoweit sie *repräsentierbar* ist.

Das hat Folgen von großem Gewicht, wobei die Bedeutung der Zeichen im klassischen Denken am nächsten liegt. Sie waren einst Mittel der Erkenntnis und Schlüssel zu einem Wissen, während sie jetzt der Re-

33 Ebda.

präsentation, das heißt dem gesamten Denken koextensiv sind; sie ruhen in ihm, sie durchlaufen es aber in seinem ganzen Ausmaß; sobald eine Repräsentation mit einer anderen verbunden ist und in sich selbst diese Verbindung darstellt, handelt es sich um ein Zeichen. Die abstrakte Idee bedeutet die konkrete Perzeption, von der sie gebildet worden ist (Condillac); die allgemeine Idee ist nur eine besondere Idee, die den anderen Zeichen als Zeichen dient (Berkeley); die Vorstellungen sind Zeichen der Wahrnehmungen, von denen sie ausgegangen sind (Hume, Condillac); die Empfindungen sind Zeichen voneinander (Berkeley, Condillac); und schließlich können die Empfindungen (wie bei Berkeley) selbst die Zeichen dessen sein, was Gott uns sagen will, was aus ihnen gewissermaßen die Zeichen einer Gesamtheit von Zeichen machte. Die Analyse der Repräsentation und die Zeichentheorie durchdringen sich absolut gegenseitig: und der Tag, an dem die Ideologie am Ende des achtzehnten Jahrhunderts sich die Frage nach dem Primat stellt, den man entweder der Idee oder dem Zeichen geben muß, der Tag, an dem Destutt Gerando vorwerfen wird, eine Zeichentheorie entwickelt zu haben, bevor er ihre Idee definiert hatte<sup>54</sup>, bedeutet, daß ihre unmittelbare Zugehörigkeit sich zu vermengen beginnt und die Idee und das Zeichen aufhören werden, völlig füreinander transparent zu werden.

Als zweite Konsequenz besteht jene universale Ausdehnung des Zeichens im Feld der Repräsentation, die bis zur Möglichkeit einer Theorie der Bedeutung hin alles ausschließt. In der Tat setzt die Frage nach der Bedeutung voraus, daß diese eine determinierte Gestalt im Bewußtsein sei. Wenn aber die Phänomene stets nur in einer Repräsentation gegeben sind, die in sich selbst und ihrer eigenen Repräsentierbarkeit völlig Zeichen ist, kann die Bedeutung kein Problem sein. Oder noch mehr: sie erscheint nicht einmal. Alle Repräsentationen sind untereinander wie Zeichen verbunden; für sich allein bilden sie gewissermaßen ein immenses Netz; jede gibt sich in ihrer Transparenz als Zeichen dessen, was sie repräsentiert. Hingegen, oder vielmehr durch die Tatsache selbst, kann keine spezifische Aktivität des Bewußtseins jemals eine Bedeutung herausbilden. Wahrscheinlich weil das klassische Denken von der Repräsentation die Analyse der Bedeutung ausschließt, haben wir, die wir die Zeichen nur von der Analyse ausgehend denken, trotz aller Evidenz so viel Schwierigkeiten anzuerkennen,

<sup>54</sup> Antoine Louis Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie, Seconde Partie. Grammaire*, Paris An XI, S. 1.

daß die klassische Philosophie von Malebranche bis zur *Idéologie* durch und durch eine Philosophie des Zeichens gewesen ist. Es gibt keinen den Zeichen äußerlichen oder voraufgehenden Sinn, keine implizite Präsenz eines vorher existierenden Diskurses, den man wiederherstellen müßte, um die autochthone Bedeutung der Dinge an den Tag zu bringen. Aber es gibt ebensowenig einen konstituierenden Akt der Bedeutung oder der Genese innerhalb des Bewußtseins. Zwischen dem Zeichen und seinem Inhalt gibt es kein vermittelndes Element, keine Undurchsichtigkeit. Die Zeichen haben also keine anderen Gesetze als die, die ihren Inhalt beherrschen können. Jede Zeichenanalyse ist gleichzeitig und mit vollem Recht die Entzifferung dessen, was sie sagen wollen. Umgekehrt wird das Zumvorscheinbringen des Bezeichneten nur die Reflexion der Zeichen sein, die es bezeichnen. Wie im sechzehnten Jahrhundert überlagern sich »Semiologie« und »Hermeneutik«, aber in einer anderen Form. Im klassischen Zeitalter treffen sie sich nicht mehr im dritten Element der Ähnlichkeit, sondern verbinden sich in jener der Repräsentation eigenen Kraft, sich selbst zu repräsentieren. Es wird also keine Zeichentheorie geben, die von der Analyse der Bedeutung zu unterscheiden wäre. Dennoch gewährt das System der ersten ein gewisses Privileg gegenüber der zweiten. Da sie dem Bezeichneten keine andere Natur als dem Zeichen zugesteht, wird der Sinn nicht mehr als die Totalität der in ihrer Verkettung entfalteten Zeichen sein. Der Sinn wird im vollständigen *Tableau* der Zeichen gegeben sein. Andererseits verbindet und gliedert sich das komplette Netz der Zeichen nach den dem Sinn eigenen Abschnitten. Das *Tableau* der Zeichen wird das *Bild* der Dinge sein. Wenn die Existenz des Sinnes völlig auf seiten des Zeichens steht, liegt das ganze Funktionieren auf seiten des Bezeichneten. Deshalb vollzieht sich die Sprachanalyse von Lancelot bis zu Destutt des Tracy von einer abstrakten Theorie von Sprachzeichen aus und in der Form einer allgemeinen Grammatik, sie nimmt aber stets den Sinn der Worte als Leitfaden. Deshalb stellt sich auch die Naturgeschichte als Analyse der Merkmale der lebenden Wesen dar, aber deshalb haben auch selbst die künstlichen Taxinomien stets den Plan, die natürliche Ordnung zu erreichen oder sie möglichst wenig zu dissoziieren; deshalb vollzieht sich die Analyse der Reichtümer ausgehend vom Geld und vom Warentausch, aber deshalb ist auch der Wert stets auf das Bedürfnis gegründet. Im klassischen Zeitalter hat die reine Wissenschaft von den Zeichen den Wert des unmittelbaren Diskurses des Bezeichneten.

Schließlich bleibt die letzte Konsequenz, die sich wahrscheinlich bis heute gehalten hat: die binäre Zeichentheorie, die im siebzehnten Jahrhundert die allgemeine Wissenschaft vom Zeichen begründet hat, ist in einer fundamentalen Beziehung mit einer allgemeinen Theorie der Repräsentation verbunden. Wenn das Zeichen die reine und einfache Verbindung eines Bezeichnenden und eines Bezeichneten ist (eine Beziehung, die arbiträr oder nicht, freiwillig oder auferlegt, individuell oder kollektiv ist), kann auf jeden Fall die Beziehung nur im allgemeinen Element der Repräsentation etabliert werden: das Bezeichnende und das Bezeichnete sind nur in dem Maße miteinander verbunden, in dem beide repräsentiert werden (oder worden sind oder werden können) und in dem das eine gegenwärtig das andere repräsentiert.] Es war also notwendig, daß die klassische Zeichentheorie sich als Grundlage und philosophische Rechtfertigung eine »Ideologie« gab, das heißt, eine allgemeine Analyse aller Repräsentationsformen von der elementaren Wahrnehmung bis zur abstrakten und komplexen Idee. Es war wohl ebenfalls notwendig, daß beim Wiederaufnehmen des Plans einer allgemeinen Semiologie Saussure eine Definition vom Zeichen gegeben hat, die »psychologisch« hat erscheinen können (Verbindung eines Begriffs und eines Bildes): tatsächlich entdeckte er da die klassische Bedeutung von neuem, die binäre Natur des Zeichens zu denken.

### V. Die Imagination der Ähnlichkeit

Damit sind die Zeichen also von dem ganzen Gewimmel der Welt befreit, in dem die Renaissance sie einst aufgeteilt hatte. Sie werden künftig im Innern der Repräsentation, im Zwischenraum der Idee, in jenem schmalen Raum angesiedelt sein, in dem sie mit sich selbst spielt, sich zerlegt und sich wieder zusammensetzt. Die Ähnlichkeit wird künftig aus dem Gebiet der Erkenntnis herausfallen. Es handelt sich um die abgenutzteste Form des Empirischen; man »darf [...] den praktischen Verstand nicht für Philosophie halten«<sup>55</sup>, es sei denn, sie wird in ihrer Ungenauigkeit als Ähnlichkeit beseitigt und durch das Wissen in eine Beziehung von Gleichheit oder Ordnung transformiert. Und dennoch bildet die Ähnlichkeit für die Erkenntnis eine unerläßliche Einfassung. Eine Gleichheit oder eine Ordnungsbeziehung kann

<sup>55</sup> Thomas Hobbes, *Vom Körper (Elemente der Philosophie I)*, Hamburg 1967 [Philosophische Bibliothek. 157], S. 6 (= *Rechnung oder Logik*, 1, 2).

nämlich zwischen zwei Dingen nur hergestellt werden, wenn ihre Ähnlichkeit zumindest die Gelegenheit geboten hat, sie zu vergleichen: Hume rechnete die Identitätsbeziehung zu jenen »philosophischen« Beziehungen, die eine Überlegung voraussetzen. Dagegen gehörte für ihn die Ähnlichkeit zu den natürlichen Beziehungen, die unseren Geist mit einer »stillen«, aber unvermeidlichen Kraft zwingen.<sup>56</sup> »Der Philosoph kann sich um so viel Präzision bemühen, wie er nur will [...], ich wage dennoch zu behaupten, daß er keinen einzigen Schritt bei seinen Vorhaben ohne die Unterstützung der Ähnlichkeit machen kann. Man werfe nur einen Blick auf das metaphysische Gesicht der Wissenschaften, auch der am wenigsten abstrakten, und man sage mir dann, ob die allgemeinen Induktionen, die man aus besonderen Fakten zieht, oder ob die Familien und Arten und alle abstrakten Begriffe sich anders als mit Hilfe der Ähnlichkeit bilden können.«<sup>57</sup> Am äußeren Saum des Wissens bildet die Ähnlichkeit jene kaum sich abzeichnende Form, jenes Rudiment einer Beziehung, die die Erkenntnis in ihrer vollen Breite bedecken muß, die aber unendlich lange unterhalb ihrer bleibt wie eine stumme und nicht zu beseitigende Notwendigkeit.

Wie im sechzehnten Jahrhundert bedingen sich Ähnlichkeit und Zeichen auf fatale Weise, aber nach einer neuen Art, denn statt daß die Ähnlichkeit einer Markierung bedürfte, damit ihr Geheimnis gelüftet wird, bildet sie jetzt den undifferenzierten, sich bewegenden Hintergrund, auf dem die Erkenntnis ihre Beziehungen, ihre Maße und Identitäten errichten kann. Es handelt sich infolgedessen um eine doppelte Umkehrung, weil das Zeichen und mit ihm die ganze diskursive Erkenntnis einen Hintergrund der Ähnlichkeit verlangen und weil es sich nicht mehr um die Manifestierung eines vor der Erkenntnis feststehenden Inhalts handelt, sondern darum, einen Inhalt zu geben, der einen Anwendungsort für die Erkenntnisformen bietet. Während im sechzehnten Jahrhundert die Ähnlichkeit die fundamentale Beziehung des Seins zu sich selbst darstellte, ist sie im klassischen Zeitalter die einfachste Form, in der das erscheint, was zu erkennen ist und was von der Erkenntnis selbst am weitesten entfernt ist. Durch sie kann die Repräsentation erkannt werden, das heißt mit denen verglichen werden,

<sup>56</sup> David Hume, *Traktat über die menschliche Natur* (I, 4), 2 Teile, Hamburg und Leipzig 1904, Bd. 1, S. 20–24.

<sup>57</sup> Hans Bernhardt Merian, *Réflexions philosophiques sur la ressemblance*, in: *ders., Choix de mémoires et abrégé de l'histoire de l'Académie de Berlin*, Berlin und Paris 1767, S. 3 f.

die ähnlich sein können, in Elemente aufgelöst werden (in Elemente, die ihr mit anderen Repräsentationen gemeinsam sind), mit jenen kombiniert werden, die partielle Identitäten bieten können, und schließlich in einem geordneten Bild aufgeteilt werden. Die Ähnlichkeit in der klassischen Philosophie (das heißt, in einer Philosophie der Analyse) spielt eine Rolle symmetrisch zu der, die im kritischen Denken und den Philosophien des Urteils das Verschiedene sichert.

In dieser Position der Grenze und der Bedingung (ohne was und diesseits wovon man nicht erkennen kann) steht die Ähnlichkeit auf der Seite der Imagination, oder genauer, sie erscheint nur durch die Kraft der Imagination, und die Imagination wirkt sich umgekehrt nur aus, indem sie sich auf sie stützt. Wenn man in der ununterbrochenen Kette der Repräsentation die einfachsten Eindrücke annimmt, die untereinander auch nicht die geringste Ähnlichkeit hätten, gäbe es in der Tat keine Möglichkeit, daß der zweite an den ersten erinnert, ihn wiedererscheinen ließe und so seine erneute Repräsentation im Imaginären gestattete. Die Eindrücke würden in völliger Verschiedenheit aufeinanderfolgen; diese Verschiedenheit wäre so total, daß sie nicht einmal wahrgenommen werden könnte, weil eine Repräsentation niemals die Gelegenheit hätte, sich an einen Platz zu heften, eine ältere hervorzu-rufen und sich neben sie zu stellen, um einem Vergleich Raum zu geben. Die geringe, für jede Differenzierung notwendige Identität wäre nicht einmal gegeben. Der ständige Wechsel würde haltlos in ständiger Monotonie ablaufen. Wenn es aber in der Repräsentation nicht die dunkle Kraft gäbe, sich einen vergangenen Eindruck erneut zu vergegenwärtigen, würde keiner einem vorangehenden ähnlich oder unähnlich erscheinen. Diese Kraft, zu erinnern, impliziert zumindest die Möglichkeit, zwei Eindrücke gewissermaßen als ähnlich (als benachbart und zeitgleich, auf fast die gleiche Weise existierend) erscheinen zu lassen, von denen dennoch eine gegenwärtig ist, während die andere vielleicht seit langer Zeit aufgehört hat zu existieren. Ohne die Imagination gäbe es keine Ähnlichkeit zwischen den Dingen.

Man sieht das doppelte Erfordernis. Es muß in den repräsentierten Dingen das eindringliche Gemurmel der Ähnlichkeit geben, es muß in der Repräsentation den stets möglichen Rückgriff der Imagination geben. Weder das eine noch das andere dieser Requisiten kann auf das verzichten, das es ergänzt und ihm gegenübersteht. Daher gibt es zwei Richtungen der Analyse, die sich während des ganzen klassischen Zeitalters erhalten haben und sich immer nähergekommen sind, um

schließlich in der letzten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts ihre gemeinsame Wahrheit in der *Idéologie* zu äußern. Einerseits findet man die Analyse, die vom Umstürzen der Serie der Repräsentationen in ein inaktuelles, aber gleichzeitiges Bild von Vergleichen berichtet: Analyse des Eindrucks, der Erinnerung, der Imagination, des Gedächtnisses, des ganzen unfreiwilligen Hintergrundes, der gewissermaßen die Mechanik des Bildes in der Zeit ist. Auf der anderen Seite gibt es die Analyse, die von der Ähnlichkeit der Dinge berichtet, von ihrer Ähnlichkeit, bevor sie geordnet werden, von ihrer Zerlegung in identische und unterschiedene Elemente, von der Aufteilung in Tableaus ihrer ungeordneten Ähnlichkeiten. Warum geben sich diese Dinge in einem Übereinandergreifen, in einer Mischung, in einem Verkreuzen, in denen ihre essentielle Ordnung durcheinandergebracht wird, jedoch noch sichtbar genug bleibt, um in der Form von Ähnlichkeiten, vagen Übereinstimmungen, gelegentlichen Anspielungen für ein alarmiertes Gedächtnis transparent zu sein? Die erste Reihe von Problemen entspricht im Großen der *Analytik der Imagination* als positiver Kraft, die lineare Zeit der Repräsentation in einen gleichzeitigen Raum virtueller Elemente zu verwandeln; die zweite entspricht grob der *Analyse der Natur*, mit den Lücken und der Unordnung, die das Tableau der Wesen stören und sie in einer Folge von Repräsentationen verstreuen, die sich vage und entfernt ähneln.

Nun finden diese beiden entgegengesetzten Momente (das eine, negative, der Unordnung der Natur in den Eindrücken; das andere, positive, der Kraft, die Ordnung, ausgehend von diesen Eindrücken, wiederherzustellen) ihre Einheit in der Idee einer »Genese«. Dies ist auf zwei Arten möglich: entweder wird das negative Element (das der Unordnung, das der vagen Ähnlichkeit) auf das Konto der Imagination selbst geschrieben, die dann ganz allein eine doppelte Funktion ausübt. Wenn sie durch die alleinige Erneuerung der Repräsentation die Ordnung wiederherstellen kann, dann genau in dem Maße, in dem sie verhindern würde, daß man die Identitäten und die Unterschiede der Dinge direkt und in ihrer analytischen Wahrheit wahrnimmt. Die Stärke der Imagination ist nur die Umkehrung oder das andere Gesicht ihres Fehlers. Sie liegt im Menschen an der Naht zwischen Seele und Körper. Dort haben Descartes, Malebranche und Spinoza sie in der Tat analysiert, gleichzeitig als Ort des Irrtums und als Kraft, zu der mathematischen Wahrheit Zugang zu finden. Sie haben in ihr das Stigma der Begrenztheit erkannt, sei es nun das Zeichen eines Heraus-



fallens aus der intelligiblen Ausdehnung oder die Markierung einer begrenzten Natur. Das positive Moment der Imagination dagegen, das der unklaren Ähnlichkeit, dem vagen Gemurmel der Übereinstimmungen zugerechnet werden kann, ist die Unordnung der Natur, die sich ihrer eigenen Geschichte, ihren Katastrophen oder vielleicht einfach ihrer verflochtenen Pluralität verdankt, die nicht mehr fähig ist, der Repräsentation anderes als sich ähnelnde Dinge anzubieten. Daraus folgt, daß die stets mit einander ganz nahen Inhalten verkettete Repräsentation sich wiederholt, sich erinnert, natürlich in sich verschlossen ist, fast identische Eindrücke wiederentstehen läßt und die Imagination befruchtet. In dieser vielfältig bewegten Welt einer multiplen Natur, die aber dunkel und grundlos wiederbegonnen wird, in der rätselhaften Tatsache einer Natur, die vor jeder Ordnung sich selbst ähnelt, haben Condillac und Hume die Verbindung der Ähnlichkeit und der Imagination gesucht. Das sind streng entgegengesetzte Lösungen, die aber das gleiche Problem beantworten. Man begreift auf jeden Fall, daß der zweite Typ der Analyse sich in der mythischen Form des ersten Menschen (Rousseau), des erwachenden Bewußtseins (Condillac) oder des fremden, in die Welt geworfenen Beobachters (Hume) entfaltet hat: diese Genese funktionierte genau an Ort und Stelle der *Genesis* selbst.

Es bleibt uns noch eine Bemerkung. Wenn die Begriffe Natur und menschliche Natur in der Klassik eine bestimmte Wichtigkeit haben, dann nicht, weil man plötzlich als Feld empirischer Untersuchungen jene stumme, unerschöpflich reiche Kraft entdeckt hat, die man Natur nennt. Es geschieht auch nicht, weil man im Inneren jener weiten Natur eine kleine, einzigartige und komplexe Region isoliert hat, die die menschliche Natur sein soll. Tatsächlich funktionieren diese beiden Begriffe, um die Zugehörigkeit, das reziproke Band der Imagination und der Ähnlichkeit zu sichern. Wahrscheinlich ist die Imagination nur dem Anschein nach eine der Eigenschaften der menschlichen Natur und die Ähnlichkeit eine der Wirkungen der Natur; wenn man aber dem archäologischen Raster folgt, der dem klassischen Denken seine Gesetze gibt, sieht man, daß die menschliche Natur sich in jenem schmalen Überborden der Repräsentation ansiedelt, das ihr gestattet, sich zu repräsentieren (die ganze menschliche Natur liegt darin: gerade genug außerhalb der Repräsentation, damit sie sich erneut in dem weißen Raum präsentiert, der die Präsenz der Repräsentation und das »Re-« ihrer Wiederholung trennt); und daß die Natur nur die ungreifbare

Verwirrung der Repräsentation ist, die bewirkt, daß die Ähnlichkeit darin spürbar wird, bevor die Ordnung der Identitäten sichtbar ist. Natur und menschliche Natur gestatten in der allgemeinen Konfiguration der *episteme* die Anpassung der Ähnlichkeit und der Imagination, die alle empirischen Wissenschaften der Ordnung begründet und möglich macht.

Im sechzehnten Jahrhundert war die Ähnlichkeit mit einem Zeichensystem verbunden, und es war die Interpretation dieser Zeichen, die das Feld der konkreten Erkenntnisse öffnete. Seit dem siebzehnten Jahrhundert wird die Ähnlichkeit an die Grenzen des Wissens zurückgedrängt, hin zu seinen niedrigsten und unwürdigsten Grenzen. Dort verbindet sie sich mit der Imagination, mit den unbestimmten Wiederholungen, mit den umnebelten Analogien. Und anstatt in eine Wissenschaft der Interpretation einzugehen, impliziert sie eine Genese, die von diesen ungeschliffenen Formen des Gleichen zu den großen Tableaus des gemäß den Formen der Identität, des Unterschiedes und der Ordnung entwickelten Wissens aufsteigt. Der Plan einer Wissenschaft der Ordnung, so wie er im siebzehnten Jahrhundert begründet worden ist, implizierte, daß dieser Plan um eine Genese der Erkenntnisse verdoppelt würde, wie er es in der Tat und ohne Unterbrechung von Locke bis hin zur *Idéologie* wurde.

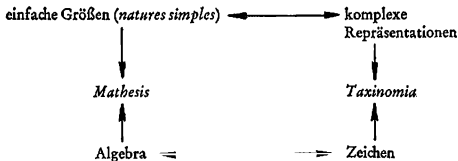
#### VI. »Mathesis« und »Taxinomia«

Plan einer allgemeinen Wissenschaft der Ordnung; Zeichentheorie zur Analyse der Repräsentation; Anordnung in geordneten Tableaus von Identitäten und Unterschieden: so hat sich im klassischen Zeitalter ein Raum der Empirizität herausgebildet, der bis zum Ende der Renaissance nicht existiert hat und seit dem Anfang des neunzehnten Jahrhunderts wieder verschwinden sollte. Er ist für uns heute so schwierig wiederherzustellen, denn er ist durch das System der Positivitäten tief verdeckt worden, zu dem auch unser Wissen gehört, so daß er lange unbemerkt geblieben ist. Man deformiert ihn, man maskiert ihn mit Kategorien oder Zerlegungen, die unsere sind. Man will das wiederherstellen, so scheint es, was im siebzehnten und im achtzehnten Jahrhundert die »Lebenswissenschaften«, die »Naturwissenschaften« und die »Wissenschaften vom Menschen« gewesen sind. Dabei vergißt man ganz einfach, daß der Mensch, das Leben und die Natur keine

Gebiete sind, die sich spontan und passiv der Neugier des Wissens anbieten.

Die Gesamtheit der klassischen *episteme* wird zunächst durch die Beziehung zu einer Erkenntnis der Ordnung möglich. Wenn es sich darum handelt, einfache Größen (*natures*) zu ordnen, nimmt man Zuflucht zu einer *mathesis*, deren universale Methode die Algebra ist. Wenn es sich darum handelt, komplexe Größen (*natures*) in eine Ordnung zu bringen (Repräsentationen im allgemeinen, so wie sie von der Erfahrung erfaßt werden), muß man eine *taxinomia* bilden und zu diesem Zweck ein Zeichensystem einrichten. Die Zeichen sind für die Ordnung der zusammengesetzten Größen (*natures*) das, was die Algebra für die Ordnung der einfachen Größen (*natures*) ist. Aber in dem Maße, in dem die empirischen Repräsentationen in einfache Größen auflösbar sein müssen, sieht man, daß die *taxinomia* sich völlig auf die *mathesis* bezieht. Dagegen kann man ebenso sagen, daß die *mathesis* nur ein besonderer Fall der *taxinomia* ist, da die Perception der Evidenzen nur ein besonderer Fall der Repräsentation im allgemeinen ist. In gleichem Maße bilden die Zeichen, die das Denken errichtet, gewissermaßen eine Algebra der komplexen Repräsentation und die Algebra umgekehrt eine Methode, einfachen Größen Zeichen zu geben und mit diesen Zeichen zu arbeiten. Wir haben also folgende Disposition:

### Allgemeine Ordnungswissenschaft



Das ist aber nicht alles. Die *taxinomia* impliziert außerdem ein gewisses Kontinuum der Dinge (eine Nicht-Diskontinuität, eine Fülle des Seins) und eine bestimmte Kraft der Imagination, die das erscheinen läßt, was nicht ist, aber dadurch selbst gestattet, das Kontinuierliche an den Tag zu bringen. Die Möglichkeit einer Wissenschaft der empiri-

schen Ordnung verlangt also eine Analyse der Erkenntnis, – eine Analyse, die zeigen muß, wie die verborgene Kontinuität (die gleichsam verwirrt ist) des Seins sich durch die zeitliche Verbindung der diskontinuierlichen Repräsentationen wiederherstellen kann. Daher die Notwendigkeit, nach dem Ursprung der Erkenntnisse zu fragen, die im Laufe der Klassik stets manifestiert worden ist. Tatsächlich widersprechen die empirischen Analysen nicht dem Projekt einer universalen *mathesis* wie etwa ein Skeptizismus dem Rationalismus. Sie waren in die Requisiten eines Wissens eingehüllt, das sich nicht mehr als Erfahrung mit dem Gleichen gibt, sondern als Errichtung der Ordnung. An den beiden extremen Punkten der klassischen *episteme* hat man also eine *mathesis* als Wissenschaft der kalkulierbaren Ordnung und eine *Genese* als Analyse der Bildung der Ordnungen von empirischen Folgen her. Einerseits benutzt man die Symbole der Operationen, die mit Identitäten und Unterschieden möglich sind, auf der anderen Seite analysiert man die fortschreitend durch die Ähnlichkeit der Dinge und die Rückgriffe der Imagination niedergelegten Markierungen. Zwischen der *mathesis* und der *Genese* breitet sich das Gebiet der Zeichen aus, die das ganze Gebiet der empirischen Repräsentation durchqueren, sie aber nie überschreiten. Durch die Berechnung und die Genese abgegrenzt, bildet es den Raum der *Tableaux*. In diesem Wissen handelt es sich darum, alles, was uns unsere Repräsentation anbietet kann, mit einem Zeichen zu belegen: Wahrnehmungen, Gedanken, Wünsche; diese Zeichen müssen als Merkmale gelten, das heißt, die Gesamtheit der Repräsentation in unterschiedenen, in untereinander durch bestimmbar Züge getrennten Zonen gliedern. Sie gestatten so die Errichtung eines gleichzeitigen Systems, nach dem die Repräsentationen ihre Nähe und ihre Entfernungen, ihre Nachbarschaft und ihre Abseitigkeit erklären, also den Raster, der außerhalb der Chronologie ihre Verwandtschaft ermöglicht und in einem permanenten Raum ihre Ordnungsrelationen wiederherstellt. Auf diese Weise kann das Tableau der Identitäten und der Unterschiede gezeichnet werden.

In diesem Gebiet trifft man auf die *Naturgeschichte*, – eine Wissenschaft von Merkmalen, die die Kontinuität der Natur und ihre Verzahnung gliedern. In diesem Gebiet trifft man auch die *Geldtheorie* und die *Werttheorie* an, Wissenschaften von Zeichen, die den Warentausch gestatten und es erlauben, zwischen den Bedürfnissen und den Wünschen der Menschen Gleichwertigkeit herzustellen. Schließlich siedelt sich da die *allgemeine Grammatik* an, eine Wissenschaft der Zei-

chen, durch die die Menschen die Besonderheit ihrer Wahrnehmungen ordnen und die fortgesetzte Bewegung ihrer Gedanken zerschneiden. Trotz ihrer Unterschiede haben diese drei Gebiete im klassischen Zeitalter nur insoweit existiert, als der fundamentale Raum der Tabelle sich zwischen der Berechnung der Gleichheiten und der Genese der Repräsentation errichtet hat.

Man sieht, daß diese drei Begriffe – *mathesis*, *taxinomia*, *Genese* – nicht sosehr getrennte Gebiete wie ein festes Netz von Zugehörigkeiten bezeichnen, das die allgemeine Konfiguration des Wissens in der klassischen Epoche definiert. Die *taxinomia* steht nicht in Opposition zur *mathesis*: sie siedelt sich in ihr an und unterscheidet sich von ihr, denn auch sie ist eine Wissenschaft der Ordnung – eine qualitative *mathesis*. Aber im strengen Sinn verstanden, ist die *mathesis* eine Wissenschaft der Gleichheiten, also der Zuweisungen und der Urteile; sie ist die Wissenschaft der *Wahrheit*. Die *taxinomia* ihrerseits behandelt Identitäten und Unterschiede; sie ist die Wissenschaft der Gliederung und der Klassen. Sie ist das Wissen von den *Wesen*. Gleichfalls ordnet sich die Genese im Innern der *taxinomia* an oder findet wenigstens in ihr ihre erste Möglichkeit. Aber die *taxinomia* stellt das Bild der sichtbaren Unterschiede her, die Genese setzt eine sukzessive Serie voraus; die eine behandelt die Zeichen in ihrer räumlichen Gleichzeitigkeit wie eine Syntax, während die andere sie wie eine Chronologie in einem Analogon der Zeit aufteilt. In Beziehung zur *mathesis* funktioniert die *taxinomia* wie eine Ontologie gegenüber einer apophantischen Logik; gegenüber der Genese funktioniert sie wie eine Semiologie gegenüber einer Geschichte. Sie definiert also das allgemeine Gesetz der *Wesen* und gleichzeitig die Bedingungen, unter denen man die verschiedenen *Wesen* erkennen kann. Daher rührt die Tatsache, daß die Zeichentheorie in der klassischen Epoche gleichzeitig eine Wissenschaft mit dogmatischem Anstrich, die sich als die Naturerkenntnis selbst ausgab, und eine Philosophie der Repräsentation hat tragen können, die im Laufe der Zeit immer mehr nominalistisch und skeptisch geworden ist. Daher rührt auch die Tatsache, daß eine solche Disposition so weit verschwunden ist, daß die nachfolgenden Epochen sogar die Erinnerung an ihre Existenz verloren haben. Nach der Kritik Kants und alldem, was sich in dem abendländischen Denken am Ende des achtzehnten Jahrhunderts zugetragen hat, ist eine Trennung neuen Typs vollzogen worden: auf der einen Seite hat die *mathesis* sich umgruppiert, indem sie eine Ontologie und eine apophantische Logik bil-

dete. Sie hat bis heute in den formalen Disziplinen geherrscht; auf der anderen Seite haben die Geschichte und die Semiologie (diese übrigens durch die Geschichte absorbiert) sich in jenen Disziplinen der Interpretationen vereint, die ihre Bedeutung von Schleiermacher bis zu Nietzsche und Freud entwickelt haben.

Auf jeden Fall kann die klassische *episteme* in ihrer allgemeinsten Disposition durch das gegliederte System einer *mathesis*, einer *taxinomia* und einer *genetischen Analyse* definiert werden. Die Wissenschaften tragen das ferne Projekt einer erschöpfenden Ordnung stets mit sich: sie zielen immer auf die Entdeckung einfacher Elemente und ihrer fortschreitenden Komposition ab, und inmitten derer sind sie ein Tableau, sind sie die Ausbreitung von Erkenntnissen in einem sich selbst zeitgleichen System. Das Zentrum des Wissens im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert ist das Tableau. Die großen Auseinandersetzungen, die die Meinung beschäftigt haben, siedeln sich natürlich in den Falten dieser Organisation an.

Man kann eine Geschichte des Denkens in der klassischen Epoche wohl schreiben, indem man diese Erörterungen als Ausgangspunkt oder als Thema nimmt, aber man wird dann nur die Geschichte der Meinungen schreiben, das heißt, der nach den Individuen, dem Milieu und den sozialen Gruppen vorgenommenen Auswahl; dabei wäre eine ganze Untersuchungsmethode impliziert. Wenn man eine archäologische Analyse des Wissens selbst unternehmen will, dann dürfen nicht diese berühmten Auseinandersetzungen als Leitfaden dienen und den Ansatz gliedern. Man muß in dem Fall das allgemeine Denksystem rekonstruieren, dessen Raster in seiner Positivität ein Spiel gleichzeitiger und offensichtlich kontradiktorischer Meinungen möglich macht. Dieser Raster definiert die Bedingungen der Möglichkeit für eine Auseinandersetzung oder für ein Problem, er selbst ist Träger der Historizität des Wissens. Wenn die abendländische Welt sich darum geschlagen hat, zu wissen, ob das Leben nur eine Bewegung oder ob die Natur in ausreichendem Maße geordnet sei, um Gott zu beweisen, dann nicht deshalb, weil ein Problem aufgedeckt worden war, sondern weil nach dem Zerstreuen des unbegrenzten Kreises der Zeichen und der Ähnlichkeiten und vor dem Organisieren der Kausalitäts- und Geschichtsfolgen die *episteme* der abendländischen Kultur einen tabellarischen Raum eröffnet hat, den sie von den kalkulierbaren Formen der Ordnung bis zur Analyse der komplexesten Repräsentationen zu durchlaufen nicht unterlassen hat. Und dieser Lauf kann an der historischen Oberfläche der Themen,

der Auseinandersetzungen, der Probleme und der Meinungspräferenzen in seinen Spuren wahrgenommen werden. Die Erkenntnisse haben von einem Ende zum anderen einen »Wissensraum« durchlaufen, der plötzlich im siebzehnten Jahrhundert zur Verfügung gestellt worden war und erst hundertfünfzig Jahre später geschlossen werden sollte.

Diesen Raum in Tableauform müssen wir jetzt analysieren, und zwar dort, wo er uns in seiner klarsten Form erscheint, das heißt, in der Theorie der Sprache, der Klassifikation und des Geldes.

Man wird vielleicht entgegenhalten, daß bereits allein die Tatsache, daß man gleichzeitig und auf einmal die allgemeine Grammatik, die Naturgeschichte und die Ökonomie analysieren will, indem man sie auf eine allgemeine Zeichentheorie und Theorie der Repräsentation beziehen will, eine Frage voraussetzt, die erst in unserem Jahrhundert entstanden sein kann. Wahrscheinlich hat das klassische Zeitalter, nicht mehr als irgendeine andere Kultur, das allgemeine System seines Wissens nicht umschreiben oder benennen können. Aber dieses System ist in genügendem Maße zwingend gewesen, so daß die sichtbaren Formen der Erkenntnisse darin von selbst ihre Verwandtschaften skizzieren, so als hätten sich die Methoden, Begriffe, die Typen der Analyse, die erworbenen Erfahrungen, die Geister und schließlich die Menschen selbst nach Belieben eines fundamentalen Rasters deplaziert, der die implizite, aber unvermeidliche Einheit des Wissens definiert. Von diesen Deplazierungen hat die Geschichte tausend Beispiele gezeigt. Es ist eine allzuoft durchlaufene Bahn zwischen der Erkenntnistheorie, der Zeichentheorie und der Grammatik: Port-Royal hat seine *Grammatik* als Zusatz und als natürliche Folge seiner *Logik* gegeben, an die sie sich durch eine gemeinsame Zeichenanalyse anschließt; Condillac, Destutt de Tracy und Gerando haben die Zerlegung der Erkenntnis in ihre Bedingungen oder »Elemente« und danach die Reflexion über diese Zeichen gegliedert, von denen die Sprache nur die Anwendung und den sichtbarsten Gebrauch bildet. Es handelt sich auch um eine Bahn zwischen der Analyse der Repräsentation und der Zeichen und der des Reichtums. Quesnay, der Physiokrat, hat einen Artikel »Evidence« für die *Encyclopédie* geschrieben. Condillac und Destutt haben in die Linie ihrer Erkenntnistheorie und Sprachtheorie die Theorie des Handels und der Ökonomie gestellt, die für sie den Wert einer Politik und auch einer Moral hatte. Man weiß, daß Turgot den Artikel »Ety-mologie« in der *Encyclopédie* geschrieben hat, die erste systematische Parallele zwischen dem Geld und den Wörtern; daß Adam Smith

außer seinem großen ökonomischen Werk einen Essay über den Ursprung der Sprachen geschrieben hat. Es gibt eine Verbindung zwischen der Theorie der Klassifikationen der Natur und denen der Sprache: Adanson hat nicht nur eine gleichzeitig künstliche und kohärente Nomenklatur auf dem Gebiet der Botanik schaffen wollen, sondern er meinte (und wandte teilweise an) eine völlige Neuorganisation der Schrift nach Funktion der phonetischen Gegebenheiten der Sprache. Rousseau hat unter seinen posthumen Werken Teile über Botanik und einen Traktat über den Ursprung der Sprache hinterlassen.

So zeichnet sich wie in einer punktierten Linie das große Netz des empirischen Wissens ab: das der nicht quantitativen Ordnungen; und vielleicht erscheint die zurückgedrängte, aber eindringliche Einheit einer *Taxinomia universalis* in aller Klarheit bei Linné, als er den Plan faßt, in allen konkreten Gebieten der Natur oder der Gesellschaft die gleichen Distributionen und die gleiche Ordnung wiederzufinden.<sup>58</sup> Die Grenze des Wissens wäre die vollkommene Transparenz der Repräsentationen für die Zeichen, durch die sie angeordnet werden.

<sup>58</sup> Carl von Linné, *Philosophie botanique*, frz. Übersetzung, Paris 1788, § 155 und 256.



## Sprechen

### *I. Kritik und Kommentar*

Die Existenz der Sprache im klassischen Zeitalter ist gleichzeitig unumschränkt und zurückhaltend.

Sie ist unumschränkt, weil die Wörter die Aufgabe und die Kraft erhalten haben, »das Denken zu repräsentieren«. Repräsentieren bedeutet hier aber nicht übersetzen, eine sichtbare Version geben, ein materielles Doppel herstellen, das auf der äußeren Seite des Körpers das Denken in seiner Exaktheit wiedergeben kann. Repräsentieren ist im strengen Sinne zu verstehen. Die Sprache repräsentiert das Denken, wie sich das Denken selbst repräsentiert. Es gibt für die Bildung der Sprache oder für ihre Belebung von innen keinen wesentlichen oder primitiven Akt der Bedeutung, sondern im Zentrum der Repräsentation nur jene Kraft, die sie zu ihrer eigenen Repräsentation besitzt, das heißt die Kraft, sich zu analysieren, indem sie sich Teil für Teil unter dem Blick der Reflexion aneinanderreicht, und sich selbst in ein sie verlängerndes Substitut zu delegieren. Im klassischen Zeitalter ist nichts gegeben, was nicht auch in der Repräsentation gegeben wäre; dadurch taucht aber kein Zeichen auf, wird kein Sprechen laut und meint kein Satz und kein Wort jemals einen Inhalt, wenn es nicht durch das Spiel einer Repräsentation geschieht, die sich in Distanz zu sich selbst stellt, sich spaltet und sich in einer anderen Repräsentation reflektiert, die ihr äquivalent ist. Die Repräsentationen verwurzeln sich nicht in einer Welt, der sie ihren Sinn entlehnten; sie öffnen sich von selbst auf einen ihnen eigenen Raum, dessen innere Nervenbahnen dem Sinn Raum geben. In diesem abgeschlossenen Raum, den die Repräsentation für sich selbst errichtet, ist die Sprache vorhanden. Die Wörter bilden also nicht die dünne Schicht, die das Denken auf der Seite der Fassade verdoppelt, sie erinnern daran, sie verweisen darauf, zunächst aber in Richtung des Innern, unter all jenen Repräsentationen, die ihrerseits andere repräsentieren. Die klassische Sprache ist dem Denken, das sie repräsentieren soll, viel näher, als man glaubt, sie ist ihm aber nicht parallel, sondern in seinem Netz eingefangen und

in das Gewebe verwoben, das sie entrollt. Sie ist keine äußere Wirkung des Denkens, sondern selbst Denken.

Dadurch wird die Sprache, wenigstens beinahe, unsichtbar. Auf jeden Fall ist sie für die Repräsentation so transparent geworden, daß ihre Existenz nicht länger ein Problem ist. Die Renaissance blieb bei der nackten Tatsache stehen, daß es Sprache gebe: in der Mächtigkeit der Welt war ein Graphismus mit den Dingen vermischt oder verlief unter ihnen, auf den Manuskripten oder Buchseiten waren Sigel niedergelegt. All diese bedrängenden Markierungen verlangten eine weitere Sprache, die des Kommentars, der Exegese, der Erudition, um die Sprache sprechen zu lassen und schließlich in Bewegung zu bringen, die in ihnen ruhte. Das Wesen der Sprache ging wie mit einer stummen Hartnäckigkeit dem, was man in ihr lesen konnte, und den Wörtern voraus, mit denen man sie widerklingen ließ. Seit dem siebzehnten Jahrhundert ist diese massive und intrigierende Existenz der Sprache beseitigt. Sie erscheint nicht länger im Rätsel der Markierung verborgen, sie erscheint andererseits auch noch nicht in der Bedeutungstheorie entfaltet. Höchstens könnte man sagen, daß die klassische Sprache nicht existiert, daß sie aber funktioniert. Ihre ganze Existenz besteht in ihrer repräsentierenden Rolle, wird darin mit Exaktheit abgegrenzt und erschöpft sich schließlich darin. Die Sprache hat keinen anderen Ort mehr als die Repräsentation und keinen anderen Wert außerhalb dieser: dieser Tiefe, die sie gestalten kann.

Dadurch entdeckt die klassische Sprache eine bestimmte Beziehung zu sich selbst, die bis dahin weder möglich noch auch nur begreifbar gewesen war. Gegenüber sich selbst befand sich die Sprache des sechzehnten Jahrhunderts in einer Position ständigen Kommentars. Dieser jedoch kann nur ausgeübt werden, wenn es Sprache gibt, Sprache, die schweigend vor dem Diskurs besteht, durch den man sie sprechen zu lassen versucht. Um zu kommentieren, bedarf es des absoluten Vorgehens des Textes; und wie kann man umgekehrt, wenn die Welt ein Geflecht aus Markierungen und Wörtern ist, außer in der Form eines Kommentars über sie sprechen? Seit dem klassischen Zeitalter entfaltet sich die Sprache innerhalb der Repräsentation und in deren Spaltung (*dédoublement*), durch die sie ausgehöhlt wird. Künftig erlischt der erste Text und mit ihm der unerschöpfliche Grund der Wörter, deren stumme Existenz auf den Dingen eingeschrieben war. Als einzige verbleibt die Repräsentation, die sich in den sprachlichen, sie manifestierenden Zeichen abwickelt und dadurch zum Diskurs wird. An die Stel-

le des Rätsels eines Sprechens, das eine zweite Sprache interpretieren muß, ist die essentielle Diskursivität der Repräsentation getreten, eine offene, noch neutrale und indifferente Möglichkeit, die der Diskurs aber vollenden und fixieren muß. Wenn dieser Diskurs seinerseits zum Gegenstand der Sprache wird, befragt man ihn nicht, als sagte er etwas, ohne es zu sagen, als wäre er eine in sich selbst verhaltene Sprache und ein verschlossenes Sprechen. Man sucht nicht mehr danach, wie man die große rätselhafte Wortfolge freilegen kann, die unter seinem Zeichen verborgen ist. Man fragt danach, wie er funktioniert, welche Repräsentationen er bezeichnet, welche Elemente er abtrennt und heraushebt, wie er analysiert und komponiert, welches Spiel der Ersatzmöglichkeiten ihm gestattet, seine Rolle als Repräsentation zu sichern. Der *Kommentar* hat der *Kritik* Platz gemacht.

Diese neue Beziehung, die die Sprache gegenüber sich selbst einnimmt, ist weder einfach noch einseitig. Offenbar steht die Kritik im Gegensatz zum Kommentar wie die Analyse einer sichtbaren Form in Gegensatz zur Entdeckung eines verborgenen Inhalts. Da aber diese Form die einer Repräsentation ist, kann die Kritik die Sprache nur in Begriffen von Wahrheit, Exaktheit, Eigenschaft oder Ausdruckskraft analysieren. Daher rührt die gemischte Rolle der Kritik und der Ambiguität, der sie sich nie hat entledigen können. Sie befragt die Sprache, als sei sie reine Funktion, Ensemble von Mechanismen, ein großes autonomes Spiel der Zeichen. Sie kann aber nicht umhin, ihr gleichzeitig die Frage nach ihrer Wahrheit oder ihrer Lüge, ihrer Transparenz oder ihrer Undurchsichtigkeit, also die Frage nach der Weise der Präsenz dessen zu stellen, was sie in den Wörtern sagt, durch die sie es repräsentiert. Von dieser doppelten, fundamentalen Notwendigkeit her ist der Gegensatz der Grundlage und der Form allmählich ans Licht gedrungen und hat schließlich den bekannten Platz eingenommen. Dieser Gegensatz hat sich wahrscheinlich erst sehr spät konsolidiert, als im neunzehnten Jahrhundert die kritische Beziehung ihrerseits zu bröckeln begann. In der klassischen Epoche wird Kritik, ohne Dissoziation und wie in einem Block, an der repräsentativen Rolle der Sprache geübt. Sie nimmt vier unterschiedliche Formen an, die jedoch verbunden und nacheinander gegliedert sind. Zunächst entfaltet sie sich in der reflexiven Ordnung als eine Kritik der *Wörter*: es handelt sich um die Unmöglichkeit, eine Wissenschaft oder eine Philosophie mit dem überkommenen Vokabular zu errichten; die allgemeinen Begriffe werden denunziert, mit Hilfe derer das vermengt wird, was in der Repräsen-

tation geschieden ist, und außerdem werden die abstrakten Termini kritisiert, die das trennen, was verbunden bleiben muß; es besteht die Notwendigkeit, den Schatz einer völlig analytischen Sprache zu konstruieren. Die Kritik manifestiert sich auch in der grammatikalischen Ordnung als eine Analyse der repräsentativen Werte der Syntax, der Wortstellung und der Satzkonstruktionen. Kann eine Sprache perfekt sein, wenn sie über Deklinationen verfügt oder ein System von Präpositionen hat? Muß man die freie Wortstellung oder die streng festgelegte Wortstellung vorziehen? Welche Zeitenfolge drückt am besten die Beziehung zeitlicher Abfolge aus? Die Kritik nimmt auch Raum bei der Prüfung der rhetorischen Formen: Analyse der *Figuren*, das heißt der Redetypen mit dem jeweiligen Ausdruckswert, eine Analyse der *Tropen*, das heißt der verschiedenen Beziehungen, die die Wörter mit einem gleichen repräsentativen Inhalt unterhalten können (Bezeichnung durch einen Teil oder das Ganze, das Wesentliche oder ein Nebensächliches, ein Ereignis oder den Umstand, die Sache selbst oder ihre Analoga). Schließlich stellt sich die Kritik angesichts der existierenden und bereits geschriebenen Sprache die Aufgabe, die Beziehung zu definieren, die sie mit dem von ihr Repräsentierten unterhält. Auf diese Weise ist die Exegese religiöser Texte vom siebzehnten Jahrhundert an mit kritischen Methoden befaßt gewesen. Es handelte sich in der Tat nicht mehr darum, das nochmals zu sagen, was in jenen Texten bereits gesagt war, sondern zu definieren, durch welche Figuren und Bilder, in der Folge welcher Ordnung, zum Ausdruck welcher Ziele und zur Aussage welcher Wahrheit diese oder jene Rede von Gott oder den Propheten in der uns überlieferten Form gehalten worden war.)

In dieser Verschiedenheit stellt die kritische Dimension sich notwendig ein, wenn die Sprache sich selbst von ihrer Funktion aus befragt. Seit der Klassik stehen sich Kommentar und Kritik in einem tiefen Gegensatz gegenüber. Die Kritik beurteilt und profaniert die Sprache, indem sie von ihr in Begriffen der Repräsentation und der Wahrheit redet. Indem sie die Sprache in dem Einbruch ihres Seins aufrechterhält und sie in Richtung ihres Geheimnisses befragt, verhält die Kommentierung vor der böschungartigen Befestigung des vorausgehenden Textes und stellt sich die unmögliche, stets erneuerte Aufgabe, dessen Entstehung in sich zu wiederholen: sie sakralisiert ihn. Diese beiden Arten für die Sprache, zu sich selbst eine Beziehung herzustellen, werden künftig in eine Rivalität eintreten, aus der wir noch nicht herausgekommen sind. Und diese Rivalität verstärkt sich vielleicht von Tag zu Tag. Es

handelt sich darum, daß die Literatur als privilegiertes Objekt der Kritik seit Mallarmé sich unaufhörlich dem nähert, was die Sprache in ihrem Wesen selbst ist, und dadurch fordert sie eine zweite Sprache heraus, die nicht mehr die Form der Kritik, sondern die Form eines Kommentars hat. Tatsächlich haben alle kritischen Sprachen seit dem neunzehnten Jahrhundert sich die Aufgabe der Exegese gestellt, etwa so, wie die Exegesen in der klassischen Epoche sich mit kritischen Methoden befaßt haben. Solange indes die Zugehörigkeit der Sprache zur Repräsentation in unserer Zivilisation nicht gelöst oder zumindest umgangen wird, werden alle sekundären Sprachen in der Alternative der Kritik oder des Kommentars erfaßt werden; und sie werden sich bis ins Unendliche in ihrer Unentschiedenheit vervielfältigen.

## II. Die allgemeine Grammatik

Ist die Existenz der Sprache einmal ausgelöscht, verbleiben allein noch ihr Funktionieren in der Repräsentation, ihre Natur und ihre *diskursiven* Kräfte. Der Diskurs ist nicht mehr als die Repräsentation selbst, die durch sprachliche Zeichen repräsentiert wird. Welche Besonderheiten haben aber diese Zeichen, welches ist die eigenartige Kraft, die ihnen gestattet, besser als alle anderen die Repräsentation aufzuzeichnen, sie zu analysieren und zu rekonponieren? Welches ist unter all den Zeichensystemen das der Sprache eigene?

Bei erster Prüfung ist es möglich, die Worte durch ihr Arbiträres und ihren kollektiven Charakter abzugrenzen. In ihrer ursprünglichen Wurzel ist die Sprache, wie Hobbes sagt, aus einem System von Merkzeichen gemacht, das die Individuen zunächst für sich selbst gewählt haben. Durch diese Markierungen können sie die Repräsentationen erinnern, sie verbinden, dissoziieren und mit ihnen arbeiten. Diese Merkzeichen sind durch eine Vereinbarung oder gewaltsam einer Gemeinschaft auferlegt worden<sup>59</sup>, auf jeden Fall gehört der Sinn der Wörter nur der Repräsentation eines jeden und wird vergeblich von allen akzeptiert; er hat keine andere Existenz als die im Denken der jeweils für sich betrachteten Individuen: »Die Worte sind die sinnlichen Zeichen der Vorstellungen dessen, der sie gebraucht. [...] Deshalb bezeichnen sie ursprünglich und unmittelbar nur Vorstellungen dessen,

<sup>59</sup> Hobbes, a. a. O., S. 14 f.

der sie gebraucht . . .<sup>60</sup> Was die Sprache von allen anderen Zeichen trennt und ihr gestattet, in der Repräsentation eine entscheidende Rolle zu spielen, ist also nicht sosehr ihr individueller oder kollektiver, natürlicher oder arbiträrer Charakter, sondern die Tatsache, daß sie die Repräsentation nach einer notwendig sukzessiven Ordnung analysiert: die Laute sind in der Tat nur jeder für sich artikulierbar. Die Sprache kann den Gedanken nicht mit einem Schlag in seiner Totalität darstellen. Sie muß ihn Teil für Teil nach einer linearen Ordnung anlegen. Nun ist diese lineare Ordnung der Repräsentation fremd. Gewiß folgen die Gedanken in der Zeit aufeinander, aber jeder bildet eine Einheit, sei es nun, daß man mit Condillac<sup>61</sup> alle Elemente einer Repräsentation in einem Augenblick gegeben sieht und allein die Reflexion sie jede für sich ablaufen lassen kann, oder daß man mit Destutt de Tracy eingesteht, daß sie sich mit einer so großen Geschwindigkeit folgen, daß es praktisch nicht möglich ist, ihre Ordnung zu beobachten oder festzuhalten.<sup>62</sup> Es sind diese so eng nebeneinander befindlichen Repräsentationen, die wir in den Sätzen ablaufen lassen müssen. Für meinen Blick ist »der Glanz der Rose innerlich«. In meinem Diskurs kann ich nicht vermeiden, das er ihr folgt oder ihr vorausgeht.<sup>63</sup> Wenn der Geist die Ideen so aussprechen könnte, »wie er sie bemerkt«, dann »spräche er sie (ohne Zweifel) alle gleichzeitig aus«. <sup>64</sup> Aber gerade das ist nicht möglich, denn »wenn der Gedanke eine einfache Operation« ist, dann ist »seine Äußerung eine sukzessive Operation«. <sup>65</sup> Darin liegt die Eigenheit der Sprache, die sie gleichzeitig von der Repräsentation, deren Repräsentation sie ihrerseits nur ist, und von den Zeichen unterscheidet, denen sie ohne besonderes Privileg zugehört. Sie steht nicht im Gegensatz zum Gedanken wie das Äußere zum Inneren oder der Ausdruck zur Reflexion; sie steht nicht im Gegensatz zu den anderen Zeichen – Gesten, Pantomimen, Übersetzungen, Malereien, Emblemen<sup>66</sup> – wie das Willkürliche oder das Kollektive gegenüber dem Natürlichen oder dem Individuellen. Aber zu alledem steht sie im Gegensatz wie

60 John Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Buch 3, Kap. 2, § 2; 2 Bde., Berlin 1872 f. [Philosophische Bibliothek. 50. 51], Bd. 2, S. 4 f.

61 Condillac, *La Grammaire*, in: ders., a. a. O., Bd. 5, S. 39 f.

62 Destutt de Tracy, *Elémens d'Idéologie, Première Partie*, Paris An IX.

63 Urbain Domergue, *Grammaire générale analytique*, Paris An VII, Bd. 1, S. 10 f.

64 Condillac, *La Grammaire*, in: ders., a. a. O., Bd. 5, S. 336.

65 Abbé Roch-Ambroise Sicard, *Elémens de grammaire générale appliqués à la langue française*, Paris 1808, Bd. 2, S. 113.

66 Destutt de Tracy, *Elémens d'Idéologie, Première Partie*, S. 261–266.

das Aufeinanderfolgende zum Gleichzeitigen. Die Sprache ist für das Denken und die Zeichen das, was die Algebra für die Geometrie ist; sie setzt an die Stelle des simultanen Vergleichs der Teile (oder der Größen) eine Ordnung, deren Grade man nacheinander durchlaufen kann. In diesem strengen Sinne ist die Sprache *Analyse* des Denkens, nicht nur einfaches Abschneiden, sondern tiefgreifende Schaffung der Ordnung im Raum.]

An dieser Stelle liegt das neue erkenntnistheoretische Gebiet, das die Klassik die »allgemeine Grammatik« genannt hat. Es wäre ein *contresens*, darin nur die reine und einfache Anwendung einer Logik auf die Sprachtheorie zu sehen. Aber ebenso widersinnig wäre es, darin gewissermaßen die Präfiguration einer Linguistik entziffern zu wollen. Die allgemeine Grammatik ist die Untersuchung der sprachlichen Ordnung in ihrer Beziehung zur Gleichzeitigkeit, die sie ihrer Aufgabe nach repräsentieren soll. Sie hat also nicht das Denken und nicht die Sprache zum eigentlichen Objekt, sondern den als Folge von sprachlichen Zeichen verstandenen *Diskurs*. Diese Folge ist künstlich in Beziehung zu der Gleichzeitigkeit der Repräsentationen, und insoweit steht die Sprache im Gegensatz zum Denken wie das Reflektierte zum Unmittelbaren.] Dennoch ist diese Abfolge nicht in allen Sprachen die gleiche, weil bestimmte die Handlung in die Mitte des Satzes stellen, andere ans Ende; andere bezeichnen zunächst den Hauptgegenstand der Repräsentation, andere die beiläufigen Umstände. Wie in der *Encyclopédie* bemerkt wird, ist die Unvereinbarkeit ihrer Wortfolge mehr als der Unterschied der Wörter das Moment, das die fremden Sprachen füreinander undurchsichtig und so schwer zu übersetzen macht.<sup>67</sup> In Beziehung zur evidenten, notwendigen und universalen Ordnung, die die Wissenschaft, und insbesondere die Algebra, in die Repräsentation einführen, ist die Sprache spontan und unreflektiert, gewissermaßen natürlich. Die Sprache ist unter dem Gesichtspunkt, unter dem man sie betrachtet, ebenso eine bereits analysierte Repräsentation wie eine Reflexion im Urzustand. Sie ist die konkrete Verbindung der Repräsentation zur Reflexion. Sie ist nicht sosehr das Kommunikationsinstrument der Menschen untereinander wie der Weg, auf dem die Repräsentation notwendig mit der Reflexion kommuniziert. Deshalb hat die *allgemeine Grammatik* eine solche Bedeutung für die Philosophie im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts angenommen. Sie war in einem Zusammenhang die spontane Form der Wissenschaft, ge-

<sup>67</sup> *Encyclopédie*, Artikel »Langue«.

wissermaßen eine unkontrollierte Logik des Geistes<sup>68</sup>, und die erste reflektierte Zerlegung des Denkens. Sie war einer der primitivsten Brüche mit dem Unmittelbaren. Sie bildete gewissermaßen eine dem Geist inhärente Philosophie]— Adam Smith: »Die Erfindung sogar der einfachsten Adjektive muß mehr Metaphysik erfordern haben, als wir überhaupt begreifen können«<sup>69</sup> — und das, was jede Philosophie wieder aufnehmen mußte, um nach noch so verschiedener Wahl die notwendige und evidente Ordnung der Repräsentation wiederzufinden. Anfängliche Form jeder Reflexion, erstes Thema jeder Kritik — das ist die Sprache. Sie ist eine zweideutige Sache, ebenso weit wie die Erkenntnis, aber stets der Repräsentation innerlich, die der Gegenstand der *allgemeinen Grammatik* ist.

Sofort muß aber eine Reihe von Konsequenzen gezogen werden. Die erste ist die, daß man wohl sieht, wie sich in der klassischen Epoche die Wissenschaften von der Sprache aufteilen: einerseits in die Rhetorik, die von *Figuren* und *Tropen*, das heißt von der Weise handelt, auf die die Sprache sich in den sprachlichen Zeichen räumlich anordnet; und andererseits in die Grammatik, die von der Gliederung und Ordnung, das heißt von der Weise handelt, in der die Analyse der Repräsentation sich gemäß einer ablaufenden Serie anordnet. Die Rhetorik definiert die Räumlichkeit der Repräsentation so, wie sie mit der Sprache entsteht. Die Grammatik definiert für jede Sprache die Ordnung, die die Räumlichkeit in der Zeit aufteilt. Deshalb, das werden wir später sehen, setzt die Grammatik eine rhetorische Natur sogar der primitivsten und spontansten Sprachen voraus.

2. Andererseits manifestiert die Grammatik als Reflexion über die Sprache im allgemeinen die Beziehung, die diese mit der Universalität unterhält. Diese Beziehung kann zwei Formen erhalten, je nachdem, ob man die Möglichkeit einer *universalen Sprache* oder eines *universalen Diskurses* in Betracht zieht. In der klassischen Zeit bezeichnet man mit universaler Sprache nicht die primitive, unberührte und reine Sprechweise, die, wenn man sie jenseits der Strafen des Vergessens wiederfände, die Einheit aus der Zeit vor Babel wiederherstellen könnte. Es handelt sich um eine Sprache, die jeder Repräsentation und jedem Element jeder Repräsentation das Zeichen zu geben vermöchte,

68 Condillac, *La Grammaire*, in: ders., a. a. O., Bd. 5, S. 4 f. und 67–73.

69 Adam Smith, *Considerations concerning the first formation of languages, and the different genius of original and compounded languages*, in: ders., *The Works*, 5 Bde., London 1811 f. (Repr. Aalen 1963), Bd. 5, S. 10.



durch das sie auf einmalige Weise markiert werden können. Sie wäre auch fähig, die Weise zu bezeichnen, in der die Elemente sich in einer Repräsentation anordnen und wie sie miteinander verbunden sind. Da sie die Instrumente besäße, die alle eventuellen Beziehungen zwischen den Segmenten der Repräsentation zu bezeichnen gestatten, hätte sie dadurch die Kraft, sämtliche möglichen Ordnungen zu durchlaufen. Gleichzeitig Charakteristik und Kombinatorik, stellt die universale Sprache nicht die Ordnung der alten Tage wieder her. Sie erfindet Zeichen, eine Syntax, eine Grammatik, in denen jede vorstellbare Ordnung ihren Platz finden muß. Was den universalen Diskurs anbetrifft, so ist er auch nicht mehr der »einzige Text«, der in der Chiffre seines Geheimnisses den Schlüssel zur Entschlüsselung allen Wissens enthält. Er ist vielmehr die Möglichkeit, den natürlichen und notwendigen Schritt des Geistes von den einfachsten Repräsentationen bis zu den feinsten Analysen und den höchst komplexen Kombinationen zu definieren: dieser Diskurs ist das in die einzige ihm von seinem Ursprung vorgeschriebene Ordnung gestellte Wissen. Er durchläuft das ganze Feld der Erkenntnisse, aber auf eine in gewisser Weise unterirdische Art, um deren Möglichkeit von der Repräsentation her auftauchen zu lassen, um deren Entstehung zu zeigen und ihre natürliche, lineare und universale Bindung lebendig werden zu lassen. Dieser gemeinsame Nenner, diese Begründung aller Erkenntnisse, dieser in einem kontinuierlichen Diskurs manifestierte Ursprung ist die Ideologie, eine Sprache, die den spontanen Faden der Erkenntnis in seiner ganzen Länge redupliziert: »Der Mensch tendiert durch seine Natur immer zum nächsten und eiligsten Ergebnis. Er denkt zunächst an seine Bedürfnisse, dann an sein Vergnügen. Er beschäftigt sich mit Ackerbau, Medizin, Krieg, praktischer Politik, dann mit Poesie und den Künsten, bevor er an die Philosophie denkt. Und wenn er einmal innehält und zu reflektieren beginnt, schreibt er seinem Urteil Regeln vor, die der Logik, seinen Reden die der Grammatik, seinen Wünschen die der Moral. Er hält sich dann für »auf dem Gipfel der Theorie stehend«; aber er bemerkt, daß alle diese Operationen »eine gemeinsame Quelle« haben und daß »dieses einzige Zentrum aller Wahrheiten die Erkenntnis seiner intellektuellen Fähigkeiten ist.«<sup>70</sup>

Die universale Charakteristik und die Ideologie stehen einander gegenüber wie die Universalität der Sprache im allgemeinen (sie entfaltet alle möglichen Ordnungen in der Gleichzeitigkeit eines einzigen Fundamento Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie. Préface*, S. 2.

mentalen Tableaus) und die Universalität eines erschöpfenden Diskurses (der die einzige und für jeden gültige Genesis aller möglichen Erkenntnisse in ihrer Verkettung rekonstruiert). Aber ihr Plan und ihre gemeinsame Möglichkeit beruhen auf einer Kraft, die das klassische Zeitalter der Sprache verleiht. Es handelt sich um die Fähigkeit, allen Repräsentationen, wie immer sie beschaffen seien, adäquate Zeichen zu geben und zwischen ihnen alle möglichen Verbindungen herzustellen. Insoweit die Sprache alle Repräsentationen repräsentieren kann, ist sie mit vollem Recht das Element des Universalen. Es muß eine wenigstens mögliche Sprache geben, die in ihren Wörtern die Totalität der Welt aufnimmt, und umgekehrt muß die Welt als Totalität des Repräsentierbaren in ihrer Gesamtheit eine Enzyklopädie werden können. Und der große Traum von Charles Bonnet erreicht da das, was die Sprache in ihrer Verbindung und Zugehörigkeit zur Repräsentation ist: »Ich schaue gern die unzählbare Vielfalt der Welten wie ebenso viele Bücher an, deren Sammlung die riesige Bibliothek des Universums oder die wahre universale Enzyklopädie bildet. Ich stelle mir vor, daß die wunderbare, zwischen den verschiedenen Welten bestehende Abstufung den höheren Intelligenzen, denen es gegeben ist, sie zu durchlaufen oder vielmehr sie zu lesen, den Erwerb von Wahrheiten jeder Art erleichtert, die das Universum einschließt, und in ihre Erkenntnis jene Ordnung und jene Verkettung legt, die seine hauptsächlichste Schönheit ausmachen. Aber jene himmlischen Enzyklopädisten besitzen nicht alle im gleichen Grade die Enzyklopädie des Universums. Die einen besitzen davon nur einige Zweige, andere besitzen eine größere Zahl, andere umfassen noch mehr. Alle haben aber die Ewigkeit, um ihre Erkenntnisse zu vermehren und zu perfektionieren und um alle ihre Fähigkeiten zu entwickeln.«<sup>71</sup> Auf diesem Hintergrund einer absoluten Enzyklopädie bilden die Menschen vermittelnde Formen einer zusammengesetzten und begrenzten Universalität: alphabetische Enzyklopädien, die die größtmögliche Menge von Erkenntnissen völlig in der Ordnung der Buchstaben anordnen; Pasigraphien, die gestatten, nach einem einzigen System von Figuren alle Sprachen der Welt niederzuschreiben<sup>72</sup>; vielwertige Lexika, die die Synonyme in einer mehr oder weniger beträchtlichen Zahl von Sprachen festhalten. Schließlich gibt es die sy-

71 Charles Bonnet, *Contemplation de la nature*, in: ders., *Oeuvres d'histoire naturelle et de philosophie*, 10 Bde., Neuchâtel 1779-1783, Bd. 4, S. 136 Anm.

72 Vgl. Destutt de Tracy, *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*, Bd. 3, S. 535.

stematisierten Enzyklopädien, die vorgeben, daß sie »soweit dies möglich ist, die Ordnung und die Verknüpfung der menschlichen Kenntnisse darlegen« und dabei die »Genealogie und Entwicklungsfolge (*filiation*) unserer Kenntnisse, der für ihre Entstehung bestimmenden Ursachen und ihrer unterscheidenden Merkmale« untersuchen.<sup>73</sup> Wie partiell der Charakter all dieser Projekte auch gewesen sein mag, welche empirischen Umstände bei jenen Unternehmen auch immer ausschlaggebend gewesen sein mögen, die Fundierung ihrer Möglichkeit in der klassischen *episteme* liegt darin, daß, wenn das Wesen der Sprache völlig auf ihr Funktionieren in der Repräsentation zurückgeführt wurde, dies keine Beziehung außer der durch die Vermittlung der Sprache zum Universalen hatte.

3. Erkenntnis und Sprache sind streng miteinander verkreuzt. Sie haben in der Repräsentation gleichen Ursprung und gleiches Funktionsprinzip; sie stützen sich aufeinander, ergänzen und kritisieren sich unaufhörlich. In ihrer allgemeinsten Form bestehen Erkennen und Sprechen zunächst in der Analyse des Gleichzeitigen der Repräsentation, in der Unterscheidung ihrer Elemente, in der Feststellung der Beziehungen, die die Elemente kombinieren, und in der Feststellung der möglichen Abfolge, nach der man sie abrollen lassen kann: der Geist spricht und erkennt in der gleichen Bewegung, »in den gleichen Prozessen lernt man sprechen und entdeckt man entweder die Prinzipien des Systems der Welt oder die der Operationen des menschlichen Geistes, das heißt alles, was es an Sublimem in unseren Kenntnissen gibt.«<sup>74</sup> Die Sprache ist aber nur in einer unreflektierten Form Erkenntnis, sie drängt sich von außen den Individuen auf, die sie wohl oder übel zu konkreten oder abstrakten Begriffen führt, die exakt oder wenig begründet sind. Die Erkenntnis dagegen ist wie eine Sprache, bei der jedes Wort geprüft und jede Beziehung verifiziert worden ist. Wissen heißt: sprechen, wie man muß und wie es der bestimmte Weg des Geistes vorschreibt. Sprechen heißt wissen, wie man kann und nach dem Modell, das die auferlegen, die von gleicher Geburt sind. Die Wissenschaften sind wohlgeformte Sprachen insoweit, als die Sprachen brache Wissenschaften sind. Jede Sprache muß also neu geschaffen werden, das heißt, neu erklärt und von jener analytischen Ordnung aus beurteilt

73 Jean Le Rond d'Alembert, *Einleitende Abhandlung zur Enzyklopädie* (1751), Berlin 1958 [Philosophische Studientexte], S. 9 und 10.

74 Destutt de Tracy, *Elémens d'Idéologie, Première Partie*, S. 24.

werden, die keine von ihnen genau befolgt. Man muß sie eventuell auch neu anpassen, damit die Kette der Erkenntnisse in voller Helligkeit, schattenlos und lückenlos, erscheinen kann. So gehört zur Natur der Grammatik, präskriptiv zu sein, nicht etwa, weil sie die Norm einer schönen Sprache auferlegen wollte, die den Regeln des Geschmacks treu wäre, sondern weil sie die radikale Möglichkeit zu sprechen auf die Ordnungsweise der Repräsentation bezieht. Destutt de Tracy sollte eines Tages bemerken, daß die besten Abhandlungen über Logik im achtzehnten Jahrhundert von den Grammatikern geschrieben worden waren, weil die Vorschriften der Grammatik zur analytischen, nicht zur ästhetischen Ordnung gehörten.

Diese Zugehörigkeit der Sprache zum Wissen setzt ein ganzes historisches Feld frei, das in den vorausgehenden Epochen nicht existiert hatte. Etwas wie die Geschichte der Erkenntnis wird möglich. Wenn die Sprache eine spontane, sich selbst gegenüber dunkle und ungeschickte Wissenschaft ist, wird sie im Gegenteil durch die Erkenntnisse vervollkommenet, die sich nicht in ihren Wörtern niederlegen können, ohne ihre Spur zu hinterlassen. Die Sprache ist gewissermaßen ihre inhaltslose Hülle. Die Sprachen, unvollkommenes Wissen, sind die treue Erinnerung an seine Perfektionierung. Sie verleiten zum Irrtum, registrieren aber, was man gelernt hat. In ihrer ungeordneten Ordnung lassen sie falsche Ideen entstehen, aber die wahren Ideen legen in ihnen die unauslöschbare Markierung einer Ordnung nieder, die der Zufall allein nicht hätte schaffen können. Was uns die Zivilisationen und Völker als Monumente ihres Denkens hinterlassen, sind nicht sosehr die Texte wie die Vokabularien und Syntaxen, die Laute ihrer Sprachen eher als die gesprochenen Worte, weniger ihre Reden als das, was sie möglich macht: die Diskursivität ihrer Sprache. »Die Sprache eines Volkes bildet ihr Vokabular, und ihr Vokabular ist eine ziemlich treue Bibel aller Erkenntnisse dieses Volkes. Man könnte sich eine Vorstellung von den Fortschritten eines Volkes machen, wenn man allein das Vokabular der Nation zu verschiedenen Zeiten vergleicht. Jede Wissenschaft hat ihren Namen, jeder Begriff in der Wissenschaft hat den seinen, alles, was in der Natur bekannt ist, wird bezeichnet, ebenso wie alles, was man in den Künsten erfindet, sowohl die Phänomene als auch die Handwerke und die Instrumente.«<sup>75</sup> Von daher existiert die Möglichkeit, die Geschichte der Freiheit und der Sklaverei ausgehend

<sup>75</sup> *Encyclopédie*, Artikel »Encyclopédie« (Diderot), Bd. 5, S. 637.

von den Sprachen zu schreiben<sup>76</sup> oder auch eine Geschichte der Meinungen, der Vorurteile, des Aberglaubens, des Glaubens jeder Ordnung zu verfassen, wofür die Schriften stets weniger gut als die Wörter selber Zeugen sind.<sup>77</sup> Daher rührt auch das Projekt, eine Enzyklopädie »der Wissenschaften und Künste« zu verfassen, die nicht der Verkettung der Erkenntnisse selbst folgen wird, sondern sich in der Form der Sprache, im Innern des offenen Raumes in den Wörtern ansiedeln wird. Die kommenden Zeiten werden darin notwendig das suchen, was wir gewußt oder gedacht haben, denn die Wörter sind in ihrem rohen Auseinandergetreutsein auf jener Mittellinie aufgeteilt, an der die Wissenschaft in die Nähe der Perzeption und die Reflexion in die Nähe der Bilder gerückt wird. In ihnen wird das, was man sich vorstellt, zu dem, was man weiß, und umgekehrt wird das, was man weiß, zu dem, was man sich alle Tage repräsentiert. Die alte Beziehung zum *Text*, durch die die Renaissance die Erudition definierte, hat sich jetzt transformiert: sie ist im klassischen Zeitalter die Beziehung zum reinen Element der *Sprache* geworden.

Man sieht, wie sich so das lichte Element aufhellt, in dem mit vollem Recht Sprache und Erkenntnis, wohlgeformter Diskurs und Wissen, universale Sprache und Analyse des Denkens, Geschichte der Menschen und Wissenschaften der Sprache kommunizieren. Sogar wenn es für die Publikation bestimmt war, wurde das Wissen der Renaissance innerhalb eines geschlossenen Raumes angeordnet. Die »Akademie« war ein geschlossener Zirkel, der an die Oberfläche der gesellschaftlichen Konfigurationen die essentiell geheime Form des Wissens projizierte. Das Wissen dieser Art hatte zur vordringlichsten Aufgabe, stumme Sigeln sprechen zu lassen. Es mußte ihre Formen erkennen, sie interpretieren und sie erneut in andere Spuren überschreiben, die ihrerseits entziffert werden mußten. Infolgedessen entging die Entdeckung des Geheimnisses selbst nicht jener verfänglichen Disposition, die sie gleichzeitig so schwierig und so wertvoll gemacht hatte. Im klassischen Zeit-

76 Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des Langues*, in: ders., *Oeuvres*, 20<sup>e</sup> Édit., Paris 1826, Bd. 13, S. 220 f.

77 Vgl. Johann David Michaelis, *Beantwortung der Frage von dem Einfluß der Meinungen in die Sprache und der Sprache in die Meinungen; welche den von der königlichen Academie der Wissenschaften für das Jahr 1759 gesetzten Preis erhalten hat*. Berlin 1760 (die frz. Übersetzung, Bremen 1762 ist erweitert). Es ist bekannt, daß die Griechen durch das Wort *doxa* Ehre und Meinung ausdrückten (S. 14), und aus dem Ausdruck »das liebe Gewitter«, daß die Germanen glaubten, daß »es den Acker fruchtbar macht« (S. 23).

alter verflochten sich das Erkennen und das Sprechen in einem gleichen Gewebe. Es handelt sich für das Wissen und die Sprache darum, der Repräsentation Zeichen zu geben, durch die man sie nach einer notwendigen und sichtbaren Ordnung abrollen kann. Wenn es ausgesagt wurde, war das Wissen des sechzehnten Jahrhunderts ein Geheimnis, aber ein geteiltes. Wenn es verborgen ist, dann ist das Wissen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts ein Diskurs, über dem man einen Schleier angebracht hat. Es gehört zur ursprünglichsten Natur der Wissenschaft, in das System der sprachlichen Kommunikationen einzudringen<sup>78</sup>, und zu der der Sprache, Erkenntnis vom ersten Wort an zu sein. Sprechen, Erklären und Wissen gehören im strengen Sinne des Wortes zur *gleichen Ordnung*. Das Interesse, das das klassische Zeitalter der Wissenschaft zuwendet, die Publizität seiner Auseinandersetzungen, sein stark populärer Charakter, seine Öffnung hin zum Profanen, die von Fontenelle beeinflusste Astronomie, der von Voltaire gelesene Newton, alles das ist wahrscheinlich nicht mehr als ein soziologisches Phänomen. Es hat nicht die geringste Veränderung in der Geschichte des Denkens hervorgerufen, hat das Werden des Wissens nicht um eine Daumenbreite modifiziert. Es erklärt nichts, außer auf doxographischer Ebene, auf die man es in der Tat stellen muß. Aber die Bedingung, unter der es möglich wurde, liegt in jener reziproken Zugehörigkeit des Wissens und der Sprache. Das neunzehnte Jahrhundert wird sie später lösen, und es wird ihm widerfahren, ein in sich geschlossenes Wissen und eine reine, in ihrem Sein und ihrer Funktion rätselhaft gewordene Sprache einander gegenüberstehen zu lassen – etwas, was man seit jener Epoche *Literatur* nennt. Zwischen diesen beiden werden sich bis ins Unendliche die dazwischenliegenden Sprachen, abgeleitete oder, wenn man will, gefallene, des Wissens ebenso wie der Werke, entfalten.

4. Weil sie zur Analyse und Ordnung geworden ist, knüpft die Sprache mit der Zeit bis dahin nicht vorhandene Beziehungen. Das sechzehnte Jahrhundert gestand zu, daß die Sprachen sich in der Geschichte folgten und einander ins Leben rufen konnten. Die ältesten waren die Muttersprachen. Von allen die archaischste war das Hebräische, weil

<sup>78</sup> Die Gelehrsamkeit der Alten und vor allem der Ägypter soll (so meint z. B. Warburton) nicht zunächst geheim, dann öffentlich gewesen sein, sondern umgekehrt nach gesellschaftlichem Werden von den Priestern an sich gerissen, verhüllt und verkleidet worden sein. Die esoterische ist nicht die ursprüngliche Form des Wissens, sondern nur seine Pervertierung.

es die Sprache des ewigen Gottes war, als er sich an die Menschen wandte. Das Hebräische galt als die Sprache, die dem Syrischen und Arabischen zur Entstehung verholfen hatte. Dann kam das Griechische, aus dem das Koptische ebenso wie das Ägyptische hervorgegangen war. Das Lateinische hatte in seiner Filiation das Italienische, das Spanische und das Französische geschaffen. Schließlich leiteten sich vom »Teutonischen« das Deutsche, Englische und Flämische ab.<sup>79</sup> Seit dem siebzehnten Jahrhundert kehrt sich die Beziehung der Sprache zur Zeit um. Die Zeit legt die Sprachen (*parlers*) nicht mehr der Reihe nach in der Weltgeschichte nieder, sondern es sind die Sprachen, die die Repräsentationen und die Wörter nach einer Abfolge entrollen, deren Gesetz sie selbst bestimmen. Durch diese innere Ordnung und Platzierung, die sie den Wörtern reserviert, definiert jede Sprache ihre Besonderheit. Es geschieht also nicht mehr durch ihren Platz in einer historischen Reihe. Die Zeit ist für die Sprache ihre innere Art der Analyse und nicht mehr der Ort ihrer Entstehung; daher rührt das geringe Interesse, das das klassische Zeitalter der chronologischen Filiation gewidmet hat, wobei es sogar soweit ging, entgegen jeder »Evidenz« (hier ist die unsrige gemeint) die Verwandtschaft des Italienischen oder Französischen mit dem Latein zu verneinen.<sup>80</sup> An die Stelle solcher Serien, die im sechzehnten Jahrhundert existierten und im neunzehnten Jahrhundert erneut auftreten werden, setzt man Typologien, und zwar solche der Ordnung. Es gibt die Gruppe der Sprachen, die zunächst den Gegenstand setzen, von dem man spricht; dann die Handlung, die von ihm unternommen oder ertragen wird; schließlich das Agens, auf das er sie ausübt: Zeugen dafür sind das Französische, das Englische, das Spanische. Dem gegenüber steht die Gruppe der Sprachen, die »bald die Handlung, bald das Objekt, bald die Modifikation oder den Umstand vorweggehen lassen«: das Lateinische zum Beispiel, oder das »Slawische«, in denen die Funktion des Wortes nicht durch seinen Platz, sondern durch seine Flexion angezeigt wird. Schließlich gibt es die dritte Gruppe, die die gemischten Sprachen (wie das Griechische oder das Teutonische) bilden, »die von den zwei anderen ab-

<sup>79</sup> Etienne Guichard, *L'harmonie étymologique des langues hébraïque, chaldaïque, syriaque, grecque*, Paris 1606. Vgl. Klassifikationen gleichen Typs in Scaligers Diatribe über die europäischen Sprachen und bei John Wilkins, *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*, London 1668, S. 3 f.

<sup>80</sup> Claude-Saintin Le Blanc, *Théorie nouvelle de la parole et des langues*, Paris 1750. Das Italienische, Französische und Spanische hätten vom Latein nur einige Wörter geerbt.

hängen, die den Artikel und die Fälle haben.«<sup>81</sup> Man muß aber wohl verstehen, daß es nicht das Vorhandensein oder Fehlen der Flexionen ist, das für jede Sprache die mögliche oder notwendige Ordnung ihrer Wörter definiert. Es ist die Ordnung als Analyse und sukzessive Aufreihung der Repräsentationen, die von vornherein vorschreibt, Deklination oder Artikel zu benutzen. Die Sprachen, die der Ordnung »der Imagination und des Interesses« folgen, bestimmen keinen festen Platz für die Wörter: sie müssen sie durch Flexionen markieren (das sind die »transpositiven« Sprachen). Wenn sie dagegen der einförmigen Ordnung der Überlegung folgen, genügt es, daß sie durch einen Artikel die Zahl und das Geschlecht der Substantive anzeigen; der Platz in der analytischen Anordnung hat in sich selbst einen funktionalen Wert: dies sind die »analogen« Sprachen.<sup>82</sup> Die Sprachen sind miteinander verwandt und unterscheiden sich auch gemäß der Tabelle der möglichen Typen der Abfolge. Diese Tabelle ist gleichzeitig, suggeriert aber, welche die ältesten Sprachen gewesen sind. Man kann in der Tat zugeben, daß die spontanste Ordnung (die der Bilder und Leidenschaften) der reflektiertesten (der der Logik) vorausgegangen sein muß: die äußere Datierung wird von den internen Formen der Analyse und der Ordnung bestimmt. Die Zeit ist der Sprache innerlich geworden.) Hinsichtlich der Geschichte der Sprachen selbst ist zu sagen, daß sie nicht mehr als Erosion oder Zufall, Einführung, Zusammentreffen und Gemisch verschiedener Elemente ist. Ihr sind weder Gesetze, noch Bewegungen, noch Notwendigkeiten eigen. Wie ist zum Beispiel die griechische Sprache gebildet? »Es sind Kaufleute aus Phönizien, phrygische Abenteurer und solche aus Mazedonien, Illyrien, von den Galatern, Skythen, vertriebene Banden oder Flüchtlinge, die die erste Grundlage der griechischen Sprachen aus so vielen Arten zahlloser Teilchen und aus so vielen Dialekten bildeten.«<sup>83</sup> Das Französische besteht aus lateinischen und gotischen Namen, aus gallischen Wendungen und Konstruktionen, arabischen Artikeln und Ziffern, dem Englischen und

81 Abbé Gabriel Girard, *Les vrais principes de la langue française*, 2 Bde., Paris 1747, Bd. 1, S. 22–25.

82 Über dieses Problem und die darüber geführten Diskussionen vgl. Nicolas Beauzée, *Grammaire générale ou Exposition raisonnée des éléments nécessaires du langage*, Paris 1767; abbé Charles Batteux, *Nouvel examen du préjugé sur l'inversion pour servir de réponse à M. Beauzée*, (Paris) 1767; abbé Pierre Joseph Thorclier d'Olivet, *Remarques sur la langue française*, Paris 1767 (1771, 1783 u. 8.).

83 Abbé Antoine Pluche, *La mécanique des langues et l'art de les enseigner*, Lyon 1811 (Neuausgabe), S. 26.



Italienischen etwa bei einer Reise, in Kriegen oder bei Handelsvereinbarungen entlehnten Wörtern.<sup>84</sup> Die Sprachen entwickeln sich also durch die Wirkung von Bevölkerungsverschiebungen und von Siegen, Niederlagen, Moden oder Warenaustausch. Sie entwickeln sich aber nicht durch die Kraft einer Historizität, die sie von selbst besäßen. Sie gehorchen keinem inneren Entwicklungsprinzip, sondern wickeln auf einer Linie die Repräsentationen und ihre Elemente ab. Wenn es für die Sprachen eine positive Zeit gibt, muß man sie nicht außerhalb, bei der Geschichte, suchen, sondern in der Anordnung der Wörter, im Innern des Diskurses.

Man kann jetzt das erkenntnistheoretische Feld der *allgemeinen Grammatik* umschreiben, das in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts aufgekommen ist und in den letzten Jahren des folgenden Jahrhunderts beseitigt wurde. Die allgemeine Grammatik ist keine vergleichende Grammatik. Die Annäherungen zwischen den Sprachen werden von der allgemeinen Grammatik nicht zum Gegenstand genommen und nicht als Methode benutzt. Ihre Allgemeinheit besteht nicht darin, im eigentlichen Sinne grammatische Gesetze zu finden, die allen linguistischen Gebieten gemeinsam wären und in einer idealen und zwingenden Einheit die Struktur jeder möglichen Sprache erscheinen ließen. Wenn sie allgemein ist, dann insoweit, als sie die repräsentative Funktion des Diskurses unterhalb der grammatischen Regeln, aber auf der Ebene ihrer Grundlage erscheinen lassen will, sei das nun die vertikale Funktion, die ein Repräsentiertes bezeichnet, oder die horizontale, die es auf die gleiche Weise bindet wie das Denken. Da sie die Sprache als eine Repräsentation erscheinen läßt, die eine andere gliedert, wird sie mit vollem Recht als »allgemein« bezeichnet. Sie handelt von der inneren Verdoppelung (*dédoublement*) der Repräsentation. Da aber diese Gliederung auf verschiedene Weise sich vollziehen kann, wird es paradoxerweise verschiedene allgemeine Grammatiken geben: die des Französischen, des Englischen, des Lateinischen, des Deutschen usw.<sup>85</sup> Die allgemeine Grammatik meint keine Definition der Gesetze aller Sprachen, sondern will der Reihe nach jede Einzelsprache als einen Artikulationsmodus des Denkens über sich selbst behandeln. In jeder

84 A. a. O., S. 23.

85 Vgl. etwa Claude Buffier, *Grammaire française sur un plan nouveau*, Paris 1723. Deshalb zieht man am Ende des achtzehnten Jahrhunderts den Ausdruck »philosophische Grammatik« dem der »allgemeinen Grammatik« vor, die »die aller Sprachen wäre«. Dieudonné Thiébauld, *Grammaire philosophique*, 2 Bde., Paris 1802, Bd. I, S. 6 f.

isoliert genommenen Sprache gibt sich die Repräsentation »Merkmale«. Die allgemeine Grammatik wird das System der Identitäten und Unterschiede definieren, das jene spontanen Merkmale voraussetzen und benutzen. Sie wird die *taxinomia* jeder Sprache herstellen, das heißt, sie wird das herstellen, was in jeder einzelnen Sprache aus ihr die Möglichkeit macht, eine Rede zu halten.)

Daher rühren die beiden Richtungen, die sie notwendig einschlägt. Da der Diskurs seine Teile verbindet wie die Repräsentation ihre Elemente, wird die allgemeine Grammatik das repräsentative Funktionieren der einen Wörter im Verhältnis zu den anderen untersuchen müssen. Das setzt zunächst eine Analyse des Bandes voraus, das die Worte miteinander verknüpft (Theorie des Satzes und insbesondere des Verbs), dann eine Analyse der verschiedenen Worttypen und der Weise, auf die sie die Repräsentation zerschneiden und sich voneinander unterscheiden (Theorie der Gliederung). Aber da der Diskurs nicht einfach eine repräsentative Gesamtheit ist, sondern eine reduplizierte Repräsentation, die eine andere bezeichnet, nämlich die von ihr repräsentierte, muß die allgemeine Grammatik die Weise untersuchen, auf die die Wörter das bezeichnen, was sie sagen, zunächst in ihrer ursprünglichen Bedeutung (Theorie des Ursprungs und der Wurzel), dann in ihrer permanenten Fähigkeit zu gleiten, sich auszudehnen und sich zu reorganisieren (Theorie des rhetorischen Raums und der Derivation).

### III. Die Theorie des Verbs

Für die Sprache ist der Satz (*proposition*) das, was die Repräsentation für das Denken ist, ihre zugleich allgemeinste und elementarste Form, weil man bei seiner Zerlegung nicht mehr auf den Diskurs, sondern auf seine Elemente als völlig verstreutes Material trifft. Unterhalb des Satzes findet man zwar Wörter, aber in ihnen vollzieht sich die Sprache nicht. Tatsächlich hat der Mensch anfangs nur einfache Schreie ausgestoßen, und diese begannen Sprache erst von dem Tag an zu sein, an dem sie, und sei es nur innerhalb ihrer Einsilber, eine Beziehung von der Art eines Satzes mit einschlossen. Das Heulen des Primitiven, der sich äußert, bildet nur ein wirkliches Wort, wenn das Heulen nicht mehr Begleitausdruck seines Leidens ist und wenn es den Wert eines Urteils oder einer Erklärung vom Typ »ich erstickte« hat.<sup>86</sup> Was das Wort zum

<sup>86</sup> Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie. Seconde Partie. Grammaire*, Paris 1805, S. 87.

Wort und über die Schreie und den Lärm erhebt, ist der in ihm verborgene Satz. Der Wilde von Aveyron hat nicht sprechen können, weil die Wörter für ihn stimmliche Merkmale der Dinge und der Eindrücke geblieben sind, die sie in seinem Geist hinterließen. Sie haben für ihn nicht den Wert eines Satzes erhalten. Er konnte zwar das Wort »Milch« angesichts des ihm dargebotenen Napfes aussprechen; das war aber nur »der konfuse Ausdruck für jene nährende Flüssigkeit, das Behältnis, in dem diese war, und den Wunsch, dessen Gegenstand er bildete.«<sup>87</sup> Nie ist das Wort zum repräsentativen Zeichen des Gegenstandes geworden, denn nie hat er auch nur sagen wollen, daß die Milch warm, fertig oder begehrt war. Tatsächlich löst der Satz das Lautzeichen von seinen unmittelbaren Ausdruckswerten und stellt es souverän in seine linguistische Möglichkeit. Für das klassische Denken beginnt die Sprache dort, wo nicht Ausdruck, sondern Diskurs vorhanden ist. Wenn man »nein« sagt, übersetzt man seine Ablehnung nicht in einen Schrei. Man faßt in einem Wort »einen ganzen Satz zusammen: . . . ich denke das nicht, oder ich glaube das nicht.«<sup>88</sup>

»Gehen wir direkt zum Satz über, dem wesentlichen Gegenstand der Grammatik.«<sup>89</sup> Alle Funktionen der Sprache werden darin auf die drei einzigen Elemente zurückgeführt, die zur Bildung eines Satzes unerlässlich sind: das Subjekt, das Attribut und ihre Verbindung. Dabei sind das Subjekt und das Attribut noch von gleicher Natur, weil der Satz bestätigt, daß das eine mit dem anderen identisch oder zusammengehörig ist. Es ist ihnen unter bestimmten Bedingungen also unmöglich, ihre Funktionen auszutauschen. Der einzige Unterschied, der jedoch entscheidend ist, ist die manifeste Irreduzibilität des Verbs: »Drei Dinge sind sonach bei jedem Satz zu betrachten: die beiden Namen, die das *Subjekt* und das *Prädikat* bilden, und ihre Verbindung durch die Kopula. Die beiden Namen erwecken in uns die Vorstellung ein und desselben Dinges, während die Kopula uns an den Grund erinnert, weswegen diese Namen diesem Dinge beigelegt wurden.«<sup>90</sup> Das Verb ist die unerlässliche Bedingung für jeden Diskurs. Dort, wo es nicht existiert, nicht einmal auf virtuelle Weise, kann nicht von Sprache gesprochen werden. Die Nominalsätze verbergen alle die unsichtbare

<sup>87</sup> Jean-Marc Itard, *Rapport sur les nouveaux développements et l'état de Victor de l'Aveyron*, Paris 1807. Jetzt auch abgedruckt bei Lucien Malson, *Les enfants sauvages, mythe et réalité*, [Le monde en 1018], Paris 1964, S. 209.

<sup>88</sup> Destutt de Tracy, a. a. O., S. 60.

<sup>89</sup> Domergue, *Grammaire générale analytique*, S. 34.

<sup>90</sup> Hobbes, a. a. O., S. 28.

Präsenz eines Verbs, und Adam Smith meint<sup>91</sup>, daß in ihrer primitiven Form die Sprache nur aus unpersönlichen Verben zusammengesetzt war (vom Typ »es regnet« oder »es donnert«) und daß von diesem Verbkern aus alle anderen Teile des Diskurses sich als abgeleitete und sekundäre Präzisierungen abgelöst haben. Die Schwelle der Sprache ist dort, wo das Verb auftaucht. Man muß das Verb also als gemischtes Wesen behandeln, gleichzeitig als Wort unter Wörtern, das den gleichen Regeln unterliegt, wie diese den Regeln und Konkordanzgesetzen gehorcht; und dann als hinter ihnen allen in einem Gebiet befindlich, das nicht das des Gesprochenen ist, sondern das, von wo aus man spricht. Es liegt am Rande des Diskurses, an der Nahtstelle dessen, was gesagt wird, und dessen, was selber spricht, genau dort, wo die Zeichen im Begriff sind, Sprache zu werden.

In dieser Funktion muß man es befragen, indem man es von dem befreit, wovon es unaufhörlich überladen und verdunkelt wird. Man darf nicht mit Aristoteles bei der Tatsache stehenbleiben, daß das Verb die Zeiten bezeichnet (viele andere Wörter, Adverbien, Adjektive, Nomen können zeitliche Bedeutungen tragen). Man darf auch nicht, wie es Scaliger tat, dabei stehenbleiben, daß es Aktives oder Passives ausdrückt, während die Nomen Dinge bezeichnen, und zwar beständige (denn es gibt gerade das Nomen »Aktion« selbst). Man darf nicht, wie es Buxtorf getan wurde, den verschiedenen Personen des Verbs Bedeutungen zuweisen, denn bestimmte Pronomen haben ebenfalls die Eigenheit, sie zu bezeichnen. Dagegen muß man sofort das voll ans Licht bringen, was es ausmacht: das Verb *bestätigt*, das heißt, es zeigt an, »daß der Diskurs, wo dieses Wort angewandt wird, der Diskurs eines Menschen ist, der nicht nur die Namen begreift, sondern der sie auch beurteilt.«<sup>92</sup> Es liegt ein Satz – und Diskurs – vor, wenn man zwischen zwei Dingen eine attributive Verbindung feststellt, wenn man sagt, dies *ist* jenes.<sup>93</sup> Die gesamte Art des Verbs führt auf das eine Verb zurück, das *sein* bedeutet. Alle anderen bedienen sich insgeheim dieser einzigen Funktion, sie haben sie aber mit sie verbergenden Determinationen bedeckt. Man hat Attribute hinzugefügt, und statt zu sagen »ich bin am Singen« (*je suis chantant*), sagt man »ich singe« (*je chante*). Man hat Zeithinweise hinzugefügt, und statt zu sagen »einst bin ich am Singen« (*autrefois, je suis chantant*), sagt man »ich sang«

91 Adam Smith, a. a. O., Bd. 5, S. 27.

92 *Logique de Port-Royal*, S. 106–107.

93 Condillac, *La Grammaire*, in: ders., a. a. O., Bd. 5, S. 115.

(*je chantais*). Schließlich haben verschiedene Sprachen den Verben das Subjekt selber einverleibt, und so sagen die Römer nicht »*ego vivit*«, sondern »*vivo*«. All das ist nur Ablagerung und Sedimentierung um und über eine sprachliche Funktion, die absolut dünn, aber wesentlich ist: »Es gibt nur das Verb *sein* . . ., das in dieser Einfachheit geblieben ist.«<sup>94</sup> Das ganze Wesen der Sprache findet sich in diesem besonderen Wort zusammen. Ohne es wäre alles still geblieben, und die Menschen hätten wie bestimmte Tiere zwar von ihrer Stimme Gebrauch machen können, aber keiner jener im Wald ausgestoßenen Schreie hätte je die große Kette der Sprache geknüpft.

In der Klassik ist das rohe Sein der Sprache – jene Masse von in der Welt niedergelegten Zeichen, um darin unsere Befragung auszuüben – verloschen, aber die Sprache hat mit dem Sein neue Beziehungen geknüpft, die noch viel schwieriger zu erfassen sind, weil die Sprache es durch ein Wort aussagt und erfaßt. Vom Innern ihrer selbst bestätigt sie es. Dennoch könnte sie als Sprache nicht existieren, wenn dieses Wort ganz allein nicht im voraus jeden möglichen Diskurs unterstützte. Ohne eine Bezeichnungsweise des Seins gäbe es keine Sprache, aber ohne Sprache gibt es kein Verb *sein*, das davon nur ein Teil ist. Dieses einfache Wort ist das in der Sprache repräsentierte Sein. Es ist aber auch das repräsentierte Sein der Sprache, das, was in ihm die Bestätigung dessen gestattet, was es sagt, was es für die Wahrheit oder den Irrtum empfänglich macht. Darin unterscheidet es sich von allen Zeichen, die all dem konform, treu, angepaßt (oder nicht) sein können, was sie bezeichnen, aber nie wahr oder falsch sind. Die Sprache ist durch und durch Diskurs durch jene eigenartige Kraft eines Wortes, das das Zeichensystem mit einem Schritt mit dem Sein dessen verbindet, was bezeichnet wird.

Woher kommt aber diese Kraft? Und was ist das für ein Sinn, der den Satz begründet, indem er über die Grenzen der Wörter hinausgeht? Die Grammatiker von Port-Royal sagten, daß der Sinn des Verbs *sein* in der Affirmation besteht. Das zeigte wohl, in welchem Gebiet der Sprache sein absolutes Privileg lag, zeigte aber nicht, worin es bestand. Man darf es nicht so verstehen, daß das Verb *sein* die Idee der Affirmation enthält, denn dieses Wort *Affirmation* selbst und die Vokabel

<sup>94</sup> *Logique de Port-Royal*, S. 107. – Vgl. Condillac, a. a. O., Bd. 5, S. 132–134. In seinem *Essai sur l'origine des connaissances humaines* wird die Geschichte des Verbs auf etwas andere Weise analysiert, nicht aber seine Funktion. – Siehe auch Thiébaud, *Grammaire philosophique*, Bd. 1, S. 216.

ja enthalten sie ebenso.<sup>95</sup> Es handelt sich also eher um die Affirmation der Idee, die dadurch gesichert wird. Aber eine Idee zu bestätigen, bedeutet das, ihre Existenz auszusagen? Das meint Beauzée, der darin einen Grund dafür findet, daß das Verb in seiner Form die Variationen der Zeit aufnimmt, denn das Wesen der Dinge verändert sich nicht, nur ihre Existenz erscheint und verschwindet, sie allein hat eine Vergangenheit und eine Zukunft.<sup>96</sup> Dazu kann Condillac bemerken, daß, wenn die Existenz den Dingen entzogen werden kann, sie nichts als ein Attribut ist und daß das Verb den Tod ebenso wie die Existenz bestätigen kann. Das einzige, was das Verb versichert, ist die Koexistenz zweier Repräsentationen, zum Beispiel der der Grüne und des Baums, des Menschen und der Existenz oder des Todes; weshalb die Zeit der Verben nicht diejenige anzeigt, in der die Dinge im Absoluten existiert haben, sondern ein relatives System der Vorzeitigkeit oder der Gleichzeitigkeit der Dinge untereinander.<sup>97</sup> Die Koexistenz ist in der Tat kein Attribut der Sache selbst, sondern sie ist lediglich eine Form der Repräsentation. Zu sagen, daß das Grün und der Baum gleichzeitig vorhanden sind, heißt, daß sie in allen oder der Mehrzahl der Eindrücke verbunden sind, die ich erhalte.

Infolgedessen hat das Verb *sein* wesentlich die Funktion, jede Sprache auf die von ihr bezeichnete Repräsentation zu beziehen. Das Sein, in dessen Richtung es die Zeichen überschreitet, ist nicht mehr und nicht weniger als das Sein des Denkens. Ein Grammatiker vom Ende des achtzehnten Jahrhunderts definiert, indem er die Sprache mit einem Bild vergleicht, die Nomen als Formen, die Adjektive als Farben und das Verb als die Leinwand selbst, auf der sie erscheinen. Es ist eine unsichtbare Leinwand, die völlig von dem Glanz und der Zeichnung der Wörter bedeckt ist, die aber der Sprache den Ort bietet, wo sie ihre Malerei zur Geltung bringen kann. Was das Verb bezeichnet, ist schließlich der repräsentative Charakter der Sprache, die Tatsache, daß sie ihren Ort im Denken hat und daß das Wort, das die Grenze der Zeichen überschreitet und sie in Wahrheit begründen kann, stets nur die Repräsentation selbst erreicht. Infolgedessen wird die Funktion des Verbs mit der Existenzweise der Sprache identifiziert, die sie in ganzer Länge durchläuft. Sprechen heißt: gleichzeitig mit Zeichen repräsentie-

95 Vgl. *Logique de Port-Royal*, S. 107; und Girard, *Les vrais principes de la langue française*, Bd. 1, S. 56.

96 Beauzée, *Grammaire générale* (. . .), Bd. 1, S. 426 f.

97 Condillac, *La Grammaire*, in: ders., a. a. O., Bd. 5, S. 185 f.

ren und den Zeichen eine vom Verb befehligte synthetische Form geben. Wie Destutt sagt, ist das Verb die Attribution: die Stütze und Form aller Attribute: »Das Verb *sein* findet sich in allen Sätzen, weil man nicht sagen kann, daß eine Sache so ist, ohne zu sagen, daß sie ist [a . .]. Aber dieses Wort *ist*, das in allen Sätzen steckt, gehört darin stets zum Attribut, ist stets dessen Anfang und Basis, ist das allgemeine und gemeinsame Attribut.«<sup>98</sup>

Man sieht, wie, an diesem Punkt der Allgemeinheit angekommen, die Funktion des Verbs sich nur noch aufzulösen braucht, sobald das einheitliche System der allgemeinen Grammatik verschwinden wird. Wenn die Dimension des rein Grammatikalischen freigesetzt sein wird, wird der Satz nur noch eine syntaktische Einheit sein. Das Verb wird mit seinen eigenen Konkordanz-, Flexions- und Rektionssystemen unter den anderen Wörtern stehen. Im anderen Extrem wird die Darstellungskraft der Sprache in einer autonomen Frage wiedererscheinen, die noch archaischer ist als die Grammatik. Während des ganzen neunzehnten Jahrhunderts wird die Sprache in ihrer rätselhaften Natur als *Verb* befragt: dort, wo sie dem Sein am nächsten ist, es am ehesten benennen, überliefern oder in seinem fundamentalen Sinn aufleuchten lassen und es absolut manifest machen kann. Von Hegel bis zu Mallarmé wird jenes Erstaunen vor den Beziehungen des Seins und der Sprache die Wiedereinführung des Verbs in die homogene Ordnung der grammatikalischen Funktionen ausbalancieren.

#### IV. Die Gliederung

Das Verb *sein*, ein Gemisch aus Attribution und Affirmation, eine Kreuzung des Diskurses über die erste und radikale Möglichkeit zu sprechen, definiert die erste und fundamentalste Invariante des Satzes. Neben ihm stehen auf beiden Seiten als Elemente die Wortarten oder »Redeteile«. Diese Flächen sind noch indifferent und lediglich durch die schmale, fast un wahrnehmbare und zentrale Gestalt determiniert, die das Sein bezeichnet. Sie funktionieren um jenen »Judikator« herum als die zu beurteilende Sache – das *Judikandum*, und die beurteilte Sache – das *Judikat*.<sup>99</sup> Wie kann dieses reine Gebilde des Satzes sich in verschiedene Sätze (*phrases*) transformieren? Wie kann der Diskurs den ganzen Inhalt einer Repräsentation aussagen?

<sup>98</sup> Destutt de Tracy, *Elémens d'Idéologie. Seconde Partie. Grammaire*, S. 64.

<sup>99</sup> Domergue, *Grammaire générale analytique*, S. 11.

Weil er aus Worten gemacht ist, die Teil für Teil das, was der Repräsentation gegeben wird, *benennen*.

Das Wort bezeichnet, das heißt, daß es in seiner Natur Name ist. Eigennamen, weil es auf eine bestimmte Repräsentation zugespitzt ist und auf keine andere. Infolgedessen wimmeln in unendlicher Anzahl die Namen angesichts der Einförmigkeit des Verbs, das nie mehr als die universale Aussage der Attribution ist. Es müßte ebenso viele Namen wie zu benennende Dinge geben. Aber jeder Name wäre dann so stark allein an die Repräsentation geheftet, die er bezeichnet, daß man nicht die geringste Attribution formulieren könnte; und die Sprache fiel unterhalb ihrer selbst zurück: »Wenn wir als Substantive nur die Eigennamen hätten, müßte man sie endlos vervielfachen. Diese Wörter, deren Vielheit das Gedächtnis überladen würde, würden keine Ordnung in unsere Erkenntnisgegenstände bringen und infolgedessen auch nicht in unsere Vorstellungen, und alle unsere Reden wären äußerst konfus.«<sup>100</sup> Die Namen können nur dann in einem Satz funktionieren und die Attribution gestatten, wenn eines von beiden (wenigstens das Attribut) ein bestimmtes, mehreren Repräsentationen gemeinsames Element bezeichnet. Die Allgemeinheit des Namens ist ebenso notwendig für die Wortarten wie die Bezeichnung des Seins für die Form des Satzes.

Diese Allgemeinheit kann auf zwei Weisen erworben werden. Entweder durch eine horizontale Gliederung, die die Individuen, die bestimmte Übereinstimmungen miteinander haben, gruppiert und diejenigen trennt, die verschieden sind. Sie bildet dann eine sukzessive Verallgemeinerung der immer größeren Gruppen (die dadurch immer geringer an Zahl werden); sie kann sie ebenso fast bis ins Unendliche durch neue Unterscheidungen unterteilen und so den Eigennamen erreichen, zu dem sie gehört.<sup>101</sup> Die ganze Ordnung der Koordinationen und Subordinationen wird durch die Sprache bedeckt, und jeder dieser Punkte steht mit seinem Namen darin. Vom Individuum zur Art, dann von der Art zur Gattung und zur Klasse, gliedert sich die Sprache genau im Gebiet der zunehmenden Allgemeinheiten. Diese taxonomische Funktion manifestieren die Substantive in der Sprache. Man spricht von einem Tier, einem Vierfüßer, einem Hund, einem Pudel.<sup>102</sup>

<sup>100</sup> Condillac, a. a. O., Bd. 5, S. 152.

<sup>101</sup> A. a. O., Bd. 5, S. 155.

<sup>102</sup> A. a. O., Bd. 5, S. 153. Vgl. auch Adam Smith, *Considerations concerning the first formation of languages* (. . .), in: ders., a. a. O., Bd. 5, S. 4 ff.



Oder durch eine vertikale Gliederung, die mit der ersten verbunden ist, denn sie sind füreinander unerläßlich; diese zweite Gliederung unterscheidet die Dinge, die von selbst bestehen, und diejenigen, die als Modifikationen, Züge, zufällige Eigenschaften oder Merkmale nie in unabhängigem Zustand angetroffen werden: in der Tiefe die Substanzen, an der Oberfläche die Beschaffenheit; diese Trennung – diese Metaphysik, wie Adam Smith sagte<sup>103</sup> – wird im Diskurs durch die Präsenz von Adjektiven manifestiert, die in der Repräsentation all das bezeichnen, was nicht von allein bestehen kann. Die erste Gliederung der Sprache (wenn man das Verb *sein* beiseite läßt, das ebenso Bedingung des Diskurses wie Wortart ist) vollzieht sich also nach zwei orthogonalen Achsen. Die eine davon geht vom Individuum zum Allgemeinen, die andere geht von der Substanz zur Beschaffenheit. In ihrem Kreuzungspunkt ruht der Gattungsname, an einem Ende der Eigenname, an anderen das Adjektiv.

Aber diese beiden Repräsentationstypen unterscheiden die Wörter untereinander nur in dem exakten Maße, in dem die Repräsentation nach diesem gleichen Modell analysiert wird. Wie die Autoren von Port-Royal sagen, heißen die Wörter, »die die Dinge bezeichnen, *Substantive*, wie *Erde, Sonne*. Die die Weisen bezeichnen und gleichzeitig das Subjekt markieren, mit dem sie zusammengehen, heißen *Adjektive*, wie *gut, recht, rund*.«<sup>104</sup> Zwischen der Gliederung der Sprache und der der Repräsentation gibt es jedoch ein Spiel. Wenn man von »Weisse« spricht, bezeichnet man wohl eine Eigenschaft, man bezeichnet sie aber durch ein Substantiv. Wenn man von den »Irdischen« spricht, benützt man ein Adjektiv, um Individuen zu bezeichnen, die von selbst existieren. Diese Verschiebung zeigt nicht, daß die Sprache anderen Gesetzen gehorcht als die Repräsentation, im Gegenteil zeigt sie, daß sie mit sich selbst und in ihrer eigenen Mächtigkeit Beziehungen unterhält, die denen der Repräsentation identisch sind. Ist sie nicht in der Tat eine gespaltene Repräsentation und hat sie nicht die Kraft, mit den Elementen der Repräsentation eine von der ersten unterschiedene Repräsentation zu kombinieren, obwohl diese nur den Sinn und die Funktion hätte, sie zu repräsentieren? Wenn der Diskurs sich des Adjektivs bemächtigt, das eine Veränderung bezeichnet, und es innerhalb des Satzes (*phrase*) als *Substanz* des Satzes selbst gelten läßt, wird das Ad-

103 Adam Smith, a. a. O., Bd. 5, S. 10.

104 *Logique de Port-Royal*, S. 101.

jektiv zum Substantiv. Der Name dagegen, der sich im Satz akzidentell verhält, wird seinerseits zum Adjektiv, wobei er wie bisher Substanzen bezeichnet. »Da die Substanz das ist, was von selbst besteht, hat man alle Wörter Substantive genannt, die von selbst im Diskurs bestehen, selbst wenn sie Akzidentelles bezeichnen. Dagegen hat man Adjektive diejenigen genannt, die Substanzen bezeichnen, wenn sie in ihrer Bezeichnungsweise mit anderen Namen im Diskurs verbunden werden müssen.«<sup>105</sup> Die Elemente des Satzes haben untereinander Beziehungen, die mit denen der Repräsentation identisch sind. Aber diese Identität wird nicht Punkt für Punkt gesichert, so daß jede Substanz durch ein Substantiv und alles Akzidentelle durch ein Adjektiv bezeichnet wäre. Es handelt sich um eine globale und natürliche Identität. Der Satz *ist* eine Repräsentation. Er gliedert sich auf die gleiche Weise wie diese, aber er vermag die Repräsentation auf die eine oder die andere Weise zu gliedern, die er in Diskurs transformiert. Er ist in sich eine Repräsentation, die eine andere gliedert, mit der Möglichkeit einer Verschiebung, die gleichzeitig die Freiheit des Diskurses und den Unterschied der Sprachen bildet.

So sieht die erste Schicht der Gliederung aus: die oberflächlichste, auf jeden Fall die augenscheinlichste. Von jetzt an kann alles Diskurs werden, aber in einer noch wenig differenzierten Sprache; um nämlich die Namen zu verbinden, verfügt man erst über die Monotonie des Verbs *sein* und seine attributive Funktion. Nun gliedern sich aber die Elemente der Repräsentation gemäß einem Netz komplexer Beziehungen (Aufeinanderfolge, Subordination, Konsequenz), die man in die Sprache übergehen lassen muß, damit diese wirklich repräsentativ wird. Daher müssen alle Wörter, Silben, ja Buchstaben, die zwischen den Namen und den Verben zirkulieren, jene Ideen bezeichnen, die Port-Royal als »Nebenbegriffe« bezeichnete.<sup>106</sup> Es bedarf der Präpositionen und Konjunktionen; es bedarf der syntaktischen Zeichen, die die Identitätsbeziehungen oder die der Konkordanz, die der Abhängigkeit und die der Rektion anzeigen<sup>107</sup>; Merkmale des Plurals und des Geschlechts, die Fälle der Deklinationen; schließlich bedarf es der Wörter, die die Namen auf die von ihnen gemeinsam bezeichneten Individuen beziehen, – jene Artikel oder Demonstrativa, die Lemerrier als »concréti-

105 A. a. O., S. 59 f.

106 A. a. O., S. 101.

107 [Antoine Arnauld], *Grammaire générale et raisonnée avec les notes de Duclos*, Paris 1754, S. 213.

seurs« oder »déabstracteurs«<sup>108</sup> bezeichnete. Eine solche Vielzahl von Wörtern bildet ein Gliederung, die unter der Einheit des Nomens (Substantiv oder Adjektiv) liegt, so wie sie durch die nackte Form des Satzes verlangt wird. Keines von ihnen hält allein und isoliert einen repräsentativen Inhalt besetzt, der fest und determiniert wäre. Sie decken keine Idee, nicht einmal eine Nebenidee, bevor sie mit anderen Wörtern verbunden sind. Während die Nomen und Verben »für sich bedeutend« sind, haben diese nur eine Bedeutung in relativer Weise.<sup>109</sup> Zweifellos wenden sie sich an die Repräsentation; sie existieren nur insoweit, als diese bei ihrer Analyse das innere Netz dieser Beziehungen sehen läßt, aber sie selbst haben nur Wert durch die grammatikalische Einheit, von der sie ein Teil sind. Sie errichten in der Sprache eine neue und gemischte Gliederung, die gleichzeitig repräsentativ und grammatikalisch ist, ohne daß eine dieser beiden Ordnungen sich genau über die andere legen könnte.

Hier bevölkert sich das Satzgefüge mit syntaktischen Elementen, die von feinerem Schnitt sind als die weiten Figuren des Satzes. Dieser neue Schnitt stellt die allgemeine Grammatik vor die Notwendigkeit einer Wahl: entweder verfolgt sie weiter die Analyse unterhalb der nominalen Einheit und läßt vor der Bedeutung die bedeutungslosen Elemente erscheinen, aus denen sie errichtet ist, oder sie reduziert durch einen Schritt rückwärts diese nominale Einheit, erkennt ihr engere Maße zu und findet ihre repräsentative Wirksamkeit unterhalb der vollen Wörter, in den Partikeln, Silben und sogar in den Buchstaben wieder. Diese beiden Möglichkeiten bestehen, ja sie sind vorgeschrieben von dem Moment an, in dem die Sprachtheorie sich den Diskurs und die Analyse seiner repräsentativen Werte zur Aufgabe nimmt. Sie definieren den *Punkt der Häresie*, der die Grammatik des achtzehnten Jahrhunderts spaltet.

»Können wir voraussetzen, daß jeder Sinn, wie der Körper, teilbar ist, und Gedanken ohne Zahl in sich enthält? Wenn dies ungereimt ist, so müssen wir notwendig zugeben, daß es *einen bedeutenden Ton gibt, der keinen für sich bedeutenden Teil hat.*«<sup>110</sup> Die Bedeutung verschwindet, sobald die repräsentativen Werte der Wörter aufgelöst oder auf-

108 J.-B. Lemerrier, *Lettre sur la possibilité de faire de la grammaire un Art-Science*, Paris 1806, S. 63–65.

109 James Harris, *Hermes oder philosophische Untersuchung über die allgemeine Grammatik* (dtische Überstz.), Halle 1788, S. 24. Vgl. auch Smith, a. a. O., Bd. 5, S. 6 ff.

110 Harris, a. a. O., S. 19.

gehoben sind: dann erscheinen in ihrer Unabhängigkeit Materialien, die sich nicht nach dem Denken gliedern und deren Verbindungen nicht auf die des Diskurses zurückgeführt werden können. Es gibt eine den Konkordanzen, der Rektion, den Flexionen, Silben und Lauten eigene »Mechanik«, und von dieser Mechanik kann kein repräsentativer Wert Rechenschaft ablegen. Man muß die Sprachen wie jene Maschinen behandeln, die allmählich perfekter werden.<sup>111</sup> In seiner einfachsten Form wird der Satz nur von einem Subjekt, einem Verb und einem Attribut gebildet, und jeder Sinnzuwachs erfordert eine neue und vollständige Aussage. So setzen die rudimentärsten Maschinen Bewegungsprinzipien voraus, die für jedes ihrer Organe unterschiedlich sind. Wenn sie aber vervollkommen werden, unterwerfen sie alle ihre Organe ein und demselben Prinzip, die dann nur noch dessen Vermittler, dessen Transformationsmittel und Anwendungspunkte sind. Ebenso lassen die Sprachen den Sinn eines Satzes, während sie sich vervollkommen, durch grammatikalische Organe wandern, die nicht in sich selbst einen repräsentativen Wert haben, sondern nur die Rolle, sie zu präzisieren, die Elemente zu verbinden und die aktuellen Determinationen anzuzeigen. In einem Satz und auf einmal kann man Beziehungen der Zeit, der Folge, des Besitzes, der Örtlichkeit markieren, die in die Abfolge Subjekt – Verb – Attribut eintreten, aber nicht von einer so weiten Unterscheidung eingegrenzt werden können. Daher rührt die Bedeutung, die seit Beauzée die Theorie des Objekts und der Subordination erhalten haben.<sup>112</sup> Daher rührt auch die wachsende Rolle der Syntax. In der Zeit von Port-Royal wurde die Syntax mit der Konstruktion und der Wortstellung identifiziert, also mit dem inneren Ablauf des Satzes.<sup>113</sup> Mit Sicard ist sie unabhängig geworden: sie »bestimmt jedem Wort die ihm eigene Form«.<sup>114</sup> So skizziert sich die Autonomie des Grammatikalischen so, wie sie ganz am Ende des Jahrhunderts durch Sylvestre de Saci definiert werden wird, als er als erster mit Sicard die logische Analyse des Satzes (*proposition*) und die grammatische Analyse des Satzes (*phrase*) unterscheidet.<sup>115</sup> Man versteht, warum Analysen dieser Art in der Schwebe geblieben sind, solange der Diskurs der Gegenstand der Grammatik war. Sobald

<sup>111</sup> Smith, a. a. O., Bd. 5, S. 30 f.

<sup>112</sup> Beauzée, *Grammaire générale*, gebraucht erstmals den Begriff »complément«.

<sup>113</sup> *Logique de Port-Royal*, S. 117 f.

<sup>114</sup> Abbé Sicard, *Éléments de la grammaire générale*, Bd. 2, S. 2.

<sup>115</sup> Marie-Alfred Sylvestre de Saci, *Principes de grammaire générale*, Paris 1799; Vgl. auch Domergue, *Grammaire générale analytique*, S. 29 f.

man eine Schicht der Gliederung erreichte, auf der die repräsentativen Werte in Staub zerfielen, ging man zur anderen Seite der Grammatik über, wo sie in einem Gebiet, das das des Gebrauchs und der Geschichte war, keinen Halt mehr hatte – die Syntax wurde im achtzehnten Jahrhundert als der Ort des Arbiträren betrachtet, in dem sich die Gewohnheiten eines jeden Volkes in ihrer Phantasie entfalteten.<sup>116</sup>

Auf jeden Fall konnten sie im achtzehnten Jahrhundert nicht mehr als abstrakte Möglichkeiten, nicht Präfiguration dessen, was die Philologie sein würde, sondern nicht-privilegiertes Zweig einer Wahl sein. Demgegenüber, wenn man immer noch von dem gleichen Punkt der Häresie ausgeht, sieht man, wie sich eine Überlegung entwickelt, die für uns und die Wissenschaft von der Sprache, die wir seit dem neunzehnten Jahrhundert errichtet haben, ohne Wert ist, die aber damals gestattete, die ganze Analyse der sprachlichen Zeichen innerhalb des Diskurses aufrechtzuerhalten. Sie hatte durch diese genaue Übereinstimmung zu den positiven Figuren des Wissens gehört. Man suchte die dunkle Nominalfunktion, die man in jenen Wörtern, Silben, Flexionen und Buchstaben eingekleidet und verborgen glaubte, die die zu nachlässige Analyse der Aussage durch ihren Raster entweichen ließ. Wie die Autoren der Grammatik von Port-Royal bemerkten, haben schließlich alle Verbindungspartikel doch einen bestimmten Inhalt, da sie die Weise repräsentieren, wie die Objekte verbunden sind, und die Art, wie sie sich in unseren Repräsentationen verketteten.<sup>117</sup> Kann man nicht annehmen, daß sie Namen wie alle anderen gewesen sind? Aber statt an die Stelle der Objekte zu treten, hätten sie dann den Platz der Gesten eingenommen, durch die die Menschen sie bezeichneten oder ihre Verbindung oder ihre Folge nachahmten.<sup>118</sup> Diese Wörter haben allmählich ihren eigenen Sinn verloren (dieser war in der Tat nicht immer sichtbar, weil er mit den Gesten, dem Körper und der Situation des Sprechers verbunden war), oder sie haben sich in den anderen Wörtern verkörpert, in denen sie einen festen Halt fanden und denen sie umgekehrt ein ganzes System an Modifizierungen lieferten.<sup>119</sup> Folglich sind alle beliebigen Wörter schlafende Namen: die Verben haben die Verbindung zu Namen, die dem Verb *sein* hinzugefügt sind, die Konjunktionen und Präpositionen sind die Namen

<sup>116</sup> Abbé Girard, *Les vrais principes de la langue française*, Bd. 1, S. 82 f.

<sup>117</sup> *Logique de Port-Royal*, S. 59.

<sup>118</sup> Abbé Batteux, *Nouvel examen du préjugé sur l'inversion pour servir de réponse à M. Beauzée*, S. 23 f.

<sup>119</sup> A. a. O., S. 24–28.

von künftig bewegungslosen Gesten. Die Deklinationen und Konjugationen sind nichts als absorbierte Namen. Die Wörter können sich jetzt öffnen und den Flug aller Namen freisetzen, die sich in ihnen niedergelegt hatten. Wie es Le Bel als grundlegendes Prinzip der Analyse aussprach, gibt es »keine Sammlung, deren Teile nicht getrennt existiert hätten, bevor sie zusammengetan wurden«. <sup>120</sup> Das gestattete ihm, alle Wörter auf silbische Elemente zu reduzieren, in denen die alten vergessenen Namen wiedererscheinen, – die einzigen Vokabeln, die neben dem Verb *sein* existieren konnten: *Romulus* zum Beispiel<sup>121</sup> kommt von *Roma* und *moliri* (bauen), und *Roma* kommt von *Ro*, das die Kraft bezeichnet (*robur*), und von *Ma*, das die Größe anzeigt (*magnus*). Auf die gleiche Weise entdeckt Thiébauld in »abandonner« drei verborgene Bedeutungen: *a*, das »die Vorstellung von der Tendenz oder der Bestimmung einer Sache zu einer anderen Sache darstellt«; *ban*, das »die Vorstellung von der Totalität des sozialen Körpers gibt«, und *do*, das »den Akt, durch den man sich von einer Sache trennt«<sup>122</sup>, anzeigt.

Wenn man unterhalb der Silben bis zu den Buchstaben gehen muß, wird man darin noch die Werte einer rudimentären Benennung finden. Dem hat sich auf wunderbare Weise Court de Gébelin gewidmet, was ihm zu großem Ruhm verholfen hat, der jedoch auch schnell vergangen ist. »Die Berührung der Lippen, die am leichtesten zu vollbringen, sehr zart und sehr anmutig ist, dient zur Bezeichnung der ersten Wesen, die der Mensch erkennt, die ihn umgeben und denen er alles verdankt« (Papa, Mama und Kuß). Dagegen »sind die Zähne ebenso fest, wie die Lippen beweglich und flexibel sind. Die Töne, die von den Zähnen stammen, sind stark, dunkel und geräuschvoll . . . Durch die dentale Berührung *donnert* man, *tönt* man *wieder*, *erstaunt* man. Durch sie werden die Trommeln (*tambours*), die Pauken (*timbales*) und die Trompeten (*trompettes*) bezeichnet.« Die Vokale können isoliert ihrerseits das Geheimnis der Jahrtausende alten Namen freigeben, worin sie der Gebrauch eingeschlossen hat: A für den Besitz (haben), E für die Existenz, I für die Stärke, O für das Erstaunen (die sich rundenden Augen), U für die Feuchtigkeit, also für den Humor.<sup>123</sup>

120 Jean-Louis Le Bel, *L'anatomie de la langue latine*, Paris 1764, S. 24.

121 A. a. O., S. 8.

122 Thiébauld, *Grammaire philosophique*, S. 172 f.

123 Antoine Court de Gébelin, *Histoire naturelle de la parole ou grammaire universelle*, Paris 1816, S. 98–114.

Vielleicht bildeten in der ältesten Tiefe unserer Geschichte Konsonanten und Vokale, nur in zwei noch konfuse Gruppen geteilt, gewissermaßen die beiden einzigen Namen, die die menschliche Sprache gegliedert haben. Die singenden Vokale sprachen die Leidenschaften aus und die rauhen Konsonanten die Bedürfnisse.<sup>124</sup> Man kann noch die holprigen Sprechweisen des Nordens – Wald der gutturalen Laute, des Hungers und der Kälte – oder die meridionalen Sprachen unterscheiden, die völlig aus Vokalen bestehen und die aus der morgendlichen Begegnung der Schäfer entstanden sind, als »die ersten Feuer der Liebe aus dem reinen Kristall der Quellen entsprungen«.

In ihrer ganzen Mächtigkeit und bis hin zu den archaischsten Klängen, die sie zum ersten Mal dem Schrei entrissen haben, bewahrt die Sprache ihre repräsentative Funktion. In jeder ihrer Gliederungen seit der ältesten Zeit hat sie stets *benannt*. In ihr gibt es nur ein immenses Tosen von Benennungen, die sich bedecken, aneinanderrücken, sich verbergen, sich indessen aufrechterhalten, um die Analyse oder die Zusammensetzung der komplexesten Repräsentationen zu gestatten. Im Innern der Sätze, dort, wo die Bedeutung eine stumme Stütze bei unbedeutenden Silben zu nehmen scheint, gibt es stets eine schlafende Benennung, eine Form, die in ihrem klanglichen Gewand den Reflex einer unsichtbaren und trotzdem unauslöschbaren Repräsentation eingeschlossen hält. Für die Philologie des achtzehnten Jahrhunderts sind solche Analysen im strengen Sinne des Wortes »tote Buchstaben« geblieben. Das gilt jedoch nicht für die ganze Erfahrung mit der Sprache, war sie auch anfangs esoterisch und mystisch in der Epoche von Saint-Marc, von Reveroni, von Fabre d'Olivet, von Oegger, später literarisch, als das Rätsel des Worts in seinem massiven Sein bei Mallarmé, Roussel, Leiris oder Ponge wiederauftaucht. Die Idee, daß bei Zerstörung der Wörter es weder Geräusche noch reine, arbiträre Elemente sind, die man findet, sondern andere Wörter, die bei ihrer Pulverisierung wiederum andere freisetzen – diese Idee ist gleichzeitig das Negativ der ganzen modernen Wissenschaft der Sprachen und der Mythos, in den wir die dunkelsten Kräfte der Sprache, die zugleich die wirklichsten sind, transkribieren. Wahrscheinlich weil sie arbiträr ist und weil man definieren kann, unter welcher Bedingung sie Bedeutung trägt, wird die Sprache zum wissenschaftlichen Gegenstand. Aber weil die Sprache nicht aufgehört hat, diesseits ihrer selbst zu sprechen; weil

<sup>124</sup> Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, in: ders., *Oeuvres*, 20 Bde., Paris 1826, Bd. 13, S. 144–159 und 188–192.

unerschöpfliche Werte sie ebenso tief durchdringen, wie man in sie dringen kann, können wir in ihr in jenem endlosen Gemurmel sprechen, aus dem sich die Literatur geknüpft hat. In der klassischen Epoche aber war die Beziehung nicht die gleiche. Die beiden Figuren überdeckten sich exakt. Damit die Sprache völlig in der allgemeinen Form des Satzes begriffen würde, mußte jedes Wort in seinem geringsten Teilchen eine metikulöse Benennung sein.

#### *V. Die Bezeichnung*

Dennoch entdeckt die Theorie von der »verallgemeinerten Benennung« am Ende der Sprache eine bestimmte Beziehung in den Dingen, die von völlig anderer Natur ist als die Aussageform. Wenn die Sprache in ihrer Tiefe die Funktion der Benennung hat, das heißt, eine Repräsentation sich erheben zu lassen oder sie wie mit dem Finger zu bezeichnen, ist sie Hinweis und nicht Urteil. Sie verbindet sich mit den Dingen durch ein Merkmal, eine Note, eine assoziierte Gestalt, eine bezeichnende Geste. Das ist nichts, was auf eine Beziehung der Prädikation reduzierbar wäre. Das Prinzip der ursprünglichen Benennung und des Ursprungs der Wörter bildet ein Gleichgewicht zum formalen Primat der Beurteilung. Gewissermaßen gibt es auf der jeweiligen Seite der in all ihren Gliederungen entfalteten Sprache das Sein in seiner sprachlichen Rolle der Attribution und den Ursprung in seiner Rolle der ursprünglichen Bezeichnung. Diese gestattet, ein Zeichen dem zu substituieren, was angezeigt wird, während jene sprachliche Rolle erlaubt, einen Inhalt mit einem anderen zu verbinden. So findet man die beiden Funktionen der Verbindung und der Substitution, die dem Zeichen im allgemeinen mit seiner Kraft, die Repräsentation zu analysieren, gegeben worden sind, in ihrer Opposition, aber auch in ihrer wechselseitigen Zugehörigkeit wieder.

Den Ursprung der Sprache an den Tag zu bringen, heißt den ursprünglichen Moment wiederzufinden, in dem sie reine Bezeichnung war. Dadurch muß man gleichzeitig das Arbiträre in ihr erklären (weil das, was bezeichnet, ebenso von dem, was es zeigt, unterschieden sein kann wie eine Geste vom Gegenstand, zu dem sie weist) und ihre tiefe Beziehung mit dem erklären, was sie bezeichnet (weil eine Silbe oder ein bestimmtes Wort stets zur Bezeichnung einer bestimmten Sache gewählt worden sind). Auf die erste Forderung antwortet die Analyse



der Gebärdensprache, auf die zweite die Untersuchung der Wurzeln. Aber sie stehen sich nicht wie im *Kratylos* die Erklärung durch die »Natur« und die durch das »Gesetz« gegenüber. Sie sind im Gegenteil absolut unerlässlich füreinander, weil die erstgenannte Rechenschaft über die Substitution des Bezeichneten durch das Zeichen ablegt und die zweite die permanente Kraft der Bezeichnung dieses Zeichens rechtfertigt.

Die Gebärdensprache wird vom Körper gesprochen; dennoch ist sie nicht von Anfang an gegeben. Was die Natur gestattet, ist lediglich, daß der Mensch in den verschiedenen Situationen, in denen er sich befindet, Gesten macht. Sein Gesicht wird von Bewegungen belebt, er stößt unartikulierte Schreie aus, das heißt solche, die nicht »mit der Zunge oder den Lippen hervorgebracht werden«.125 All das ist noch keine Sprache und noch kein Zeichen, sondern Wirkung und Folge unserer Animalität. Diese manifeste Bewegung hat jedoch für sich, daß sie allgemein ist, weil sie nicht von der Gestalt unserer Organe abhängt. Daher rührt für den Menschen die Möglichkeit, die Identität bei sich und seinen Begleitern zu bemerken. Er kann also mit dem Schrei, den er bei einem anderen hört, und den Grimassen, die er auf dessen Gesicht wahrnimmt, die gleichen Repräsentationen assoziieren, die mehrmals seine eigenen Schreie und Bewegungen begleitet haben. Er kann diese Mimik als das Merkmal und das Substitut des Denkens des anderen, also als ein Zeichen auffassen. Das Verstehen beginnt. Er kann umgekehrt die gleiche Mimik benutzen, die zum Zeichen geworden ist, um bei seinen Partnern die Vorstellung auszulösen, die er selbst verspürt, und die Empfindungen, die Bedürfnisse, die Mühsal, die gewöhnlich mit bestimmten Gesten oder mit bestimmten Klängen assoziiert werden: ein Schrei, den man absichtlich gegen jemand und in Richtung eines Gegenstandes ausstößt, eine reine Interjektion.126 Mit diesem verabredeten Gebrauch des Zeichens, also bereits einem Ausdruck, beginnt etwas wie eine Sprache zu entstehen.

Man sieht aus diesen, Condillac und Destutt gemeinsamen, Analysen, daß die Gebärdensprache durch die Genese die Sprache mit der Natur verbindet. Das geschieht aber mehr, um sie davon loszulösen, als um sie darin zu verwurzeln, und um ihren unaufhebbaren Unterschied

125 Condillac, *La Grammaire*, in: ders., *Oeuvres*, Paris 1798, Bd. 5, S. 8.

126 Alle Wortarten wären demnach nur zerlegte und kombinierte Fragmente dieser initialen Interjektion (Destutt de Tracy, *Elémens d'Idéologie. Seconde Partie. Grammaire*, S. 75).

zum Schrei zu bezeichnen und das zu begründen, was das Künstliche an ihr ist. Solange sie die einfache Verlängerung des Körpers ist, hat die Handlung keine Kraft der Sprache: sie ist nicht Sprache. Sie wird dazu, aber am Ende von definierten und komplexen Operationen: als Markierung einer Analogie in den Beziehungen (der Schrei des anderen ist im Verhältnis zu dem, was er verspürt – dem Unbekannten –, was mein Schrei für meinen Appetit oder meinen Schrecken ist). Die Inversion der Zeit und der freiwillige Gebrauch des Zeichens vor der Repräsentation, die es bezeichnet (vor dem Verspüren einer Hungerempfindung, die stark genug wäre, um mich schreien zu lassen, stoße ich den Schrei aus, der ihm zugeordnet ist); schließlich als die Absicht, beim anderen die dem Schrei oder der Geste korrespondierende Repräsentation entstehen zu lassen (aber daran ist das Besondere, daß ich beim Ausstoßen des Schreies nicht die Empfindung des Hungers entstehen lassen will und nicht entstehen lasse, sondern die Repräsentation der Beziehung zwischen diesem Zeichen und meinem eigenen Wunsch zu essen). Die Sprache wird nur aufgrund dieser Verflechtung möglich. Sie beruht nicht auf einer natürlichen Bewegung des Verstehens oder des Ausdrucks, sondern auf den reversiblen und analysierbaren Beziehungen der Zeichen und der Repräsentationen. Es ist nicht Sprache, wenn die Repräsentation sich veräußert, sondern wenn sie ein vereinbartes Zeichen von sich löst und sich von ihm repräsentieren läßt. Der Mensch entdeckt also nicht als sprechendes Subjekt noch vom Innern einer bereits fertigen Sprache aus um sich herum Zeichen, die als stumme Wörter zu entziffern und hörbar zu machen wären. Weil die Repräsentation sich Zeichen gibt, können Wörter und mit ihnen eine ganze Sprache entstehen, die nur die spätere Organisation der Klangzeichen ist. Trotz ihres Namens läßt die »Gebärdensprache« das irreduzible Netz von Zeichen entstehen, das die Sprache von den Gebärden trennt.

Dadurch begründet sie ihre Kunst auf der Natur. Die Elemente, aus denen diese Gebärdensprache zusammengesetzt ist (Laute, Gesten, Grimassen), werden nacheinander von der Natur vorgeschlagen, und dennoch haben sie zumeist keine inhaltliche Identität mit dem, was sie bezeichnen, sondern vor allem Beziehungen der Gleichzeitigkeit oder der Aufeinanderfolge. Der Schrei ähnelt nicht der Angst und die ausgestreckte Hand nicht dem Hungergefühl. Diese Zeichen bleiben, wenn sie einmal vereinbart sind, ohne »Phantasie und Einfall«<sup>127</sup>, weil sie

127 Condillac, *La Grammaire*, in: *ders., Oeuvres*, Bd. 5, S. 10.

ein für allemal von der Natur eingerichtet worden sind. Sie werden aber nicht die Natur des von ihnen Bezeichneten ausdrücken, denn sie sind nicht sein Abbild. Von da ausgehend werden die Menschen eine konventionelle Sprache erstellen können. Sie verfügen jetzt über genug Zeichen, die die Dinge markieren, um neue festsetzen zu können, die die ersten analysieren und kombinieren. Rousseau brachte im *Discours sur l'origine de l'inégalité* zum Ausdruck<sup>128</sup>, daß keine Sprache auf einer Vereinbarung zwischen den Menschen beruhen kann, weil diese Vereinbarung bereits eine erstellte, anerkannte und praktizierte Sprache voraussetzt. Man muß sich die Sprache also als empfangen und nicht von den Menschen konstruiert vorstellen. In der Tat bestätigt die Gebärdensprache diese Notwendigkeit und macht jene Hypothese nutzlos. Der Mensch empfängt von der Natur die Möglichkeit, Zeichen zu geben, und diese Zeichen dienen ihm zunächst zur Verständigung mit den anderen Menschen, um die auszuwählen, die beibehalten bleiben, und um die ihnen zuerkannten Werte, die Regeln des Gebrauchs festzusetzen. Sie dienen dann zur Bildung neuer Zeichen nach dem Beispiel der ersten. Die erste Form der Vereinbarung besteht in der Wahl der Lautzeichen (die leichter von fern zu erkennen und nachts die einzig verwendbaren sind), die zweite in der Zusammensetzung von Lauten, die denen nahe sind, die benachbarte Repräsentationen bezeichnen, um bisher noch nicht markierte Repräsentationen zu bezeichnen. So bildet sich die eigentliche Sprache aus einer Serie von Analogien, die die Gebärdensprache oder zumindest ihren klingenden Teil seitwärts verlängern. Sie ähnelt ihr, und »diese Ähnlichkeit erleichtert ihr Verständnis. Man nennt sie Analogie . . . Man sieht, daß die Analogie, die dabei unser Gesetz ist, uns nicht gestattet, die Zeichen zufällig oder willkürlich zu wählen.«<sup>129</sup>

Die Entstehung der Sprache von der Gebärdensprache aus entzieht sich völlig der Alternative zwischen natürlicher Imitation und willkürlicher Konvention. Wo Natur vorhanden ist – in den Zeichen, die spontan durch unseren Körper entstehen –, gibt es keine Ähnlichkeit. Wo die Anwendung der Ähnlichkeiten stattfindet, ist die freiwillige Vereinbarung zwischen den Menschen bereits vollzogen. Die Natur stellt die Unterschiede nebeneinander und bindet sie gewaltsam. Die

128 Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*; vgl. Condillac, *La Grammaire*, in: ders., *Oeuvres*, Bd. 5, S. 27, Anm. 1.

129 Condillac, *La Grammaire*, in: ders., *Oeuvres*, Bd. 5, S. 11 f.

Reflexion entdeckt die Ähnlichkeiten, analysiert und entwickelt sie. Die erste Phase gestattet Kunstgriffe, aber mit einem auf für alle Menschen identische Weise auferlegten Material. Die zweite Phase schließt das Arbiträre aus, öffnet aber der Analyse Wege, die nicht bei allen Menschen und bei allen Völkern genau überlagerbar sind. Das Naturgesetz ist der Unterschied der Wörter und der Sachen – die vertikale Trennung zwischen der Sprache und dem, was sie unter sich bezeichnen muß. Die Regel der Konventionen ist die Ähnlichkeit der Wörter untereinander, das große horizontale Netz, das die Wörter voneinander ausgehend bildet und sie bis ins Unendliche verbreitet.

Man versteht nun, warum die Theorie der Wurzeln in keiner Weise der Analyse der Gebärdensprache widerspricht, sondern genau in ihr ihren Platz findet. Die Wurzeln sind rudimentäre Wörter, die man in einer großen Zahl von Sprachen identifizieren kann – vielleicht sogar in allen. Sie sind von der Natur als unfreiwillige und von der Gebärdensprache spontan benutzte Schreie auferlegt worden. Dort haben die Menschen sie her, um in ihren konventionellen Sprachen ihnen einen Platz zu geben. Und wenn alle Völker bei jedem Klima aus dem Material der Gebärdensprache jene elementaren Klänge ausgewählt haben, dann geschah das deshalb, weil sie auf eine andere und reflektierte Weise darin eine Ähnlichkeit mit dem von ihnen bezeichneten Gegenstand oder die Möglichkeit, sie auf einen analogen Gegenstand anzuwenden, entdeckten. Die Ähnlichkeit der Wurzel mit dem, was sie benennt, erhält ihren Wert als Lautkörper nur durch die Vereinbarung, die die Menschen geeint hat und in einer Sprache ihre Gebärdensprache geregelt hat. So erreichen vom Innern der Repräsentation aus die Zeichen die Natur dessen, was sie bezeichnen, und so erlegt sich der primitive Vokabelschatz auf identische Weise allen Sprachen auf.

Die Wurzeln können sich auf mehrere Arten bilden. Durch Onomatopöie natürlich, die kein spontaner Ausdruck ist, sondern willentliche Artikulation eines ähnlichen Zeichens: »mit seiner Stimme das gleiche Geräusch machen, das der Gegenstand macht, den man benennen will«. <sup>130</sup> Durch Verwendung einer in den Empfindungen wahrgenommenen Ähnlichkeit: »der Eindruck der roten Farbe, die lebhaft, schnell und für das Auge hart ist, wird sehr gut durch den Laut R wiederge-

<sup>130</sup> Charles de Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues et des principes physiques de l'étymologie*, 2 Bde., Paris 1765, Bd. 1, S. 9.

geben, der einen analogen Eindruck auf das Gehör macht.«<sup>131</sup> Indem man den Organen der Stimme analoge Bewegungen zu denen auferlegt, die man bezeichnen will: »so daß der Laut, der aus der Form und der natürlichen Bewegung des in diesen Zustand versetzten Organs resultiert, zum Namen des Gegenstandes wird«: die Kehle kratzt, um das Reiben zweier Körper aneinander zu bezeichnen, sie höhlt sich innerlich aus, um eine konkave Oberfläche anzuzeigen.<sup>132</sup> Schließlich, indem man zur Bezeichnung eines Organs die Laute benutzt, die es ganz natürlich hervorbringt: die Artikulation *ghen* hat der Kehle ihren Namen gegeben, aus dem sie hervorgegangen ist, und man bedient sich der Dentale (*d* und *t*), um die Zähne zu bezeichnen.<sup>133</sup> Mit diesen konventionellen Artikulationen der Ähnlichkeit kann sich jede Sprache ihr Spiel mit primitiven Wurzeln geben. Es ist das ein eingeschränktes Spiel, weil sie fast alle monosyllabisch sind und nur in kleiner Zahl bestehen (zweihundert für das Hebräische nach den Schätzungen von Bergier)<sup>134</sup>; und es ist noch eingeschränkter, wenn man bedenkt, daß sie (wegen jener Beziehungen der Ähnlichkeit, die sie einführen) den meisten Sprachen gemeinsam sind. De Brosses denkt, daß sie für alle Dialekte Europas und des Orients nicht einmal insgesamt »eine Seite Briefpapier« füllen. Aber ausgehend von ihnen kommt jede Sprache in ihrer Besonderheit zu ihrer Form: »Ihre Entwicklung ist wunderbar. Sie läßt aus einem Ulmenkorn einen ganzen Baum entstehen, der neue Keimlinge aus jeder Wurzel wirft und auf die Dauer einen wirklichen Wald produziert.«<sup>135</sup>

Die Sprache kann sich jetzt in ihrer Genealogie entfalten. De Brosses wollte sie in einem Raum von fortgesetzten Filiationen anordnen, den er den »Archéologue universel« nannte.<sup>136</sup> Oben in diesem Raum würde man die Wurzeln in ihrer geringen Zahl hinschreiben, die die europäischen und orientalischen Sprachen benutzen. Unterhalb jeder Wurzel würde man die komplizierteren Wörter hinsetzen, die sich davon ableiten, wobei man aber sorgfältig darauf achtete, daß zunächst die dastehen, die ihnen am nächsten sind, und eine ziemlich enge Ordnung folgen ließe, damit zwischen den aufeinanderfolgenden Wörtern

131 Abbé Copineau, *Essai synthétique sur l'origine et la formation des langues*, Paris 1774, S. 34 f.

132 De Brosses, a. a. O., Bd. 1, S. 16–18.

133 A. a. O., Bd. 1, S. 14.

134 Nicolas-Sylvestre Bergier, *Les éléments primitifs des langues*, Paris 1764, S. 7 f.

135 De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues*, Bd. 1, S. 18.

136 A. a. O., Bd. 2, S. 490–499.

der geringst mögliche Abstand bestünde. Man würde so vollkommene und erschöpfende Serien, kontinuierliche Ketten herstellen, in denen die Brüche, wenn solche existierten, beiläufig den Platz von heute verschwundenen Wörtern, Dialekten oder Sprachen anzeigten.<sup>137</sup> Nach Herstellung dieser großen Schicht ohne Naht hätte man einen zweidimensionalen Raum, den man in Abszissen und Ordinaten durchlaufen könnte. In der Vertikalen hätte man die vollständige Filiation jeder Wurzel, in der Horizontalen dagegen die Wörter, die von einer gegebenen Sprache benutzt werden. Je weiter man sich von den primitiven Wurzeln entfernte, um so komplizierter und wahrscheinlicher um so jünger wären die durch eine transversale Linie definierten Sprachen, aber gleichzeitig hätten die Wörter mehr Wirksamkeit und mehr Feinheit für die Analyse der Repräsentationen. So wären der historische Raum und der Raster des Denkens exakt übereinandergelegt.

Diese Suche nach den Wurzeln kann als eine Rückkehr zur Geschichte und der Theorie der Muttersprachen erscheinen, die die Klassik einen Augenblick lang in der Schwebelage zu halten schien. Tatsächlich setzt die Analyse der Wurzeln die Sprache nicht erneut in eine Geschichte, die gewissermaßen ihr Entstehungsmilieu und das ihrer Transformation wäre. Sie macht eher aus der Geschichte die Bahn, und zwar in aufeinanderfolgenden Etappen, der gleichzeitigen Zerlegung der Repräsentation und der Wörter. Die Sprache ist in der klassischen Epoche kein Fragment der Geschichte, das zu einem bestimmten Augenblick eine definierte Denk- und Reflexionsweise autorisiert. Es ist ein Raum der Analyse, in dem die Zeit und das Denken der Menschen ihre Bahn vollziehen. Und daß die Sprache nicht durch die Theorie der Wurzeln ein historisches Wesen geworden oder erneut geworden ist, dafür würde man leicht den Beweis in der Weise finden, auf die man im achtzehnten Jahrhundert die Etymologien gesucht hat. Man nahm als Leitfaden nicht die Untersuchung der materiellen Transformationen des Wortes, sondern die Beständigkeit der Bedeutungen.

Diese Suche hatte zwei Aspekte: einmal die Definition der Wurzel, dann die Isolierung der Endungen und der Präfixe. Die Wurzel zu definieren, heißt eine Etymologie herzustellen. Es ist eine Kunst, die ihre Regeln in einem Kodex fixiert hat.<sup>138</sup> Man muß das Wort von allen Spuren frei machen, die die Kombinationen und Flexionen bei ihm haben hinterlassen können. Man muß bei einem einsilbigen Element an-

<sup>137</sup> A. a. O., Bd. 1, *Préface*, S. L.

<sup>138</sup> Vgl. vor allem Turgots Artikel »Etymologie« in der *Encyclopédie*.

langen, dieses Element in der ganzen Vergangenheit der Sprache durch die alten »Glossare und Papiere« verfolgen; zu ändern, primitiveren Sprachen zurückgreifen. Und während dieser ganzen Prüfungen muß man wohl zugeben, daß der Einsilber sich verändert hat: alle Vokale können einander in der Geschichte einer Wurzel ersetzen, die Vokale, das ist die Stimme selbst, die nicht diskontinuierlich und nicht abgebrochen ist. Die Konsonanten dagegen modifizieren sich auf privilegierte Weise: Gutturale, Linguale, Palatale, Dentale, Labiale, Nasale bilden Familien homophoner Konsonanten, innerhalb derer sich vorzugsweise ohne irgendeine Verpflichtung die Veränderungen der Aussprache vollziehen.<sup>139</sup> Die einzige unauslöschbare Konstante, die die Kontinuität der Wurzel im Laufe ihrer Geschichte sichert, ist die Sinn-einheit: die repräsentative Fläche, die unendlich fortbesteht. Denn »nichts vielleicht kann die Induktionen begrenzen, und alles kann ihnen als Grundlage dienen, von der totalen Ähnlichkeit bis hin zu den einfachsten Ähnlichkeiten«. Der Sinn der Worte ist »das sicherste Licht, das man befragen kann«. <sup>140</sup>

## VI. Die Derivation

Wie geschieht es, daß die Wörter, die in ihrem ursprünglichen Wesen Namen und Bezeichnungen sind und sich gliedern, wie sich die Repräsentation selbst analysiert, sich unwiderstehlich von ihrer ursprünglichen Bedeutung entfernen und einen benachbarten, weiteren oder begrenzteren Sinn annehmen können? Wie kommt es, daß sie nicht nur ihre Form, sondern auch ihre Ausdehnung ändern können, neue Klänge und Inhalte annehmen können, so daß, ausgehend von einer wahrscheinlich identischen Ausstattung der Wurzeln, die verschiedenen Sprachen verschiedene Klänge und außerdem Wörter gebildet haben, deren Sinn nicht deckungsgleich ist?

Die Modifizierungen der Form sind ohne Regel, beinahe unbegrenzt und nie fest. Ihre Ursachen sind alle äußerer Natur: Leichtigkeit der

<sup>139</sup> Mit einigen zusätzlichen Varianten sind dies die einzigen Gesetze phonetischer Variationen, die von de Brosse (*De la formation mécanique des langues*, Bd. 1, S. 108–123), Bergier (*Les éléments primitifs des langues*, S. 45–62), Court de Gébelin (*Histoire naturelle de la parole*, S. 59–64) und Turgot (Artikel »Étymologie« der *Encyclopédie*) anerkannt werden.

<sup>140</sup> Turgot, Artikel »Étymologie« in der *Encyclopédie*.

Aussprache, Moden, Gewohnheiten, Klima – die Kälte favorisiert das »labiale Zischen«, die Hitze die »gutturalen Behauchungen«.141 Die Bedeutungsveränderungen dagegen, da sie insoweit begrenzt sind, als sie eine etymologische Wissenschaft gestatten, die, wenn auch nicht absolut sicher, zumindest »wahrscheinlich« ist142, gehorchen Prinzipien, die man bestimmen kann. Diese Prinzipien, die die innere Geschichte der Sprachen gären lassen, sind alle von räumlicher Ordnung. Die einen betreffen die sichtbare Ähnlichkeit oder die Nachbarschaft der Dinge untereinander. Die anderen betreffen den Ort, an dem sich die Sprache und die Form, in der sie sich bewahrt, niederschlagen: sie betreffen die Figuren und die Schrift.

Man kennt zwei große Typen von Schrift, einmal die, die den Sinn der Worte nachzieht, dann die, die die Laute analysiert und rekonstruiert. Zwischen ihnen gibt es eine rigorose Trennung, sei es nun, daß man der Auffassung ist, daß die zweite bei bestimmten Völkern die erste infolge eines möglichen »Geniestreichs«143 abgelöst hat, oder daß man zugibt, daß sie so voneinander verschieden sind, daß sie fast gleichzeitig aufgetaucht sind, die erste bei den zeichnenden Völkern, die zweite bei den singenden Völkern.144 Graphisch den Sinn der Worte darzustellen, heißt ursprünglich, eine exakte Zeichnung der Dinge herzustellen, die sie bezeichnet. Offen gesagt handelt es sich dabei kaum um eine Schrift, höchstens um eine malerische Wiedergabe, dank der man kaum die konkretesten Erzählungen in Schrift umsetzen kann. Nach Warburton kannten die Mexikaner kaum etwas anderes als diesen Vorgang.145 Die wirkliche Schrift begann, als man sich an die Repräsentation nicht mehr des Gegenstandes selbst, sondern eines der übrigen Elemente machte, oder an die Repräsentation eines der gewöhnlichen Umstände, die ihn markieren, oder an die Repräsentation irgendeiner anderen Sache, der sie ähnelt. Daher rühren drei Techniken: die priesterliche Schrift der Ägypter, die die größte ist und »einen Hauptumstand eines Gegenstandes dazu benutzt, daß er für alles steht« (ein Bogen für eine Schlacht, eine Leiter für die Belagerung

141 De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues*, Bd. 1, S. 66 f.

142 Turgot, Artikel »Etymologie« in der *Encyclopédie*.

143 [Antoine Arnauld], *Grammaire générale et raisonnée avec les notes de Duclos*, Paris 1754, S. 43 f.

144 Destutt de Tracy, *Elémens d'Idéologie. Seconde Partie. Grammaire*, S. 307 bis 312.

145 William Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens*, frz. Übersetzung, 2 Bde., Paris 1744, Bd. 1, S. 15.



der Städte); dann die »tropischen« Hieroglyphen, die etwas vollkommener sind und einen bemerkenswerten Umstand benutzen (da Gott allmächtig ist, weiß er alles und kann die Menschen überwachen; man stellt ihn deshalb durch ein Auge dar); schließlich die Symbolschrift, die sich mehr oder weniger verborgener Ähnlichkeiten bedient (die sich erhebende Sonne wird durch den Kopf eines Krokodils dargestellt, dessen runde Augen gerade die Wasseroberfläche überragen).<sup>146</sup> Man erkennt darin die drei großen Gestalten der Rhetorik, die Synekdoche, die Metonymie, die Katachrese. Folgt man der von ihnen vorgeschriebenen Maserung, so können sich diese mit einer symbolischen Schrift verbundenen Sprachen entwickeln. Sie beladen sich allmählich mit poetischen Kräften, die ersten Benennungen werden Ausgangspunkt langer Metaphern. Diese werden fortschreitend komplizierter und sind bald so weit von ihrem Ausgangspunkt entfernt, daß er schwierig wiederzufinden ist. So entstehen Aberglauben, die glauben machen, die Sonne sei ein Krokodil oder Gott ein großes Auge, das die Welt überwacht. So entsteht ebenfalls esoterisches Wissen bei jenen (den Priestern), die sich von Generation zu Generation Metaphern überliefern. So entstehen in der Rede Allegorien (die in den archaischesten Literaturen so häufig sind) und auch jene Illusion, daß das Wissen in der Erkenntnis der Ähnlichkeit bestehe.

Aber die Geschichte der Sprache, die mit einer Symbolschrift ausgestattet ist, ist schnell am Ende. Man kann darin nämlich keine Fortschritte machen. Die Zeichen vervielfachen sich nicht durch die akkurate Analyse der Repräsentationen, sondern durch die entferntesten Analogien. Infolgedessen ist die Vorstellungskraft der Völker stärker begünstigt als ihre Reflexion. Die Leichtgläubigkeit übertrifft die Wissenschaft. Obendrein benötigt die Erkenntnis zwei Lernprozesse, den der Wörter zunächst (wie für alle Sprachen), dann den der Sigeln, die keine Beziehung mit der Aussprache der Wörter haben. Ein Menschenleben ist für diese doppelte Erziehung nicht zu lang, und wenn man obendrein die Muße hatte, eine Entdeckung zu machen, verfügt man über keine Zeichen zu ihrer Übermittlung; umgekehrt bleibt ein übermitteltes Zeichen stets zweifelhaft, weil es keine innerliche Beziehung mit dem von ihm dargestellten Wort besitzt. Von Epoche zu Epoche besteht die Unsicherheit fort, ob der gleichen Gestalt der gleiche Laut zugehört. Neuigkeiten sind also unmöglich und Überlieferungen in Frage gestellt. Infolgedessen ist die einzige Sorge der Gelehrten, einen

<sup>146</sup> A. a. O., Bd. 1, S. 19-23.

»abergläubischen Respekt« für die von den Vorfahren erhaltenen Erkenntnisse und für die Institutionen zu bewahren, die deren Erbe hüten: »Sie spüren, daß jede Veränderung in den Sitten eine solche der Sprache mit sich bringt und daß jede Veränderung in der Sprache ihre ganze Wissenschaft durcheinanderbringt und vernichtet.«<sup>147</sup> Wenn ein Volk nur eine symbolische Schrift besitzt, muß seine Politik die Geschichte ausschließen, wenigstens aber jede Geschichte, die nicht ganz schlicht und einfach Konservierung ist. In dieser Beziehung zwischen Raum und Sprache siedelt sich nach Volney der wesentliche Unterschied zwischen Orient und Okzident an.<sup>148</sup> Es ist so, als habe die räumliche Anordnung der Sprache das Gesetz der Zeit vorgeschrieben, als komme ihre Sprache nicht durch die Geschichte zu den Menschen, sondern als hätten sie zur Geschichte nur durch das System ihrer Zeichen Zugang. In diesem Knoten aus Repräsentation, Wörtern und Raum (die Wörter repräsentieren den Raum der Repräsentation und repräsentieren sich ihrerseits in der Zeit) bildet sich schweigend das Schicksal der Völker.

Mit der alphabetischen Schrift ändert sich in der Tat die Geschichte der Menschen vollends. Sie transkribieren im Raum nicht ihre Ideen, sondern die Laute, und aus diesen ziehen sie die gemeinsamen Elemente, um eine kleine Zahl einzigartiger Zeichen zu bilden, deren Kombination die Bildung aller möglichen Silben und Wörter gestattet. Während die symbolische Schrift in dem Wunsch, die Repräsentationen selbst räumlich aufzuteilen, dem konfusen Gesetz der Ähnlichkeiten folgt und die Sprache aus den Formen des reflexiven Denkens gleiten läßt, transponiert die alphabetische Schrift unter Verzicht auf die Zeichnung der Repräsentation in der Lautanalyse die Regeln, die für die Vernunft selbst gelten. Infolgedessen sind die Buchstaben nicht umsonst Repräsentationen der Vorstellungen (*idées*), sie verbinden sich nämlich untereinander wie die Vorstellungen, und die Vorstellungen verknüpfen sich und entknüpfen sich wie die Buchstaben des Alphabets.<sup>149</sup> Der Bruch des exakten Parallelismus zwischen der Repräsentation und dem Graphismus gestattet die Anordnung der Totalität der Sprache, sogar der geschriebenen Sprache, im allgemeinen

147 Destutt de Tracy, *Elémens d'Idéologie. Seconde Partie. Grammaire*, S. 284 bis 300.

148 Constantin François de Volney, *Les ruines ou méditation sur les révolutions des empires*, 3 Bde., Paris 1791, Kapitel 15. Deutsch unter dem Titel *Die Ruinen*, Bremen 1871 und Braunschweig 1872.

149 Condillac, *La Grammaire*, Kapitel 2; in: ders., *Oeuvres*, Bd. 5.

Gebiet der Analyse, und die jeweils gegenseitige Stützung des Fortschritts der Schrift und des Denkens.<sup>150</sup> Die gleichen graphischen Zeichen werden alle neuen Wörter zerlegen können und ohne die Furcht, etwas würde vergessen, jede Entdeckung weitergeben können, sobald sie gemacht worden ist. Man wird sich des gleichen Alphabets zur Transkription verschiedener Sprachen bedienen und so einem Volk die Vorstellungen eines anderen überliefern. Das Lernen dieses Alphabets ist wegen der geringen Zahl seiner Elemente sehr einfach, und jeder wird der Reflexion und der Analyse der Vorstellungen die Zeit widmen können, die die anderen Völker mit der Erlernung der Schriftzeichen vergeuden. So entsteht im Innern der Sprache und ganz genau in jenem Falz der Wörter, in dem die Analyse und der Raum sich treffen, die erste, aber unbegrenzte Möglichkeit des Fortschritts. In seiner Wurzel ist der Fortschritt, so wie er im achtzehnten Jahrhundert definiert wird, keine der Geschichte innere Bewegung, sondern das Resultat einer fundamentalen Beziehung zwischen Raum und Sprache: »Die willkürlichen Zeichen der Sprache und der Schrift geben den Menschen das Mittel, den Besitz ihrer Vorstellungen zu sichern und sie anderen als eine ständig um die Entdeckungen jeden Jahrhunderts vermehrte Erbschaft zu übermitteln. Die Menschheit, in ihrer Entwicklung betrachtet, erscheint den Augen eines Philosophen wie ein unendliches Ganzes, das selbst wie jedes Individuum seine Kindheit und seine Fortschritte hat.«<sup>151</sup> Die Sprache gibt dem ständigen Bruch der Zeit die Kontinuität des Raumes, und insoweit sie die Repräsentation analysiert, gliedert und zerlegt, vermag sie durch die Zeit die Erkenntnisse der Dinge zu verbinden. Mit der Sprache zerbricht die konfuse Monotonie des Raumes, während sich die Verschiedenheit der Abfolgen vereinigt.

Indessen verbleibt ein letztes Problem, denn die Schrift ist durchaus die Stütze und der stets wache Hüter jener fortschreitend feineren Analysen. Sie ist nicht deren Ursprung, noch ihre erste Bewegung. Die erste Bewegung ist ein der Aufmerksamkeit, den Zeichen und Wörtern gemeinsames Gleiten. In einer Repräsentation kann der Geist sich und ein Sprachzeichen an ein dazugehöriges Element, einen Begleitumstand,

<sup>150</sup> Adam Smith, *Considerations concerning the first formation of languages, and the different genius of original and compounded languages*, in: ders., *The Works*, 5 Bde., London 1811 f. (Repr. Aalen 1963), Bd. 5, S. 43.

<sup>151</sup> Anne-Robert-Jacques Turgot, *Tableau des progrès successifs de l'esprit humain* (1750), in: ders., *Oeuvres* (Hrsg. Gustave Schelle), 5 Bde., Paris 1913-1923, S. 215.

ein anderes, nicht vorhandenes Ding, das ihm ähnlich ist und seinetwegen wieder in das Gedächtnis tritt, heften.<sup>152</sup> So hat sich wohl die Sprache entwickelt und ganz allmählich ihre Abweichung von den ursprünglichen Bezeichnungen fortgesetzt. Am Anfang hatte alles einen Namen, einen eigenen oder besonderen Namen. Dann hat der Name sich an ein einziges Element der Sache geheftet und wurde auf alle anderen Einzeldinge angewandt, die es ebenfalls enthielten. Es ging nicht mehr um jene Eiche, die man *Baum* genannt hat, sondern alles, was zumindest einen Stamm und Äste hat. Der Name hat sich auch mit einem hervorstechenden Umstand verbunden: Die *Nacht* bezeichnete nicht mehr das Ende dieses Tages, sondern den Abschnitt der Dunkelheit, der jeden Sonnenuntergang von jedem Sonnenaufgang trennt. Schließlich hat er sich an Analogien gehängt: Alles, was dünn und glatt wie das Blatt eines Baumes war, hat man *Blatt* genannt.<sup>153</sup> Die fortschreitende Analyse und weiter fortschreitende Gliederung der Sprache, die gestatten, einen einzigen Namen mehreren Dingen zu geben, sind entstanden, indem der Faden jener fundamentalen Figuren verfolgt wurde, die die Rhetorik gut kennt: Synekdoche, Metonymie und Katachrese (oder Metapher, wenn die Analogie weniger unmittelbar spürbar ist). Sie sind nicht die Wirkung einer Stilverfeinerung, sondern verraten im Gegenteil die jeder Sprache eigene Beweglichkeit, sobald die Sprache spontan ist: »Ein Tag, den man auf dem Markt in den Hallen verbringt, vermittelt mehr Figuren als mehrere Tage in akademischen Versammlungen.«<sup>154</sup> Wahrscheinlich war diese Beweglichkeit ursprünglich noch größer. In unserer Zeit ist die Analyse so fein, der Raster so eng gezogen, sind die Koordinations- und Subordinationsbeziehungen so wohl hergestellt, daß die Wörter kaum die Gelegenheit haben, von ihrem Platz zu weichen. Aber im Anfang der Menschheit, als es kaum Wörter gab, die Repräsentationen noch konfus und schlecht analysiert waren, die Leidenschaften sie veränderten oder sie vermengten, hatten die Wörter eine große Möglichkeit, sich zu deplazieren. Man kann also sagen, daß die Wörter erst bildlich waren, bevor sie zu eigentlichen wurden: daß heißt, sie hatten kaum den Status von besonderen Namen, als sie bereits durch die Kraft einer spon-

152 Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, in: ders., *Oeuvres*, 23 Bde., Paris 1798, Bd. 1, S. 75–87.

153 César du Marsais, *Des tropes ou différents sens dans lesquels on peut prendre un même mot*, Saint-Bricuc 1811, S. 150 f.

154 Du Marsais, a. a. O., S. 2.

tanen Rhetorik auf andere Repräsentationen ausgeweitet wurden. Wie Rousseau sagt, hat man wahrscheinlich von Riesen gesprochen, bevor man Menschen bezeichnete.<sup>155</sup> Zunächst hat man die Boote durch ihre Segel bezeichnet, und die Seele, die »Psyche«, erhielt ursprünglich die Gestalt eines Schmetterlings.<sup>156</sup>

Auf dem Grunde der gesprochenen Sprache wie auf dem der Schrift entdeckt man also den rhetorischen Raum der Wörter; jene Freiheit eines Zeichens, sich gemäß der Analyse der Repräsentation auf einem inneren Element, einem Punkt ihrer Nachbarschaft oder einer analogen Figur abzulagern. Und wenn die Sprachen die Unterschiedlichkeit haben, die wir feststellen, wenn sie, ausgehend von primitiven Bezeichnungen, die wahrscheinlich wegen der Universalität der menschlichen Natur allgemein gewesen sind, nicht aufgehört haben, sich nach verschiedenen Formen zu entfalten, wenn sie jede ihre Geschichte, ihre Moden, ihre Gewohnheiten, ihr Vergessen gehabt haben, dann wegen der Wörter, die ihren *Platz* nicht in der *Zeit*, sondern in einem *Raum* haben, in dem sie ihren ursprünglichen Sitz finden, sich deplazieren, sich umkehren und langsam eine ganze Kurve entfalten können: in einem *tropologischen* Raum. Man erreicht so erneut das, was als Ausgangspunkt für die Reflexion der Sprache gedient hat. Unter allen Zeichen hatte die Sprache die Eigenschaft, Abfolge zu sein, nicht weil sie selbst einer Chronologie zugehörte, sondern weil sie das Gleichzeitige der Repräsentation in Klangfolgen ausbreitete. Diese Abfolge aber, die die diskontinuierlichen Elemente nacheinander analysiert und erscheinen läßt, durchläuft den Raum, den die Repräsentation dem Blick des Geistes bietet. Infolgedessen bringt die Sprache die repräsentierten Verbreitungen nur in eine lineare Ordnung. Der Satz entwickelt und läßt die Gestalt hören, die die Rhetorik dem Blick wahrnehmbar macht. Ohne diesen tropologischen Raum wäre die Sprache nicht aus all diesen Gattungsnamen gebildet, die eine Beziehung der Attribution zu errichten gestatten. Und ohne jene Analyse der Wörter wären die Figuren stumm, momentan geblieben, und in der augenblicklichen Erhellung wahrgenommen, wären sie sogleich in eine Nacht gefallen, in der es nicht einmal Zeit gibt.

Von der Theorie des Satzes bis zu der der Derivation ist die ganze Reflexion der Sprache in der Klassik – alles, was sich »allgemeine

155 Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, in: ders., *Oeuvres*, 20 Bde., Paris 1826, Bd. 13, S. 152 f.

156 De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues*, S. 267.

Grammatik« genannt hat – nur der gedrängte Kommentar folgenden einfachen Satzes: »Die Sprache analysiert.« An diesem Punkt geriet im siebzehnten Jahrhundert die ganze abendländische Erfahrung mit der Sprache ins Kippen, sie, die bis dahin stets geglaubt hatte, daß die *Sprache spreche*.

### VII. Das Sprachviereck

Zum Abschluß noch einige Bemerkungen. Die vier Theorien – des Satzes, der Gliederung, der Bezeichnung und der Derivation – bilden gewissermaßen die Segmente eines Vierecks. Sie stehen sich jeweils zu zweit gegenüber und stützen sich jeweils zu zweit. Die Gliederung gibt der reinen, noch leeren Wortform des Satzes einen Inhalt. Sie füllt sie, steht aber zu ihr im Gegensatz, wie eine Bezeichnung, die die Dinge differenziert, sich der Attribution, die sie verbindet, entgegenstellt. Die Theorie der Bezeichnung manifestiert den Punkt, an dem alle Nominalformen festgemacht sind, die die Gliederung heraustrennt. Sie steht aber im Gegensatz zu dieser, wie die augenblickliche, gestenhafte, lotrechte Bezeichnung sich in Gegensatz zur Zerlegung der Allgemeinheiten stellt. Die Theorie der Derivation zeigt die fortgesetzte Bewegung der Wörter, ausgehend von ihrem Ursprung, aber das Gleiten hin zur Oberfläche der Repräsentation widersetzt sich der einzigen und festen Verbindung, die eine Wurzel mit einer Repräsentation verbindet. Schließlich kehrt die Derivation zum Satz zurück, da ohne ihn die Bezeichnung verschlossen bliebe und nicht jene Allgemeinheit erwerben könnte, die eine Verbindung der Attribution gestattet. Dennoch vollzieht sich die Derivation gemäß einer räumlichen Figur, während der Satz sich in einer Abfolge vollzieht.

Man muß zwischen den entgegengesetzten Spitzen dieses Rechtecks die Existenz von diagonalen Beziehungen bemerken. Zunächst zwischen der Gliederung und der Derivation. Wenn es eine gegliederte Sprache mit Wörtern geben kann, die nebeneinanderstehen oder ineinander greifen oder sich nacheinander ordnen, dann insoweit, als ausgehend von ihrem ursprünglichen Wert und dem einfachen Akt der Bezeichnung, der sie begründet hat, die Wörter nicht aufgehört haben, unter Erwerb einer variablen Ausdehnung abzuleiten. Daher rührt eine Achse, die das ganze Viereck der Sprache durchquert. Entlang dieser Linie ist der Zustand einer Sprache fixiert. Die Kapazitäten ihrer Glieder

derung werden durch den Punkt der Derivation vorgeschrieben, bis zu dem sie gekommen ist. Dort wird gleichzeitig ihr historischer Punkt und die Kraft ihrer Unterscheidung definiert. Die andere Diagonale verläuft von dem Satz zum Ursprung, das heißt, von der in jeden Urteilsakt eingehüllten Bestätigung zur durch jeden Akt der Benennung implizierten Bezeichnung. Entlang dieser Achse errichtet sich die Beziehung der Wörter zu dem, was sie repräsentieren. Dabei wird offenbar, daß die Wörter stets nur die Existenz der Repräsentation aussagen, daß sie aber stets etwas Repräsentiertes bezeichnen. Die erste Diagonale markiert den Fortschritt der Sprache in ihrer Kraft zu spezifizieren. Die zweite markiert das unbegrenzte Ineinanderrollen der Sprache und der Repräsentation, die Spaltung, die bewirkt, daß das Sprechsignal stets eine Repräsentation repräsentiert. Auf dieser letzten Linie funktioniert das Wort als Substitut (mit seiner Kraft zu repräsentieren); auf der ersten als Element (mit seiner Kraft, zusammenzusetzen und zu zerlegen).

Am Kreuzungspunkt dieser beiden Diagonalen, im Zentrum des Vierecks, dort, wo die Spaltung der Repräsentation sich als Analyse entdeckt und wo das Substitut aufzuteilen vermag, dort, wo sich folglich die Möglichkeit und das Prinzip einer allgemeinen Taxinomie der Repräsentation ansiedeln, gibt es den *Namen*. Benennen heißt gleichzeitig, einer Repräsentation eine sprachliche Repräsentation zu geben und sie in ein allgemeines Tableau zu rücken. Die ganze klassische Theorie der Sprache wird sich um diese privilegierte und zentrale Existenz organisieren. In ihr kreuzen sich alle Funktionen der Sprache, weil die Repräsentationen durch sie in einem Satz Gestalt annehmen können. Dadurch gliedert sich auch der Diskurs nach der Erkenntnis. Selbstverständlich kann allein das Urteil wahr oder falsch sein, aber wenn alle Namen stimmten, wenn die Analyse, auf der sie beruhen, vollkommen reflektiert wäre, wenn die Sprache »wohlgestaltet« wäre, gäbe es keine Schwierigkeit, wahre Urteile zu fällen, und der Irrtum, käme er vor, wäre ebenso leicht zu enthüllen und ebenso evident wie im algebraischen Kalkül. Die Unvollkommenheit der Analyse jedoch, jedes Gleiten der Derivation, hat Analysen, Abstraktionen oder illegitimen Kombinationen Namen auferlegt. Das wäre ohne Nachteil (wie, wenn man den Monstren der Fabel einen Namen gibt), wenn das Wort sich nicht als Repräsentation einer Repräsentation gäbe. Infolgedessen kann man kein Wort, sei es auch noch so abstrakt, allgemein und leer, denken, ohne die Möglichkeit dessen zu bejahen, was es repräsentiert. Des-

halb erscheint der Name in der Mitte des Sprachvierecks gleichzeitig als der Punkt, zu dem alle Sprachstrukturen konvergieren (er ist die intimste, bestgeschützte Gestalt der Sprache, reines inneres Ergebnis all ihrer Konventionen, all ihrer Regeln, ihrer ganzen Geschichte), und gewissermaßen als der Punkt, von dem aus die ganze Sprache in eine Beziehung zur Wahrheit treten kann, von wo aus sie beurteilt wird. Dort verknüpft sich die ganze klassische Erfahrung der Sprache: der umkehrbare Charakter der grammatikalischen Analyse, die in einem Stück Wissenschaft und Vorschrift, Wortuntersuchung und Regel ihres Baus, ihrer Verwendung, ihre Umbildung in der repräsentierenden Funktion ist; dann der fundamentale Nominalismus in der Philosophie von Hobbes bis zur *Idéologie*, ein Nominalismus, der von einer Sprachkritik und dem ganzen Mißtrauen gegenüber den allgemeinen und abstrakten Wörtern, die man bei Malebranche, Berkeley, bei Condillac und Hume findet, nicht zu trennen ist; weiter die große Utopie von einer völlig transparenten Sprache, in der die Dinge selbst ohne Störung bezeichnet wären, sei es nun durch ein völlig arbiträres, aber genau reflektiertes System (eine künstliche Sprache) oder durch eine so natürliche Sprache, daß sie das Denken übersetzte wie das Gesicht, wenn es eine Leidenschaft ausdrückt (von dieser aus unmittelbaren Zeichen gemachten Sprache hat Rousseau im ersten seiner *Dialogues* geträumt). Man kann sagen, daß der Name den ganzen klassischen Diskurs organisiert. Sprechen oder schreiben heißt nicht, die Dinge zu sagen oder sich auszudrücken, heißt nicht, mit der Sprache zu spielen, sondern heißt, sich auf den Weg zum souveränen Akt der Bezeichnung zu begeben, durch die Sprache bis zu jenem Ort zu gehen, an dem die Sachen und die Wörter sich in ihrem gemeinsamen Wesen verknüpfen, das gestattet, ihnen einen Namen zu geben. Ist dieser Name einmal ausgesprochen, wird die Sprache in ihm resorbiert und erlischt, die bis zu ihm geführt hat oder die man zu seiner Erreichung durchquert hat. Deshalb strebt der klassische Diskurs in seinem tiefen Wesen immer zu jener Grenze. Er besteht aber nur dadurch fort, daß er jene weiter zurückschiebt. Er schreitet darin voran, daß der Name unaufhörlich in der Schwebelage gehalten wird. Deshalb ist er in seiner Möglichkeit selbst mit der Rhetorik verbunden, das heißt mit dem ganzen Raum, der den Namen umgibt, ihn um das oszillieren läßt, was er repräsentiert, die Elemente oder die Nachbarschaft oder die Analogien dessen, was er benennt, erscheinen läßt. Die Figuren, die der Diskurs durchquert, sichern die Verspätung des Namens, der im letzten Augenblick sie erfüllt



und beseitigt. Er ist die Einheit (*terme*) des Diskurses. Vielleicht ruht die ganze klassische Literatur in jenem Raum, in jener Bewegung, einen Namen zu erreichen, der stets zu fürchten ist, weil er die Möglichkeit des Sprechens dadurch beseitigt, daß er sie ausschöpft. Diese Bewegung hat die Erfahrung mit der Sprache seit dem so stark verhaltenen Geständnis der *Princesse de Clèves* und bis hin zur unmittelbaren Heftigkeit von *Juliette* davongetragen. Hier gibt sich die Benennung schließlich in ihrer einfachsten Nacktheit, und die Figuren der Rhetorik, die sie bis dahin in der Schwebel hielten, schlagen um und werden zu unbegrenzten Gestalten des Verlangens, die immer noch dieselben und stets wiederholten Namen unaufhörlich durchlaufen, ohne daß sie je deren Grenzen zu erreichen vermöchten.

Die ganze klassische Literatur ruht in der Bewegung, die von der Gestalt des Namens zum Namen selbst verläuft und von der Aufgabe, immer noch die gleiche Sache durch neue Gestalten zu benennen (darin liegt die Preziosität), zu jener Aufgabe verläuft, mit schließlich richtigen Worten das zu bezeichnen, was nie in den Falten ferner Wörter geschlafen hat oder noch darin im Schlaf verweilt: das sind die Seelengeheimnisse jener an der Grenze der Dinge und des Körpers entstandenen Eindrücke, für die die Sprache der *Cinquième Promenade* sich so spontan erhellt hat. Die Romantik wird glauben, mit dem vorausgehenden Zeitalter gebrochen zu haben, weil sie gelernt habe, die Dinge beim Namen zu nennen. In Wahrheit tendierte die ganze Klassik dahin. Hugo erfüllte das Versprechen von *Voiture*. Der Name aber bleibt dadurch nicht länger die Belohnung der Sprache. Er wird ihre rätselhafte Materie. Der einzige Augenblick – ein untolerierbarer und für lange Zeit im Geheimnis verborgener –, in dem der Name gleichzeitig Erfüllung und Substanz der Sprache, Verheißung und rohe Materie war, war der, als er mit de Sade in seiner ganzen Weite von der Lust durchquert wurde, deren Erscheinungsort, Sättigung und unbegrenzte Wiederaufnahme er war. Daher spielt das Werk de Sades in unserer Kultur die Rolle eines unaufhörlichen, anfänglichen Gemurmels. Mit jener Heftigkeit des endlich um seiner selbst willen ausgesprochenen Namens taucht die Sprache in ihrer Brutalität als Sache auf. Die anderen »Redeteile« nehmen ihrerseits Autonomie an, entgehen der Souveränität des Namens, hören auf, um ihn einen zusätzlichen Kreis von Ornamenten zu bilden. Da es keine besondere Schönheit mehr gibt, wenn man die Sprache im Umkreis und an der Grenze des Namens »hält«, sie zeigen läßt, was sie nicht sagt, wird es einen nicht-diskursi-

ven Diskurs geben, dessen Rolle es sein wird, die Sprache in ihrer rohen Existenz zu manifestieren. Diese der Sprache eigene Existenz ist das, was das neunzehnte Jahrhundert als Verb bezeichnen wird (in Opposition zum »Verb« der Theoretiker in der Klassik, dessen Funktion es ist, die Sprache diskret, aber fortgesetzt mit der Existenz der Repräsentation zu verklammern). Und der Diskurs, der diese Existenz festhält und um ihrer selbst willen freiläßt, ist die Literatur.

Um dieses klassische Privileg des Namens herum definieren die theoretischen Segmente (Satz, Gliederung, Bezeichnung und Derivation) den Rand dessen, was damals die Erfahrung der Sprache war. Bei ihrer schrittweisen Analyse handelte es sich nicht um die Herstellung einer Geschichte der grammatikalischen Begriffe des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts oder um die Errichtung eines allgemeinen Schnitts durch das, was die Menschen über die Sprache hatten denken mögen. Es handelte sich um die Determination der Bedingungen, unter denen die Sprache Gegenstand eines Wissens werden konnte, und um die Feststellung der Grenzen, zwischen denen sich jenes erkenntnistheoretische Gebiet entfaltete. Es war nicht die Aufgabe, den gemeinsamen Nenner der Meinungen zu berechnen, sondern abzugrenzen, von wo ausgehend es möglich war, daß es Meinungen, gleich welcher Art, über die Sprache gab. Deshalb bezeichnet dieses Rechteck mehr eine Peripherie als eine innere Gestalt und zeigt, wie die Sprache sich mit dem verflücht, was ihr äußerlich und unerlässlich ist. Wir hatten gesehen, daß es Sprache nur durch die Kraft des Satzes gab. Ohne die wenigstens implizite Präsenz des Verbs *sein* und der Attributionsbeziehung, die es gestattet, hätte man es nicht mit Sprache zu tun, sondern mit Zeichen wie allen anderen. Die Satzform stellt als Bedingung für die Sprache die Bestätigung einer Beziehung entweder der Identität oder des Unterschiedes. Man spricht nur insoweit, als diese Beziehung möglich ist. Die drei anderen theoretischen Segmente umfassen aber ein ganz anderes Erfordernis. Damit es eine Derivation der Wörter von ihrem Ursprung, damit es bereits eine ursprüngliche Zugehörigkeit einer Wurzel zu ihrer Bedeutung, damit es schließlich eine gegliederte Zerteilung der Repräsentationen gibt, müssen bereits bei der unmittelbarsten Erfahrung eine analoge Unruhe der Dinge und Ähnlichkeiten, die sich sofort ergeben, vorhanden sein. Wenn alles absolute Verschiedenheit wäre, wäre das Denken der Einzähligkeit ausgesetzt, und wie die Statue von Condillac, bevor sie mit der Erinnerung und dem Vergleich begonnen hat, wäre es der absoluten Ver-

streuung und der absoluten Monotonie ausgeliefert. Es gäbe weder Erinnerung noch mögliche Vorstellungskraft und infolgedessen auch keine Reflexion. Es wäre unmöglich, die Dinge miteinander zu vergleichen, ihre identischen Züge abzugrenzen und einen gemeinsamen Namen zu begründen. Es gäbe keine Sprache. Sprache existiert, weil unterhalb der Identitäten und Unterschiede der Boden der Kontinuitäten, der Ähnlichkeiten, der Wiederholungen und der natürlichen Verflechtungen liegt. Die Ähnlichkeit, die seit dem siebzehnten Jahrhundert aus dem Denken ausgeschlossen ist, bildet immer noch die äußere Grenze der Sprache: den Ring, der das Gebiet dessen umgibt, was man analysieren, ordnen und erkennen kann. Das ist das Gemurmel, das vom Diskurs aufgelöst wird, ohne das er aber nicht sprechen könnte.

Man kann jetzt begreifen, was die feste und gedrängte Einheit der Sprache in der klassischen Erfahrung ist. Sie läßt durch das Spiel einer gegliederten Bezeichnung die Ähnlichkeit in die Satzbeziehung treten. Dadurch gerät sie in ein System der Identitäten und Unterschiede, so wie es vom Verb *sein* begründet und vom Netz der *Namen* manifestiert wird. Die fundamentale Aufgabe des klassischen »Diskurses« ist es, *den Dingen einen Namen zuzuteilen und ihre Existenz in diesem Namen zu benennen*. Während zweier Jahrhunderte bildete der abendländische Diskurs den Ort der Ontologie. Als er die Existenz jeder Repräsentation im allgemeinen benannte, war er Philosophie: Erkenntnistheorie und Analyse der Ideen. Als er jedem repräsentierten Ding den Namen zuteilte, der ihm gemäß war, und im ganzen Gebiet der Repräsentation den Raster einer wohlgestalteten Sprache anordnete, war er Wissenschaft – Nomenklatur und Taxinomie.

## Klassifizieren

### *I. Was die Historiker sagen*

Die Werke über Geschichte der Ideen oder der Wissenschaften – sie werden hier nur in ihrem mittleren Schnitt bezeichnet – verleihen dem siebzehnten und vor allem dem achtzehnten Jahrhundert eine frische Neugier, die die Wissenschaften vom Leben wenn nicht entdecken, so doch zumindest ihnen eine bis dahin unbekannte Breite und Präzision geben ließ. Diesem Phänomen werden gewöhnlich eine bestimmte Reihe von Ursachen und verschiedene wesentliche Manifestationen zugeschrieben.

Zu den Ursprüngen oder den Motiven werden die neuen Privilegien der Beobachtung gezählt, die Kräfte, die ihr seit Bacon zugestanden werden, und die technischen Perfektionierungen, die die Erfindung des Mikroskops dazu beigesteuert hat. Dazu rechnet man auch die damals noch junge Geltung, die die physikalischen Wissenschaften hatten, die ein Modell der Berechenbarkeit (*rationalité*) lieferten. Da man durch Experimente und Theorien die Bewegungsgesetze oder die der Reflexion des Lichtstrahls hatte analysieren können, war es wohl normal, durch Experimente, Beobachtungen oder Berechnungen nach den Gesetzen zu suchen, die das komplexere, jedoch benachbarte Gebiet der Lebewesen organisieren könnten. Die Maschinentheorie Descartes', die in der Folge ein Hindernis darstellte, wäre demnach zunächst das Instrument einer Übertragung gewesen und hätte also nicht ganz freiwillig von der mechanischen Berechenbarkeit zur Entdeckung jener anderen Berechenbarkeit geführt: der des Lebendigen. Immer noch in der Frage der Ursachen wenden die Kenner der Ideengeschichte ein wenig verworren ihre Aufmerksamkeit verschiedenen Dingen zu: zunächst das ökonomische Interesse für die Landwirtschaft, wie es die Physiokraten bezeugen, wie man es aber auch aus den ersten Bemühungen um eine Agronomie entnehmen kann; dann, auf halbem Wege zwischen Ökonomie und Theorie, ein neugieriges Interesse für die exotischen Pflanzen und Tiere, die man zu akklimatisieren versucht und von denen man durch die großen Untersuchungs- und Forschungsreisen, wie sie Tournefort im mittleren Orient, Adanson im Senegal unternommen ha-

ben, Beschreibungen, Gravuren und Muster erhält; schließlich und vor allem die ethische Wertung der Natur mit jener ganzen, in ihrem Ursprung vieldeutigen Bewegung, durch die man, sei es nun als Aristokrat oder als Bürger, Geld und Gefühl in eine Erde »investiert«, die in den vorausgegangenen Epochen lange verlassen war. Mitten im achtzehnten Jahrhundert sammelt Rousseau Gräser.

Die Historiker bezeichnen im Register der Manifestationen dann die verschiedenen Formen, die jene neuen Wissenschaften vom Leben angenommen haben, und den »Geist«, wie man sagt, der sie gelenkt hat. Demnach wären sie zunächst, noch unter dem Einfluß von Descartes, bis hin zum Ende des siebzehnten Jahrhunderts mechanistisch gewesen. Die ersten Anstrengungen einer kaum skizzierten Chemie hätten sie dann bestimmt, jedoch haben während des ganzen achtzehnten Jahrhunderts die Lebensthemen ihr Privileg erhalten oder wiedererhalten, um sich schließlich in einer einheitlichen Doktrin formuliert zu sehen, jenem »Vitalismus«, den in verschiedener Form Bordeu und Barthez in Montpellier, Blumenbach in Deutschland, Diderot, später Bichat in Paris vertreten. In jenen verschiedenen theoretischen Modellen sind fast immer dieselben Fragen gestellt worden, die jedesmal eine andere Lösung erhalten haben. Es geht um die Möglichkeit, Lebewesen zu klassifizieren, wobei die einen, etwa Linné, der Auffassung waren, daß die ganze Natur in einer Taxinomie erfaßt werden kann, und die anderen, so Buffon, der Meinung waren, daß sie zu unterschiedlich und zu reich ist, um sich einem so strengen Rahmen anzupassen. Es geht um den Entstehungsprozeß, wobei die einen, mehr mechanistisch eingestellt, der Vorausbestimmung (*préformation*) zuneigen und die anderen an eine spezifische Entwicklung der Keime glauben. Es geht schließlich um die Analyse der Funktionen (die Blutzirkulation nach Harvey, die Empfindungen, die Bewegungskräfte und, am Ende des Jahrhunderts, die Atmung).

Es ist ein Leichtes für die Historiker, unter diesen Problemen und den daraus resultierenden Diskussionen die großen Auseinandersetzungen zu rekonstruieren, von denen es heißt, daß sie die Meinungen und Leidenschaften der Leute und auch ihr Denken geteilt haben. So glaubt man, die Spur eines bedeutenden Konfliktes zwischen einer Theologie, die in jeder Form und allen Bewegungen die Vorsehung Gottes, die Einfachheit, das Mysterium und die Sorge seiner Wege wiedererkennen will, und einer Wissenschaft wiederzufinden, die bereits versucht, die Autonomie der Natur zu definieren. Man findet

auch den Widerspruch zwischen einer der alten Vorherrschaft der Astronomie, der Mechanik und der Optik zu sehr verhafteten Wissenschaft und einer anderen, die bereits ahnt, was es in den Gebieten des Lebens an Irreduziblem und Spezifischem geben kann. Schließlich sehen die Historiker, wie sich unter ihrem Blick die Opposition zwischen jenen abzeichnet, die an die Unbeweglichkeit der Natur glauben (so etwa Tournefort und Linné vor allem), und jenen, die mit Bonnet, Benoît de Maillet und Diderot bereits die große schöpferische Kraft des Lebens, seine unerschöpfliche Macht der Transformation, seine Plastizität und jene Drift ahnen, durch die sie alle ihre Produktionen, auch uns selbst, in einer Zeit, deren niemand Herr ist, einschließt. Lange vor Darwin und auch vor Lamarck ist die große Auseinandersetzung um die Evolutionstheorie durch den *Telliamed*, die *Palingénésie* und den *Rêve de d'Alembert* eröffnet worden. Maschinentheorie und Theologie, die sich aufeinander stützten oder sich unablässig in Frage stellten, haben das klassische Zeitalter sehr in der Nähe seines Ursprungs gehalten, in der Nähe Descartes' und Malebranches. Die Irreligiosität und eine ganze konfuse Anschauung vom Leben, die ihrerseits (wie bei Bonnet) in Konflikt oder (wie bei Diderot) in Komplizität standen, haben dann demgegenüber das klassische Zeitalter in die Nähe seiner Zukunft gelegt, in die Nähe des neunzehnten Jahrhunderts, von dem angenommen wird, daß es den noch dunklen und verflochtenen Versuchen des achtzehnten Jahrhunderts ihre positive und rationale Erfüllung in einer Lebenswissenschaft, die die Rationalität nicht zu opfern brauchte, um ihrem Bewußtsein die Spezifität des Lebendigen höchstmöglich eindringlich zu erhalten, und jene etwas verborgene Wärme gegeben hat, die zwischen ihm (dem Gegenstand unserer Erkenntnis) und uns zirkuliert, die wir da sind, um es zu erkennen.

Es ist unnötig, auf die Voraussetzungen einer solchen Methode zurückzukommen. Es soll genügen, hier die Folgen aufzuzeigen. Einmal ist da die Schwierigkeit, das Netz zu erfassen, das so verschiedene Untersuchungen wie die taxinomischen Versuche und die mikroskopischen Beobachtungen miteinander verbinden kann; zum anderen existiert die Notwendigkeit, als Beobachtungstatsachen die Konflikte zwischen den Anhängern der Starrheitstheorie und ihren Gegnern oder auch zwischen den Anhängern des Vorrangs der Methode und denen des Vorrangs des Systems aufzuzeichnen. Hinzu kommt die Verpflichtung, das Wissen in zwei Raster zu teilen, die miteinander verflochten sind,

obwohl sie einander fremd sind. Die erste Schicht wird durch das definiert, was man bereits und aus anderen Quellen wußte (aristotelisches oder scholastisches Erbe, Gewicht des Kartesianismus, die Geltung Newtons), während die zweite durch das definiert wird, was man noch nicht wußte (Evolutionismus, Spezifität des Lebens, Begriff des Organismus). Vor allem bildete die Anwendung von Kategorien eine Schwierigkeit, die strenggenommen im Verhältnis zu diesem Wissen anachronistisch sind. Von allen Kategorien ist offensichtlich die des Lebens die wichtigste. Man will Geschichten der Biologie im achtzehnten Jahrhundert schreiben. Aber man ist sich nicht darüber im klaren, daß die Biologie nicht existierte und daß die Aufteilung des Wissens, die uns seit mehr als hundertfünfzig Jahren vertraut ist, für eine vorausgehende Epoche keine Geltung haben kann; daß, wenn die Biologie unbekannt war, es dafür einen ziemlich einfachen Grund gab: das Leben selbst existierte nicht. Es existierten lediglich Lebewesen, die durch einen von der *Naturgeschichte* gebildeten Denkkraster erschienen.

## II. Die Naturgeschichte

Wie hat das klassische Zeitalter dieses Gebiet der »Naturgeschichte« definieren können, dessen Evidenz und dessen Einheit uns jetzt so fern und als bereits verwirrt erscheinen? In welchem Feld ist die Natur zur Genüge in sich selbst zusammengerückt erschienen, damit die Individuen, die sie einschließt, klassifiziert werden konnten, und in welchem Feld war sie weit genug von sich selbst entfernt, damit die Individuen durch die Analyse und die Reflexion erfaßt werden mußten?

Man hat den Eindruck, und man spricht es auch oft aus, daß die Naturgeschichte auf dem Gewölbe der mechanistischen Theorie von Descartes hat erscheinen müssen. Als es sich schließlich als unmöglich herausgestellt hatte, die gesamte Welt in die Gesetze der geradlinigen Bewegung zu pressen, als die Komplexität der Pflanzen und der Tiere den einfachen Formen der ausgedehnten Substanz genügend widerstanden hatte, mußte die Natur sich in ihrem eigenartigen Reichtum manifestieren. Und die minuziöse Beobachtung der Lebewesen wäre demnach auf jener Fläche entstanden, von der sich der Kartesianismus gerade zurückgezogen hatte. Unglücklicherweise geschahen die Dinge

nicht mit dieser Einfachheit. Es ist wohl möglich, und auch das wäre noch zu überprüfen, daß eine Wissenschaft aus einer anderen geboren wird, aber nie kann eine Wissenschaft aus dem Fehlen, dem Versagen einer Wissenschaft oder dem Hindernis, auf das die erste trifft, entstehen. Tatsächlich ist die Naturgeschichte mit Ray, Jonston Christophe Knaut dem kartesianischen Denken gleichzeitig, und nicht seinem Scheitern. Dieselbe *episteme* hat sowohl die Mechanik seit Descartes bis hin zu d'Alembert und die Naturgeschichte von Tournefort bis hin zu Daubenton ermöglicht.

Damit die Naturgeschichte aufkam, bedurfte es nicht der Verdichtung, der Verdunklung der Natur und der Vervielfachung ihrer Mechanismen, bis sie das opake Gewicht einer Geschichte erhielt, die man nur nachziehen und beschreiben kann, ohne sie messen, berechnen oder erklären zu können. Es bedurfte, und das ist ja genau das Gegenteil, der Tatsache, daß die Geschichte Naturgeschichte wurde. Im sechzehnten Jahrhundert, ja bis zur Mitte des siebzehnten, existierten Geschichten. Belon hatte eine *Histoire de la nature des oiseaux* geschrieben; Duret eine *Histoire admirable des plantes*, Aldrovandi eine *Geschichte der Schlangen und Drachen*. 1657 veröffentlicht Jonston eine *Historia naturalis de quadrupedibus*. Natürlich ist dieses Entstehungsdatum nicht streng anzusetzen.<sup>157</sup> Das Datum steht da, um einen Markstein zu symbolisieren und das offensichtliche Rätsel eines Ereignisses zu signalisieren. Dieses Ereignis ist die plötzliche Abklärung zweier künftig verschiedener Erkenntnisordnungen im Gebiet der *Historia*. Bis zu Aldrovandi war die Geschichte das unentwirrbare und völlig einheitliche Gewebe dessen, was man an den Dingen und all den Zeichen sieht, die in ihnen entdeckt oder auf ihnen niedergelegt worden sind. Die Geschichte einer Pflanze oder eines Tieres zu schreiben, bedeutete, auch zu sagen, welches ihre Elemente und ihre Organe, welches die Ähnlichkeiten, die man in ihnen finden kann, welches die Kräfte, die man ihnen zuschreibt, die Legenden und Geschichten, mit denen sie vermischt werden, die Wappen, auf denen sie zu sehen sind, und die Medikamente, die man aus ihrer Substanz herstellt, die Nahrungsmittel, die sie bieten, gewesen sind. Hinzu kommt, was die antiken Autoren darüber erfahren haben. Die Geschichte eines Lebewesens war dieses Wesen selbst innerhalb des ganzen semantischen Rasters, der es mit der Welt verband. Die für uns so evidente Trennung zwischen

<sup>157</sup> 1686 bis 1704 erscheint in London in drei Bänden von John Ray eine *Historia plantarum generalis*.



dem, was wir sehen, und dem, was die anderen beobachtet und überliefert haben, was schließlich andere denken oder naiv glauben, die große Dreiteilung, die so einfach und so unmittelbar erscheint, zwischen der *Beobachtung*, dem *Dokument* und der *Fabel*, existierte nicht. Nicht etwa, weil die Wissenschaft zwischen einer rationalen Bestimmung und einem ganzen Gewicht naiver Tradition zögerte, sondern aus einem viel präziseren Grund, der viel zwingender war. Die Zeichen waren Teile der Dinge, während sie im siebzehnten Jahrhundert zu Repräsentationsweisen wurden.

Als Jonston seine *Historia naturalis de quadrupedibus* schrieb, wußte er nicht mehr als Aldrovandi ein halbes Jahrhundert zuvor. Jedenfalls nicht viel mehr, wie die Historiker versichern. Aber das ist gar nicht die Frage; oder, wenn man sie in diesen Worten stellen will, muß man antworten, daß Jonston viel weniger als Aldrovandi wußte. Dieser entwickelte hinsichtlich jeden untersuchten Tieres (und zwar auf gleicher Ebene) die Beschreibung seiner Anatomie und der Fangweisen; dann den allegorischen Gebrauch und seine Vermehrungsart, sein Vorkommen und die Paläste seiner Legenden, seine Nahrung und die beste Art, es zur Soße zu reichen. Jonston unterteilt sein Kapitel über das Pferd in zwölf Rubriken: Name, anatomische Teile, Ort des Vorkommens, Alter, Vermehrung, Stimme, Bewegungen, Sympathie und Antipathie, Gebrauch, ärztliche Anwendung.<sup>158</sup> All das fehlte nicht bei Aldrovandi, sondern es gab noch viel mehr. Und der wesentliche Unterschied beruht in diesem *Fehlen*. Die ganze tierische Semantik ist wie ein toter und nutzloser Teil weggefallen. Die Wörter, die mit dem Tier verbunden waren, sind losgeknüpft und fortgelassen worden: das lebendige Wesen in seiner Anatomie, seiner Form, seinen Sitten, in seiner Geburt und seinem Tod erscheint gewissermaßen nackt. Die Naturgeschichte findet in dieser jetzt offenen Distanz zwischen den Wörtern und den Sachen ihren Platz, in jener schweigsamen Distanz, die rein von jeder sprachlichen Ablagerung und dennoch nach den Bestandteilen der Repräsentation gegliedert ist, nach jenen Bestandteilen, die mit vollem Recht benannt werden können. Die Dinge treten bis an die Ufer des Diskurses, weil sie in der Tiefe (*creux*) der Repräsentation erscheinen. Man beginnt also nicht in dem Augenblick zu beobachten, in dem man darauf verzichtet zu berechnen. In der Bildung der Naturgeschichte mit dem empirischen Klima, in dem sie sich entwickelt, ist nicht die Erfahrung zu sehen, die wohl oder

158 Jan Jonston, *Historiae naturalis de quadrupedibus libri*, Amsterdam 1657, S. 1–11.

übel den Zugang der Erkenntnis erzwingt, die andernorts die Wahrheit der Natur beobachtete. Die Naturgeschichte ist der in der Repräsentation durch eine Analyse eröffnete Raum, die der Möglichkeit, zu benennen, vorgreift; weshalb die Naturgeschichte auch genau in jenem bestimmten Moment erschienen ist. Es handelt sich um die Möglichkeit, das zu *sehen*, was man wird *sagen* können, was man aber nicht in der Abfolge sagen könnte, noch in der Distanz sehen könnte, wenn die Wörter und Sachen in ihrer Unterscheidung voneinander nicht von Anfang an in einer Repräsentation kommunizierten. Die deskriptive Ordnung, die Linné lange nach Jonston für die Naturgeschichte vorschlagen wird, ist sehr charakteristisch. Gemäß Linné muß jedes Kapitel über ein Tier folgenden Ablauf haben: Name, Theorie, Gattung, Art, Eigenschaften, Gebrauch (Linné, *Systema naturae*, Leyden 1756, S. 226 f.) und schließlich die Literaturhinweise. Die ganze durch die Zeit in den Dingen niedergelegte Sprache wird bis zur äußersten Grenze zurückgedrängt, wie ein Zusatz, in dem der Diskurs sich selbst erzählte und die Entdeckungen, Traditionen, Ansichten, poetischen Figuren berichtete. Vor dieser Sprache der Sprache erscheint die Sache selbst in ihren eigenen, wesentlichen Merkmalen, aber innerhalb dieser Realität, die von Anfang an durch den Namen aufgeteilt wird. Die Errichtung einer Naturwissenschaft im Zeitalter der Klassik ist nicht die direkte oder indirekte Auswirkung der Verlagerung einer andernorts gebildeten Rationalität (anlässlich der Geometrie oder der Mechanik); sie ist eine getrennte Bildung mit ihrer eigenen Archäologie, obwohl sie (aber nach der Weise der Korrelation und der Gleichzeitigkeit) mit der allgemeinen Zeichentheorie und dem Plan einer universalen *mathesis* verbunden ist.

Das alte Wort Geschichte ändert also seinen Wert, und vielleicht findet es eine seiner archaischen Bedeutungen wieder. Auf jeden Fall ist der Historiker, wenn er wirklich im griechischen Denken derjenige gewesen ist, der *sieht* und der von seinem Blick her erzählt, dies nicht immer in unserer Kultur gewesen. Erst sehr spät, nämlich an der Schwelle des klassischen Zeitalters, hat er diese Rolle eingenommen oder wiedereingenommen. Bis zur Mitte des siebzehnten Jahrhunderts hatte der Historiker die Aufgabe, die große Sammlung von Dokumenten und Zeichen von all dem zu errichten, was in der Welt gleichsam eine Markierung bilden konnte. Er hatte die Aufgabe, allen verschütteten Wörtern die Sprache wiederzugeben. Seine Existenz wurde nicht so sehr durch den Blick wie durch das Wiedergesagte, durch ein zweites

Sprechen gebildet, das erneut so viele verstummte Wörter aussprach. Das klassische Zeitalter gibt der Geschichte einen ganz anderen Sinn; zum ersten Mal einen Blick auf die Dinge selbst zu richten und danach das zu transkribieren, was er in glatten, neutralisierten und sich treuen Wörtern aufnimmt. Man begreift, daß in dieser »Reinigung« die erste Form der Geschichte, die sich gebildet hat, die Geschichte der Natur gewesen ist. Sie hat nämlich zu ihrer Errichtung nur unvermittelt den Dingen selbst applizierte Wörter nötig. Die Dokumente dieser neuen Geschichte sind keine anderen Wörter, Texte oder Archive, sondern klare Räume, in denen die Dinge nebeneinandertreten: Herbarien, Naturalienkabinette, Gärten. Der Ort dieser Geschichte ist ein zeitloses Rechteck, in dem die Wesen, jeden Kommentars und jeder sie umgebenden Sprache bar, sich nebeneinander mit ihren sichtbaren Oberflächen darstellen, gemäß ihren gemeinsamen Zügen aneinandergerückt, und dadurch bereits virtuell analysiert und Träger allein ihres Namens. Oft sagt man, daß die Bildung der botanischen Gärten und der zoologischen Sammlungen eine junge Neugier für die Pflanzen und die exotischen Tiere anzeigte. Tatsächlich hatten diese bereits seit langem das Interesse geweckt. Was sich geändert hat, ist der Raum, in dem man sie sehen kann oder von wo aus man sie beschreiben kann. In der Renaissance war die tierische Fremdheit ein Schauspiel; sie wurde bei Festen, bei Kämpfen, bei fiktiven oder realen Schlachten oder bei Rekonstruktionen von Legenden manifest, wenn das Bestiarium seine zeitlosen Fabeln abwickelte. Das Naturalienkabinett und der Garten, so wie man sie in der klassischen Epoche einrichtet, ersetzen das kreisförmige Drehen des »Zeigers« durch die Verteilung der Dinge in einem »Tableau«. Was sich zwischen jene Theater und diesen Katalog geschlichen hat, ist nicht der Wunsch zu wissen, sondern eine neue Art, die Dinge gleichzeitig mit der Rede und dem Blick zu verschmelzen. Es handelt sich um eine neue Art, Geschichte zu machen.

Man kennt die methodologische Bedeutung, die diese Räume und jene »natürlichen« Distributionen am Ende des achtzehnten Jahrhunderts für die Klassifizierung der Wörter, der Sprachen, der Wurzeln, der Dokumente, der Archive, kurz: für die Konstitution eines ganzen historischen Milieus der Geschichte (im jetzt vertrauten Sinne des Wortes) gespielt haben, in dem das neunzehnte Jahrhundert nach diesem reinen Tableau der Dinge erneut die Möglichkeit gefunden hat, über Wörter zu reden. Das neunzehnte Jahrhundert wird auch nicht mehr in der Form des Kommentars, sondern in einer Weise darüber reden,

die man als fast ebenso positiv und ebenso objektiv wie die der Naturgeschichte betrachten wird.

Das immer vollständigere Bewahren des Geschriebenen, die Einrichtung von Archiven, ihre Klassifizierung, die Neuorganisation der Bibliotheken, die Errichtung von Katalogen, Repertoiren und Inventaren stellen am Ende des klassischen Zeitalters mehr als eine neue Sensibilität gegenüber der Zeit, ihrer Vergangenheit und der Mächtigkeit ihrer Geschichte dar, nämlich eine Weise, in die bereits niedergelegte Sprache und in die Spuren, die sie hinterlassen hat, eine Ordnung einzuführen, die von der gleichen Art ist wie die, die man unter den Lebewesen errichtet. In dieser klassifizierten Zeit, in diesem rasterartigen und räumlich aufgeteilten Werden haben es die Historiker des neunzehnten Jahrhunderts unternommen, schließlich eine »wahre« Geschichte zu schreiben – das heißt, eine von der klassischen Rationalität, von ihrer Ordnung und ihrer Theodizee befreite, eine dem heftigen Einbruch der Zeit ausgesetzte Geschichte zu schreiben.

### *III. Die Struktur*

So angeordnet und verstanden, hat die Naturgeschichte als Bedingung ihrer Möglichkeit die gemeinsame Zugehörigkeit der Sachen und der Sprache zur Repräsentation. Sie existiert aber als Aufgabe nur insoweit, als die Dinge und die Sprache getrennt sind. Sie wird also jene Distanz reduzieren müssen, um die Sprache dem Blick sehr nahe zu bringen und die betrachteten Dinge möglichst in die Nähe der Wörter zu rücken. Die Naturgeschichte ist nichts anderes als die Benennung des Sichtbaren. Daher rührt ihre scheinbare Einfachheit und jener Anstrich, der von weitem naiv erscheint, so einfach und durch die Evidenz der Dinge auferlegt ist sie. Man hat den Eindruck, daß mit Tournefort, mit Linné oder Buffon man schließlich begonnen hat, das auszusprechen, was schon immer sichtbar gewesen war, aber vor einer Art unüberwindbarer Unachtsamkeit der Blicke stumm geblieben war. Tatsächlich ist es keine jahrhundertealte Unaufmerksamkeit, die plötzlich verflogen ist, sondern ein neues Gesichtsfeld, das sich in seiner ganzen Mächtigkeit gebildet hat.

Die Naturgeschichte ist nicht möglich geworden, weil man besser und aus größerer Nähe hingeschaut hätte. Im strengen Sinne kann man sagen, daß das klassische Zeitalter sich angestrengt hat, wenn nicht so

wenig wie möglich zu sehen, so doch wenigstens freiwillig das Feld seiner Erfahrung einzuengen. Die Beobachtung ist seit dem siebzehnten Jahrhundert eine sinnliche Erkenntnis, die mit systematisch negativen Bedingungen verbunden ist. Dabei war das Hörensagen ausgeschlossen, aber auch der Geschmack und der Geruch waren ausgeschlossen, weil sie mit ihrer Ungewißheit, ihrer Variabilität keine Analyse in getrennte Elemente gestatten, die allgemein akzeptabel wäre. Es handelt sich um eine sehr enge Begrenzung des Tastsinns auf die Bezeichnung einiger, ziemlich evidenter Oppositionen (wie jene des Glatten und des Rauhen); es hat fast ein exklusives Privileg der Sehkraft gegeben, die der Sinn der Evidenz und der Ausdehnung und infolgedessen einer von allen anerkannten Analyse *partes extra partes* ist. Der Blinde im achtzehnten Jahrhundert kann wohl Geometer sein, er kann aber nicht Naturforscher sein.<sup>159</sup> Trotzdem ist nicht alles von dem benutzbar, was sich dem Blick anbietet. Insbesondere die Farben können kaum nützliche Vergleiche bieten. Das Sichtfeld, in dem die Beobachtung ihre Kraft haben wird, ist nur das Residuum jener Ausschlüsse: eine von jeder anderen sinnlichen Last befreite und obendrein ins Grau in Grau übergegangene Sichtbarkeit. Dieses Feld definiert viel eher als die schließlich den Dingen selbst gegenüber aufmerksame Aufnahme die Bedingung, unter denen die Naturgeschichte und das Erscheinen ihrer gefilterten Gegenstände (Linien, Oberflächen, Formen, Reliefs) möglich werden.

Man wird vielleicht sagen, daß die Anwendung des Mikroskops diese Einschränkungen aufwiegt und daß, wenn die sinnliche Erfahrung auf der Seite ihrer am meisten anzweifelbaren Ränder sich bezähmte, sie sich in Richtung der neuen Gegenstände einer technisch kontrollierten Beobachtung erweiterte. Tatsächlich ist es das gleiche Ensemble negativer Bedingungen, das das Gebiet der Erfahrung abgegrenzt und den Gebrauch optischer Instrumente möglich gemacht hat. Um durch eine Linse besser beobachten zu können, muß man darauf verzichten, mit den anderen Sinnen oder vom Hörensagen zu erkennen. Ein Wechsel der Stufenleiter auf der Ebene des Blicks muß mehr Wert haben als die Korrelationen zwischen den verschiedenen Zeugnissen, die die Eindrücke, die Lektüre oder die Lehre zusteuern können. Wenn das unbegrenzte Verschachteln des Sichtbaren mit seiner eigenen Ausdehnung

<sup>159</sup> Denis Diderot, *Lettre sur les aveugles*. Vgl. Linné, *Philosophie botanique*, Paris 1788, § 258: »Man muß alle zufälligen Merkmale zurückweisen, die bei der Pflanze weder für das Auge noch für die Berührung vorhanden sind.«

sich besser dem Blick durch das Mikroskop darbietet, ist es davon nicht befreit. Und der beste Beweis dafür ist wahrscheinlich, daß die optischen Instrumente vor allem zur Lösung von Fortpflanzungsproblemen benutzt wurden, das heißt zur Entdeckung, wie die Formen, die Dispositionen, die charakteristischen Proportionen der erwachsenen Individuen und ihrer Art über die Zeitalter hin unter Beibehaltung ihrer strengen Identität fortgesetzt werden. Das Mikroskop ist nicht zur Überschreitung der Grenzen des fundamentalen Gebiets der Sichtbarkeit herangezogen worden, sondern zur Lösung eines der von diesem gestellten Probleme – der Aufrechterhaltung der sichtbaren Formen entlang der Linie der Generationen. Die Benutzung des Mikroskops ist auf eine nicht-instrumentale Beziehung zwischen den Dingen und den Augen gegründet. Diese Beziehung definiert die Naturgeschichte. Linné sagte zum Beispiel, daß die *Naturalia* im Gegensatz zu den *Coelestia* und den *Elementa* dazu bestimmt seien, sich direkt den Sinnen anzubieten.<sup>160</sup> Tournefort dachte, daß man zur Kenntnis der Pflanzen diese eher »so, wie sie uns unter die Augen kommen«, analysieren sollte, »als daß man jede ihrer Variationen mit einem ehrfürchtigen Skrupel untersuchte«.<sup>161</sup>

Beobachten heißt also, sich damit zu bescheiden zu sehen; systematisch wenige Dinge zu sehen. Zu sehen, was im etwas konfusen Reichtum der Repräsentation sich analysieren läßt, von allen erkannt werden und so einen Namen erhalten kann, den jeder verstehen wird: »Alle dunklen Ähnlichkeiten sind nur zur Schande der Kunst eingeführt worden.«<sup>162</sup> Die durch die Augen gewonnenen Repräsentationen werden, wenn sie selbst entfaltet, von allen Ähnlichkeiten befreit und sogar von ihren Farben gereinigt sind, schließlich der Naturgeschichte das geben, was ihren eigentlichen Gegenstand bildet: das genau, was sie in jene wohlgeformte Sprache übergehen läßt, die sie bauen will. Der Gegenstand ist der Umfang, aus dem die natürlichen Wesen bestehen, ein Umfang, der vier Variablen unterliegt, und wirklich nur

160 *Caroli Linnaei Systema naturae sistens in regna tria naturae, in classes et ordines, genera et species redacta, tabulisque aeneis illustrata*, Leyden 1756, S. 214. Über die begrenzte Nützlichkeit des Mikroskops vgl. S. 220 f.

161 Joseph Pitton de Tournefort, *Isagoge in rem herbariam*, in: *Institutiones rei herbarii*, Paris 1719; in der Übersetzung von G. Becker als *Introduction à la botanique*, Paris 1957, S. 295. Buffon wirft der Methode Linnés vor, auf zu schwache Merkmale zurückzugreifen, so daß man zum Mikroskop greifen muß. Der Vorwurf, sich eines optischen Geräts zu bedienen, hat hier von einem Naturforscher zum anderen den Wert eines theoretischen Einwands.

162 Linné, *Philosophie botanique*, § 299.

vier Variablen: der Form der Elemente; der Quantität dieser Elemente; der Weise, auf die sie im Raum eines in Beziehung zu den anderen verteilt sind; der relativen Größe eines jeden. Wie Linné in einem der wichtigsten Texte sagte, »muß jedes Merkmal aus der Zahl, der Gestalt, der Proportion, der Situation gezogen werden.«<sup>163</sup> Wenn man zum Beispiel die Fortpflanzungsorgane der Pflanze studiert, wird es ausreichen, aber auch unerlässlich sein, die Staubgefäße und Stempel zu zählen (oder eventuell ihr Fehlen festzustellen) und zu bestimmen, welche Form sie haben, nach welcher geometrischen Gestalt sie in der Blüte verteilt sind (Kreis, Sechseck, Dreieck), welches ihre Größe in bezug auf die anderen Organe ist. Diese vier Variablen, die man auf die gleiche Weise auf die fünf Teile der Pflanze anwenden kann – Wurzeln, Stiele, Blätter, Blüten, Früchte – spezifizieren in ausreichendem Maße den Umfang, der sich der Repräsentation bietet, damit man ihn in einer für alle annehmbaren Beschreibung gliedern kann: von dem gleichen Einzelwesen wird jeder die gleiche Beschreibung machen können, und umgekehrt wird von einer solchen Beschreibung ausgehend jeder die ihr entsprechenden Einzelwesen erkennen können. In dieser fundamentalen Gliederung des Sichtbaren wird das erste Gegenüber-treten der Sprache und der Dinge sich auf eine Weise herstellen können, die jede Ungewißheit ausschließt.

Jeder sichtbar unterschiedene Teil einer Pflanze oder eines Tieres ist also insoweit beschreibbar, als er vier Reihen von Werten annehmen kann. Diese vier Werte, die ein Organ oder irgendein Element betreffen und determinieren, nennen die Botaniker seine *Struktur*. »Unter der Struktur der Pflanzenteile versteht man die Zusammensetzung und Zusammenfügung der Stücke, die den Körper bilden.«<sup>164</sup> Sie gestattet sogleich, das zu beschreiben, was man sieht, und zwar auf zwei weder widersprüchliche noch einander ausschließende Weisen. Die Zahl und die Größe können stets durch eine Rechnung oder eine Messung bestimmt werden. Man kann sie also in Mengenbegriffen ausdrücken. Dagegen müssen die Formen und Dispositionen durch andere Verfahren beschrieben werden, entweder durch die Identifikation mit geometrischen Formen oder durch Analogien, die alle »von größter Evidenz« sein müssen.<sup>165</sup> So kann man bestimmte, ziemlich komplexe Formen ausgehend von ihrer sichtbaren Ähnlichkeit mit dem menschlichen Kör-

163 A. a. O., § 167; vgl. auch § 327.

164 Tournefort, *Introduction à la botanique*, S. 558.

165 Linné, *Philosophie botanique*, § 299.

per beschreiben, der als Reserve für die Beispiele der Sichtbarkeit dient und spontan die Angel bildet zwischen dem, was man sehen, und dem, was man sagen kann.<sup>166</sup>

Die Struktur gestattet dem Sichtbaren, indem sie es begrenzt und strukturiert, sich in Sprache zu transkribieren. Durch sie geht die Sichtbarkeit des Tiers oder der Pflanze völlig in den Diskurs über, der sie aufnimmt. Vielleicht gelingt es ihm einmal, sich selbst dem Blick durch die Wörter wiederzugeben, wie in jenen botanischen Kalligrammen, von denen Linné träumte.<sup>167</sup> Er wünschte, daß die Reihenfolge der Beschreibung, ihre Aufteilung in Paragraphen und bis hin zu den typographischen Verfahren die Gestalt der Pflanze wiedergäben; daß der Text in seinen Formvariablen, in den Abweichungen seiner Disposition und Menge eine pflanzliche Struktur hätte. »Es ist schön, wenn man der Natur folgt: von der Wurzel bis zu den Stielen, den Blattstielen, den Blättern, den Blütenstielen, den Blüten.« Man müßte die Beschreibung in so viele Absätze aufteilen, wie die Pflanze Teile hat, und in großen Buchstaben das drucken, was die Hauptteile betrifft, in kleinen Buchstaben die Analyse der »Teile von Teilen«. Man wird dann das hinzufügen, was man außerdem von der Pflanze weiß, nach der Art eines Zeichners, der seine Skizze durch Schatten- und Lichtspiele vervollständigt: »Die Schattierung wird genau die ganze Geschichte der Pflanze, wie ihre Namen, ihre Struktur, ihre äußere Gesamtheit, ihre Natur und ihren Gebrauch enthalten.« In Sprache umgesetzt, dringt die Pflanze darin ein und rekonstruiert ihre reine Form unter den Augen des Lesers. Das Buch wird zum Herbarium der Strukturen, und man sollte nicht sagen, daß das die Träumerei eines Systematikers ist, der die Naturgeschichte nicht in ihrer ganzen Ausdehnung darstellt. Bei Buffon, der ein ständiger Gegner von Linné war, existiert die gleiche Struktur, und sie spielt auch die gleiche Rolle. Es ist »zu verstehen [...], daß diese anschauende Methode sich auf die Gestalt, auf die Größe, auf das äußerliche Ansehen, auf die verschiedenen Teile, auf ihre Anzahl, auf ihre Stellung, ja sogar auf ihre Materie gründen muß.«<sup>168</sup> Buffon und Linné setzen den gleichen Raster auf; ihr Blick

<sup>166</sup> Linné (a. a. O., § 331) zählt die Körperteile auf, die für Maß und Form als Archetyp dienen können: Haare, Nägel, Daumen, Handspanne, Auge, Ohr, Finger, Nabel, Penis, Vulva, Brust.

<sup>167</sup> A. a. O., § 328 f.

<sup>168</sup> Georges-Louis de Buffon, *Discours sur la manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle*, deutsch unter dem Titel *Von der Art, wie man die natürliche Historie lernen und vortragen soll*, in: ders., *Allgemeine Historie der Natur nach allen ihren*



besetzt auf den Dingen die gleiche Kontaktfläche. Die gleichen schwarzen Felder beherrschen das Unsichtbare. Die gleichen hellen und abgesetzten Flächen bieten sich für die Wörter an.

Durch die Struktur wird das, was die Repräsentation vermengt und in der Form der Gleichzeitigkeit gibt, analysiert und dadurch der linearen Abwicklung der Sprache überlassen. Die Beschreibung ist in der Tat für das betrachtete Objekt das, was der Satz für die Repräsentation ist, die er ausdrückt: die Aufreihung Element für Element. Man erinnert sich aber, daß die Sprache in ihrer empirischen Form eine Theorie des Satzes und eine weitere der Gliederung implizierte. In sich selbst blieb der Satz leer. Hinsichtlich der Gliederung ist zu sagen, daß er nur dann wirklich Diskurs wurde, wenn er mit der offensichtlichen oder geheimen Funktion des Verbs *sein* verbunden war. Die Naturgeschichte ist eine Wissenschaft, das heißt eine Sprache, sie ist jedoch begründet und wohl gebildet: ihr Ablaufen in Sätzen ist füglich eine Gliederung. Die Anordnung der Elemente in einer linearen Folge zerschneidet die Repräsentation in evidenten und allgemeiner Weise. Während eine gleiche Repräsentation zu einer beträchtlichen Zahl von Sätzen Anlaß geben kann, weil die Namen, die sie füllen, sie auf verschiedene Weise gliedern, werden ein und dasselbe Tier, ein und dieselbe Pflanze auf die gleiche Weise beschrieben, insoweit von der Repräsentation zu der Sprache die Struktur herrscht. Die *Strukturtheorie*, die die Naturgeschichte in der Klassik in ihrem ganzen Umfang durchläuft, legt in ein und derselben Funktion die Rollen übereinander, die in der Sprache die *Gliederung* und der *Satz* spielen.

Dadurch wird die Möglichkeit einer Naturgeschichte mit der *mathesis* verbunden. Sie führt tatsächlich das ganze Feld des Sichtbaren auf ein System von Variablen zurück, dessen sämtliche Werte wenn nicht durch eine Menge, so wenigstens durch eine völlig klare und stets begrenzte Beschreibung bestimmt werden können. Man kann also unter den natürlichen Wesen das System der Identitäten und die Ordnung der Unterschiede errichten. Adanson schätzte, daß man eines Tages die Botanik wie eine streng mathematische Wissenschaft behandeln könnte und daß es möglich würde, darin Probleme zu stellen, wie man es in der Algebra oder der Geometrie tut: »den spürbarsten Punkt finden, der die Trennungslinie oder Gegensatzlinie zwischen der Familie der Skabiosen und der des Geißblattes herstellt«; oder auch eine bekannte

*besonderen Theilen abgehandelt. Mit einer Vorrede von Albrecht von Haller, 11 Bde., Hamburg und Leipzig 1750-1782, Bd. 1 (Erster Theil), S. 15.*

Pflanzenart (natürliche oder künstliche, das spielt keine Rolle) zu finden, die genau den Platz zwischen der Familie der Seidenpflanzen und der der Borrettscharten einnimmt.<sup>169</sup> Die große Verbreitung der Wesen auf der Oberfläche der Erde kann durch die Kraft der Struktur gleichzeitig in die Abfolge einer beschreibenden Sprache und in das Feld einer *mathesis* eintreten, die eine allgemeine Wissenschaft der Ordnung wäre. Diese konstitutive und so komplexe Beziehung entsteht in der offensichtlichen Einfachheit eines *beschriebenen Sichtbaren*.

Das ist von großer Wichtigkeit für die Definition der Naturgeschichte in ihrem Bezug. Dieser wird durch Oberflächen und Linien gegeben, nicht durch Funktionieren oder unsichtbares Gewebe. Die Pflanze und das Tier werden weniger in ihrer organischen Einheit als durch die sichtbare Heraustrennung ihrer Organe gesehen. Sie sind Füße und Hufe, Blüten und Früchte, bevor sie Atmung und innere Säfte sind. Die Naturgeschichte durchläuft einen Raum von sichtbaren, gleichzeitigen, begleitenden Variablen, die ohne innere Beziehung einer Subordination oder Organisation sind. Die Anatomie hat im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert die lenkende Rolle verloren, die sie in der Renaissance besaß und zur Zeit von Cuvier wiederfinden wird. Die Neugier hat in der Zwischenzeit nicht abgenommen, das Wissen war nicht rückläufig, aber die fundamentale Disposition des Sichtbaren und des Aussagbaren dringt nicht mehr durch die Dicke des Körpers. Daher rührt der erkenntnistheoretische Vorrang der Botanik: der den Wörtern und Sachen gemeinsame Raum bildete einen für die Pflanzen in viel stärkerem Maße aufnahmebereiten Raster, der viel weniger »schwarzfeldig« war als für die Tiere; insoweit viele konstitutive Organe an der Pflanze sichtbar sind, die es bei den Tieren nicht sind, war die taxinomische Erkenntnis ausgehend von unmittelbar wahrnehmbaren Variablen in der botanischen viel reicher und viel kohärenter als in der zoologischen Ordnung. Man muß also das umkehren, was man gewöhnlich sagt. Nicht weil man sich im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert für die Botanik interessierte, hat man sich auf die Untersuchung der Klassifikationsmethoden geworfen, sondern weil man nur in einem taxinomischen Raum der Sichtbarkeit denken und sprechen konnte, mußte die Erkenntnis der Pflanzen die der Tiere übertreffen.

Botanische Gärten und Naturalienkabinette waren im Bereich der Institutionen die notwendigen Korrelative dieser Zergliederung. Ihre

<sup>169</sup> Michel Adanson, *Familles des plantes*, Paris 1763, *Préface*, S. CCI.

Bedeutung für die klassische Kultur liegt wesentlich nicht in dem, was sie zeigen, sondern in dem, was sie verbergen, und in dem, was durch diese Verschleierung auftauchen kann. Sie verbergen die Anatomie und die Funktionsabläufe, sie verschleiern den Organismus, um vor Augen, die die Wahrheit erwarten, das sichtbare Relief der Formen mit deren Elementen, deren Art der Verstreuung und deren Maßen entstehen zu lassen. Sie sind das Buch der Strukturen, der Raum, in dem sich die Merkmale kombinieren und die aufgeteilten Klassen entfalten. Cuvier wird eines Tages am Ende des achtzehnten Jahrhunderts nach den Glasbehältern des *Muséum d'Histoire naturelle* greifen, sie zerbrechen und die ganze klassische Konserve der tierischen Sichtbarkeit sezieren. Diese ikonoklastische Bewegung, zu der sich Lamarck nie wird entschließen können, gibt keine frische Neugier für ein Geheimnis wieder, das zu kennen man weder Sorge noch Mut noch Möglichkeit gehabt hätte. Es handelt sich, und das ist viel gewichtiger, um eine Veränderung im Raum der abendländischen Kultur: um das Ende der *Geschichte* im Sinne von Tournefort, Linné, Buffon, Adanson und in dem Sinne, in dem Boissier de Sauvages sie verstand, als er die *historische* Erkenntnis des Sichtbaren der *philosophischen* Erkenntnis des Unsichtbaren, des Verborgenen und der Ursachen gegenüberstellte.<sup>170</sup> Das wird auch der Anfang dessen sein, was dadurch, daß die Anatomie an die Stelle der Einteilung, der Organismus an die Stelle der Struktur, die innere Subordination an die Stelle der sichtbaren Merkmale, die Serie an die Stelle des Tableaus tritt, eine tiefe Masse an Zeit in die alte, flache und schwarz auf weiß geschriebene Welt der Tiere und der Pflanzen zu stürzen gestattet, der man erneut den Namen *Geschichte* geben wird.

#### IV. Das unterscheidende Merkmal

Die Struktur ist jene Bezeichnung des Sichtbaren, die ihm in einer Art prälinguistischen Wahl gestattet, sich in die Sprache zu transkribieren. Aber die so erhaltene Beschreibung ist nichts weiter als eine Art Eigenname. Sie läßt jedem Wesen seine strenge Individualität und formuliert weder die Übersicht, zu der es gehört, noch die Nachbarschaft, die es umgibt, noch den Platz, den es einnimmt. Sie ist schlicht und einfach

<sup>170</sup> François Boissier de Sauvages, *Nosologie méthodique*, französische Übersetzung, 10 Bde., Lyon 1772, Bd. 1, S. 91 f.

Bezeichnung. Damit die Naturgeschichte zur Sprache wird, muß die Beschreibung »Gattungsname« werden. Wir haben gesehen, wie in der spontanen Sprache die ersten Bezeichnungen, die nur einzelne Repräsentationen betrafen, allmählich durch die Kraft der Derivation allgemeinere Werte angenommen haben, nachdem sie aus der Gobaränsprache und aus primitiven Wurzeln entstanden waren. Die Naturgeschichte ist aber eine wohlgestaltete Sprache, die den Zwang der Derivation und ihrer Gestalt nicht annehmen muß. Sie braucht keiner Etymologie Vertrauen zu schenken.<sup>171</sup> Sie muß in ein und derselben Operation das vereinigen, was die Sprache des Alltags getrennt hält: sie muß gleichzeitig sehr genau alle natürlichen Wesen bezeichnen und sie in das System der Identitäten und Unterschiede einreihen, das sie an die anderen annähert und sie voneinander unterscheidet. Die Naturgeschichte muß in einem Zug eine bestimmte *Bezeichnung* und eine beherrschte *Derivation* sichern. Wie die Strukturtheorie die Gliederung und den Satz übereinanderlegt, ebenso muß die Theorie vom *Merkmal* die Werte, die bezeichnen, und den Raum, von dem sie abstammen (*dérivent*), identifizieren. »Die Pflanzen zu erkennen, heißt genau die Namen zu wissen, die man ihnen in Beziehung zur Struktur einiger ihrer Teile gegeben hat . . . Die Vorstellung vom unterscheidenden Merkmal, das die Pflanzen entscheidend voneinander abhebt, muß unveränderlich mit dem Namen jeder Pflanze verbunden bleiben.«<sup>172</sup> Die Herausarbeitung des unterscheidenden Merkmals ist gleichzeitig leicht und schwierig. Leicht ist sie, weil die Naturgeschichte kein System von Namen ausgehend von schwierig zu analysierenden Repräsentationen zu errichten hat, sondern weil sie es auf eine Sprache gründen muß, die bereits in der Beschreibung entwickelt worden ist. Man wird bei der Benennung nicht von dem ausgehen, was man sieht, sondern von den Elementen, die die Struktur bereits hat in den Diskurs übergehen lassen. Es handelt sich um die Errichtung einer Sekundärsprache, ausgehend von jener Primärsprache, die bestimmt und allgemeingültig ist. Aber sogleich taucht eine größere Schwierigkeit auf. Zur Errichtung der Identitäten und Unterschiede zwischen allen natürlichen Wesen müßte man jedem Zug Rechnung tragen, der in einer Beschreibung hat erwähnt werden können. Es ist eine unendliche Aufgabe, die das Entstehen der Naturgeschichte in eine unzugängliche Ferne rücken

171 Linné, *Philosophie botanique*, § 258.

172 Tournefort, *Introduction à la botanique*, S. 1 f.

würde, wenn keine Techniken zur Umgehung der Schwierigkeit und zur Begrenzung der vergleichenden Arbeit existierten. Diese Techniken kann man *a priori* in zwei Typen aufteilen. Entweder macht man völlige Vergleiche innerhalb empirisch gebildeter Gruppen, in denen die Zahl der Ähnlichkeiten eindeutig so hoch ist, daß die Aufzählung der Unterschiede bald vollendet ist. So kommt man allmählich zur Errichtung der Identitäten und der Unterschiede. Man hat auch die Möglichkeit, eine endliche und ziemlich begrenzte Gesamtheit von Charakterzügen zu wählen, deren Beständigkeit und Variation man bei allen sich anbietenden Individuen untersucht. Dieses letzte Vorgehen hat man das System genannt, das andere die Methode. Man stellt sie einander gegenüber, wie man Linné und Buffon, Adanson, Antoine-Laurent de Jussieu gegenüberstellt. Wie man eine feste und klare Auffassung der Natur der feinen und unmittelbaren Perception ihrer Verwandtschaften gegenüberstellt, wie man die Auffassung einer unbeweglichen Natur der einer wimmelnden Kontinuität der miteinander kommunizierenden Wesen gegenüberstellt, die sich vermengen und sich eines in das andere verwandeln . . . Dennoch liegt das Wesentliche nicht in diesem Konflikt der großen Anschauungen der Natur. Es liegt eher in dem Geflecht der Notwendigkeit, das in diesem Punkt die Wahl zwischen zwei Arten, die Naturgeschichte wie eine Sprache zu errichten, möglich und unerläßlich gemacht hat. Der ganze Rest ist lediglich logische und unvermeidbare Konsequenz.

Das System grenzt unter den Elementen, die seine Beschreibung minutiös nebeneinanderstellt, diese oder jene ab. Sie definieren die privilegierte, ja exklusive Struktur, hinsichtlich deren man die Gesamtheit der Identitäten oder der Unterschiede untersuchen wird. Jeder Unterschied, der nicht auf eines dieser Elemente zutrifft, wird als indifferent erachtet. Wenn man, wie Linné, »alle verschiedenen Teile der Entwicklung von Blüte und Frucht«<sup>17)</sup> als charakteristisches Merkmal wählt, müssen Unterschiede der Blätter, des Stiels oder der Wurzel systematisch außer acht gelassen werden. Ebenso hat jegliche Identität, die nicht eines dieser Elemente ist, keinen Wert für die Definition des unterscheidenden Merkmals. Wenn dagegen bei zwei Einzelwesen diese Elemente ähnlich sind, erhalten sie eine gemeinsame Bezeichnung. Die für die Identitäten und die betreffenden Unterschiede gewählte Struktur ist das, was man das unterscheidende Merkmal (*caractère*) nennt.

17) Linné, *Philosophie botanique*, § 192.

Nach Linné ergibt sich das wesentliche Merkmal aus »der sorgfältigsten Beschreibung der Entwicklung der Blüte und Frucht der ersten Art. Alle anderen Arten der Gattung werden mit der ersten verglichen, wobei alle ungleichförmigen Merkmale ausgeschlossen werden. Nach dieser Arbeit erhält man das wesentliche Merkmal.«<sup>174</sup>

Das System ist in seinem Ausgangspunkt arbiträr, weil es auf zwanghafte Weise jeden Unterschied und jede Identität außer acht läßt, die nicht die privilegierte Struktur betreffen. Das ist freilich kein Hindernis dafür, daß man eines Tages durch diese Technik ein natürliches System entdecken könnte. Allen Unterschieden im unterscheidenden Merkmal entsprächen die Unterschiede gleichen Werts in der allgemeinen Struktur der Pflanze. Umgekehrt hätten alle Einzelwesen oder alle Arten, die man unter einem gemeinsamen Merkmal zusammenfaßt, in jedem ihrer Teile die gleiche Ähnlichkeitsbeziehung. Man kann aber erst zum natürlichen System gelangen, wenn man mit Gewißheit ein künstliches System wenigstens in bestimmten Gebieten der Pflanzen- und Tierwelt errichtet hat. Deshalb versucht Linné nicht, unmittelbar ein natürliches System zu errichten, »bevor alles vollkommen bekannt ist, was passend ist«<sup>175</sup> (für sein System). Gewiß, die natürliche Methode bildet »den ersten und letzten Wunsch der Botaniker«, und alle ihre »Fragmente müssen mit größter Sorgfalt gesucht werden«<sup>176</sup>, wie es Linné selbst in seinen *Classes plantarum* getan hat. Aber da man noch nicht über diese natürliche Methode in ihrer bestimmten und vollendeten Form verfügt, »sind die künstlichen Systeme absolut notwendig.«<sup>177</sup>

Obendrein ist das System relativ: es kann mit der gewünschten Präzision funktionieren. Wenn das gewählte unterscheidende Merkmal von einer umfangreichen Struktur mit einer hohen Zahl von Variablen gebildet wird, erscheinen die Unterschiede sehr früh, nämlich sobald man von einem Einzelwesen zu einem anderen schreitet, sei dieses jenem auch absolut benachbart. Das unterscheidende Merkmal ist dann

174 A. a. O., § 193.

175 Linné, *Systema naturae*, Leyden 1756, S. 220: »Nullum Systema Plantarum Naturale, licet unum vel alterum propius accedat, adhucdum constructum est; nec ego heic Systema quoddam Naturale contendo (Fragmenta ejus in *Classibus plantarum* dedi) neque Naturale construi potuit, antequam omnia, ad nostrum Systema pertinentia, notissima sint. Interim tamen systemata artificialia defectu Naturalis, omnino necessaria sunt.«

176 Linné, *Philosophie botanique*, § 77.

177 Linné, *Systema naturae*, Leyden 1756, S. 220.

der ganz einfachen Beschreibung sehr nahe.<sup>178</sup> Wenn dagegen die bevorzugte Struktur eng gefaßt ist und wenige Variablen umfaßt, werden die Unterschiede rar und die Einzelwesen in kompakten Mengen gruppiert sein. Man wird das wesentliche Merkmal nach seiner Funktion bei der Feinheit der Einteilung, die man erhalten will, aussuchen. Um die Gattungen zu begründen, hat Tournefort als unterschiedendes Merkmal die Kombination aus Blüte und Frucht gewählt. Nicht wie Cesalpino, weil es die nützlichsten Teile der Pflanze waren, sondern weil sie eine Kombinatorik gestatteten, die numerisch zufriedenstellend war. Die den drei anderen Teilen (Wurzeln, Stiel und Blüten) entnommenen Elemente waren in der Tat entweder zu zahlreich, wenn man sie zusammen behandelte, oder von zu geringer Zahl, wenn man sie getrennt ins Auge faßte.<sup>179</sup> Linné hat ausgerechnet, daß die 38 Fortpflanzungsorgane, von denen jedes die vier Variablen der Zahl, der Gestalt, der Stellung und der Proportion umfaßte, fünftausend-  
· · · · · Konfigurationen gestatteten, die zur Definition der Gattungen ausreichen.<sup>180</sup> Wenn man zahlreichere Gruppen als die Gattungen erreichen will, muß man zu engeren Merkmalen greifen (»gekünstelten, zwischen den Botanikern vereinbarten Charakteristika«), wie zum Beispiel allein den Staubgefäßen oder dem Griffel: dann kann man Klassen und Ordnungen unterscheiden.<sup>181</sup>

So kann das gesamte Gebiet des Pflanzen- und Tierreichs gerastert werden. Jede Gruppe wird einen Namen erhalten. Auf diese Weise kann eine Art, ohne beschrieben werden zu müssen, mit größter Präzision durch die Namen der verschiedenen Gesamtheiten bezeichnet werden, mit denen sie verschachtelt ist. Ihr vollständiger Name durchläuft das ganze Netz der Merkmale, die man bis hinauf zu den höchsten Klassen herausarbeitet. Wie Linné jedoch bemerkt, muß bequemi-  
lichkeitshalber dieser Name teilweise »unausgesprochen« bleiben (man nennt nicht die Klasse und die Ordnung), aber der andere Teil muß »laut« werden. Man muß die Gattung, die Art und die Unterart nennen.<sup>182</sup> Die so in ihrem wesentlichen Merkmal erkannte und von ihm her bezeichnete Pflanze wird gleichzeitig mit dem, wovon sie genau be-

178 Linné, *Philosophie botanique*, § 193: »Die Darstellung ist der natürliche Charakter der Art.«

179 Tournefort, *Introduction à la botanique*, S. 27.

180 Linné, *Philosophie botanique*, § 167.

181 Linné, *Des Ritters Carl von Linné vollständiges Pflanzenreich nach der dreizehnten lateinischen Ausgabe*, 12 Bde., Nürnberg 1777–1785, Bd. 1, S. 37 f.

182 Linné, *Philosophie botanique*, § 212.

zeichnet wird, die Verwandtschaft formulieren, durch die sie mit all jenen verbunden ist, die ihr ähneln und die zur gleichen Gattung gehören (also zur gleichen Familie und zur gleichen Ordnung). Sie wird gleichzeitig ihren Eigennamen und die ganze (manifeste oder verborgene) Serie der Gattungsnamen erhalten, in denen sie eingebettet ist. »Der Gattungsname ist sozusagen das gediegene Geld unserer botanischen Republik.«<sup>183</sup> Die Naturgeschichte wird so ihre fundamentale Aufgabe erfüllt haben, die in der »Disposition und der Benennung«<sup>184</sup> besteht.

Die *Methode* ist eine andere Technik zur Lösung des gleichen Problems. Statt die seltenen oder zahlreichen Elemente in der beschriebenen Gesamtheit herauszuschneiden, die als Merkmale dienen werden, besteht die Methode darin, sie nach und nach zu deduzieren. Deduzieren ist hier im Sinne von subtrahieren zu verstehen. Man geht (so wie es Adanson bei der Untersuchung der Pflanzen im Senegal getan hat<sup>185</sup>) von einer willkürlich gewählten oder zunächst vom Zufall gegebenen Art aus. Man beschreibt sie völlig in allen ihren Teilen und legt die ganzen Werte fest, die die Variablen in ihr angenommen haben. Diese Arbeit beginnt man für die nächste Art von neuem, die ebenso durch das Arbiträre der Repräsentation gegeben ist. Die Beschreibung muß so umfassend wie die erste sein, jedoch mit dem Unterschied, daß sich nichts, was in der ersten Beschreibung erwähnt worden ist, in der zweiten wiederholt. Lediglich die Unterschiede werden erwähnt. So verfährt man mit der dritten in Beziehung zu den beiden anderen, und das ist unablässig fortsetzbar. Am Ende schließlich sind alle verschiedenen Züge aller Pflanzen alle einmal erwähnt worden, aber nie öfter als einmal. Um die ersten Beschreibungen gruppiert man die danach gemachten, die mit fortschreitender Untersuchung lichter werden, so daß man durch das ursprüngliche Chaos schließlich sieht, wie sich die allgemeine Übersicht der Verwandtschaften abzeichnet. Das Merkmal, das jede Art oder jede Gattung unterscheidet, ist der einzige auf dem Hintergrund verschwiegener Identitäten erwähnte Zug. In der Tat wäre eine solche Technik wahrscheinlich die sicherste, aber die Zahl der existierenden Arten ist so groß, daß man mit ihnen nicht ans Ende

<sup>183</sup> A. a. O., § 284.

<sup>184</sup> A. a. O., § 151. — Diese beiden durch das wesentliche Merkmal garantierten Funktionen entsprechen genau der Bezeichnungs- und Ableitungsfunktion, die in der Sprache von den Gattungsnamen garantiert werden.

<sup>185</sup> Adanson, *Histoire naturelle du Sénégal. Coquillages*, Paris 1757.



käme. Jedoch ist die Untersuchung der Arten, die einem begegnen, das Mittel zur Enthüllung der Existenz der großen »Familien«, das heißt sehr großer Gruppen, in denen die Arten und die Gattungen eine beträchtliche Anzahl von Identitäten haben. Diese Zahl ist so beträchtlich, daß sie in zahlreichen Zügen sich selbst dem am wenigsten analytischen Blick darbieten. Die Ähnlichkeit zwischen allen Arten der Ranunkeln oder die zwischen allen Akonitarten fällt unmittelbar auf. Damit die Aufgabe nicht ins Unendliche wächst, muß man in diesem Punkt das Vorgehen umkehren. Man erkennt die großen, offensichtlich erkennbaren Familien an, deren erste Beschreibungen quasi blindlings die großen Züge bestimmt haben. Diese gemeinsamen Züge stellt man jetzt in positiver Weise zusammen. Dann wird es bei jedem Mal, bei dem man auf eine Gattung oder eine Art stößt, die ganz sicher dazugehört, genügen, darauf hinzuweisen, durch welchen Unterschied sie sich von den anderen abheben, die ihnen quasi als natürliche Umgebung dienen. Die Kenntnis von jeder Art kann leicht von dieser allgemeinen Charakterisierung aus erworben werden: »Wir werden jedes der drei Reiche in mehrere Familien teilen, die alle Wesen zusammenfassen werden, die untereinander frappierende Beziehungen haben; wir werden alle allgemeinen oder besonderen Merkmale der in diesen Familien enthaltenen Wesen Revue passieren lassen.« Auf diese Weise »wird man sichergehen können, daß man alle diese Wesen mit ihren natürlichen Familien in Beziehung setzt. So wird man, wenn man mit dem Hausmarder und dem Wolf, dem Hund und dem Bären beginnt, zur Genüge den Löwen, den Tiger, die Hyäne erkennen, die Tiere der gleichen Familie sind.«<sup>186</sup>

Man sieht sofort, was Methode und System trennt. Es kann nur eine Methode geben, man kann dagegen eine beachtenswerte Zahl von Systemen erfinden und anwenden: Adanson hat 65 Systeme definiert.<sup>187</sup> Das System ist arbiträr in seiner ganzen Abfolge, wenn aber einmal das System der Variablen (das Merkmal) am Anfang definiert worden ist, ist es nicht mehr möglich, es zu modifizieren, auch nur ein Element hinzuzufügen oder fortzulassen. Die Methode wird von außen aufgezwungen, und zwar durch globale Ähnlichkeiten, die die Dinge miteinander verwandt machen. Sie transkribiert die Perception sofort in Diskurs. Sie bleibt in ihrem Ausgangspunkt in nächster Nähe der Be-

<sup>186</sup> Adanson, *Cours d'histoire naturelle fait en 1772, publié par M. J. Payer*, 2 Bde., Paris 1845, Bd. 1, S. 17.

<sup>187</sup> Adanson, *Familles des plantes*, Paris 1763.

schreibung, aber es ist ihr stets möglich, dem allgemeinen Merkmal, das sie empirisch definiert hat, doch die sich aufdrängenden Modifikationen hinzuzufügen: ein Zug, den man für eine Gruppe von Pflanzen oder Tieren als wesentlich annahm, kann indessen nur eine Besonderheit einiger sein, wenn man andere entdeckt, die, ohne ihn zu besitzen, auf evidente Weise zur gleichen Familie gehören. Die Methode muß stets zu ihrer eigenen Korrektur bereit sein. Wie Adanson sagt, ist das System gewissermaßen »die Regel der falschen Position in der Berechnung«: es resultiert aus einer Entscheidung, es muß aber absolut kohärent sein. Die Methode dagegen ist ein »beliebiges Arrangement von Dingen oder von Tatsachen, die durch Entsprechungen oder beliebige Ähnlichkeiten aneinandergerückt sind, die man durch einen allgemeinen und für alle diese Dinge anwendbaren Begriff ausdrückt, ohne daß man diesen fundamentalen Begriff oder dieses Prinzip als absolut oder invariabel oder als so allgemein betrachtet, daß es keine Ausnahme dulden könnte . . . Die Methode unterscheidet sich vom System nur durch die Vorstellung, die der Autor mit seinen Prinzipien verbindet, indem er sie als variabel in der Methode und als absolut im System betrachtet.«<sup>188</sup>

Außerdem kann das System nur Koordinationsbeziehungen zwischen den Strukturen des Tieres und der Pflanze erkennen. Da das Merkmal nicht wegen seiner funktionalen Bedeutung, sondern wegen seiner kombinatorischen Wirksamkeit gewählt wird, beweist nichts, daß in der inneren Hierarchie des Einzelwesens eine bestimmte Form des Stempels, eine bestimmte Anordnung der Staubgefäße eine bestimmte Struktur zur Folge hat: Wenn der Fruchtknoten der *Adoxa* zwischen dem Kelch und der Blumenkrone liegt, wenn beim *Aron* die Staubgefäße zwischen den Stempeln angeordnet sind, sind das nicht mehr und nicht weniger als »besondere Strukturen«<sup>189</sup>: ihre geringe Bedeutung verdanken sie ihrer Seltenheit, während die gleiche Verteilung des Kelchs und der Blumenkrone keinen anderen Wert als ihre Häufigkeit hat.<sup>190</sup> Die Methode dagegen vermag vertikale Subordinationsbeziehungen erscheinen zu lassen, weil sie von den allgemeinsten Identitäten und Unterschieden zu jenen geht, die es in geringerem Maße sind. Sie gestattet in der Tat zu sehen, welches die in so ausreichendem Maße wichtigen Merkmale sind, daß sie in einer gegebenen Familie nie

<sup>188</sup> A. a. O., *Préface*.

<sup>189</sup> Linné, *Philosophie botanique*, § 105.

<sup>190</sup> A. a. O., § 94.

in Abrede gestellt werden können. In Beziehung zum System ist die Umkehrung sehr wichtig: die wesentlichsten Merkmale gestatten die Unterscheidung der größten und am sichtbarsten unterschiedenen Familien, während für Tournefort oder Linné das wesentliche Merkmal die Gattung definierte. Es genügte, daß die Naturforscher durch »Übereinkunft« willkürlich ein Merkmal zur Unterscheidung der Klassen oder Ordnungen wählten. Bei der Methode sind der allgemeine Bau (*organisation*) und seine inneren Abhängigkeiten der Verlagerung seitwärts einer konstanten Ausstattung mit Variablen überlegen.

Trotz dieser Unterschiede ruhen System und Methode auf dem gleichen erkenntnistheoretischen Fundament. Man kann es mit einem Wort definieren, indem man sagt, daß im klassischen Wissen die Kenntnis der empirischen Einzelwesen nicht anders als durch eine kontinuierliche, geordnete und allgemeine Übersicht (*tableau*) aller möglichen Unterschiede erworben werden kann. Im sechzehnten Jahrhundert wurde die Identität der Pflanzen und Tiere durch die, oft sichtbare und mitunter verborgene, positive Markierung gesichert, deren Träger sie waren: was zum Beispiel die verschiedenen Arten der Vögel trennte, waren nicht die Unterschiede, die *zwischen* ihnen bestanden, sondern die Tatsache, daß die eine Art nachts jagte, eine andere auf dem Wasser lebte und wieder eine andere sich von lebendigen Tieren ernährte.<sup>191</sup> Jedes Wesen trug eine Markierung, und die Art bemaß sich nach dem Umfang eines gemeinsamen Wappens. Infolgedessen signalisierte sich jede Art selbst und drückte sie ihre Individualität unabhängig von allen anderen aus. Die einen hätten sehr wohl nicht existieren können, denn die Kriterien der Definition wären für die einzigen, die sichtbar geblieben wären, nicht modifiziert worden. Aber seit dem siebzehnten Jahrhundert kann es außer in der Analyse der Repräsentationen gemäß den Identitäten und Unterschieden keine Zeichen mehr geben. Das heißt, daß jede Bezeichnung durch eine bestimmte Beziehung zu allen anderen möglichen Bezeichnungen geschehen muß. Das zu erkennen, was einem Einzelwesen eigen ist, heißt, vor sich die Einteilung oder die Möglichkeit zu haben, die Gesamtheit der anderen zu klassifizieren. Die Identität und das, was sie markiert, werden durch das Residuum der Unterschiede definiert. Ein Tier oder eine Pflanze ist nicht das, was das Stigma anzeigt (oder verrät), das man an ihnen entdeckt. Es ist das, was die anderen nicht sind. Es existiert in sich

191 Vgl. Pierre Belon, *Histoire de la nature des oyseaux*, Paris 1555.

selbst nur an der Grenze dessen, wovon es sich unterscheidet. Methode und System sind nur die beiden Verfahren, die Identitäten durch das allgemeine Netz der Unterschiede zu definieren. Später, seit Cuvier, wird die Identität der Arten sich ebenfalls durch ein Spiel der Unterschiede definieren, diese werden aber auf dem Hintergrund der großen organischen Einheiten erscheinen, die ihre internen Abhängigkeitssysteme haben (Skelett, Atmung, Blutkreislauf): die Wirbellosen werden nicht allein durch das Fehlen der Wirbel definiert, sondern durch eine bestimmte Atmungsweise, durch die Existenz eines Kreislauf-typs und durch eine organische Kohäsion, die eine positive Einheit umreißt. Die internen Gesetze des Organismus werden an Stelle der unterscheidenden Merkmale zum Gegenstand der Wissenschaften der Natur. Die Klassifikation als fundamentales und konstitutives Problem der Naturgeschichte hat sich historisch und auf notwendige Weise zwischen einer Theorie des *Merkmals* und einer Theorie des *Organismus* angesiedelt.

#### V. Das Kontinuum und die Katastrophe

Im Zentrum dieser wohlgestalteten Sprache, zu der die Naturgeschichte geworden ist, verbleibt ein Problem. Es wäre immer noch möglich, daß die Transformation der Struktur in ein Merkmal nie möglich wäre und daß der Gattungsname niemals aus dem Eigennamen entstehen kann. Wer kann garantieren, daß die Beschreibungen keine so unterschiedlichen Elemente von einem Einzelwesen zum anderen oder von einer Art zur anderen enthüllen, daß jeder Versuch zur Festlegung eines Gattungsnamens von vornherein zum Scheitern verurteilt wäre? Wer kann versichern, daß jede Struktur nicht streng von jeder anderen isoliert ist und daß sie nicht wie eine individuelle Markierung funktioniert? Damit das einfachste Merkmal erscheinen kann, muß wenigstens ein Element der zunächst betrachteten Struktur sich in einer anderen wiederholen. Denn die allgemeine Ordnung der Unterschiede, die die Einteilung der Arten gestattet, impliziert ein gewisses Spiel von Ähnlichkeiten. Dieses Problem ist von der gleichen Gestalt wie dasjenige, auf das wir bereits bei der Sprache gestoßen sind.<sup>192</sup> Damit ein Gattungsname möglich wurde, bedurfte es jener unmittelbaren Ähnlichkeit zwischen den Dingen, die den bedeutungs-

<sup>192</sup> Vgl. oben, Kapitel 5, II (S. 170 f.).

tragenden Elementen gestattete, die Repräsentationen zu durchlaufen, an ihren Oberflächen zu gleiten und sich an ihren Ähnlichkeiten festzumachen, um schließlich kollektive Bezeichnungen zu bilden. Aber um jenen rhetorischen Raum zu umreißen, in dem die Namen allmählich ihren allgemeinen Wert annahmen, war es nicht nötig, das Gesetz dieser Ähnlichkeit zu bestimmen, noch, ob sie in Wahrheit bestand. Es genügte, daß sie der Vorstellungskraft ausreichend Kraft verlieh. Indessen können für die Naturgeschichte, diese wohlgeformte Sprache, die Analogien der Vorstellungskraft nicht als Garantien gelten. Und der radikale Zweifel, den Hume auf die Notwendigkeit der Wiederholung in der Erfahrung legte, muß von der Naturgeschichte, die davon ebenso wie jede Sprache bedroht ist, mit irgendeinem Mittel umgangen werden. Es muß in der Natur Kontinuität vorhanden sein.

Diese Forderung einer kontinuierlichen Natur hat in den Systemen und den Methoden nicht die völlig gleiche Form. Für die Systematiker besteht die Kontinuität nur aus der sprunglosen Nebeneinanderstellung der verschiedenen Gebiete, deren klare Trennung die Merkmale gestatten. Es bedarf nur einer ununterbrochenen Abstufung der Werte, die im ganzen Gebiet der Arten die als Merkmal gewählt. Struktur annehmen kann. Geht man von diesem Prinzip aus, wird sich herausstellen, daß alle diese Werte mit wirklichen Wesen besetzt sind, sogar wenn man sie noch nicht kennt. »Das System zeigt die Pflanzen an, sogar die, die es nicht erwähnt hat; die Aufzählung eines Katalogs kann dies niemals tun.«<sup>193</sup> Und bei dieser fortgesetzten Nebeneinanderstellung werden die Kategorien nicht einfach arbiträre Übereinkommen sein; sie werden (wenn sie festgestellt worden sind, wie sie müssen) mit Gebieten korrespondieren können, die *getrennt* auf dieser *ununterbrochenen* Fläche der Natur existieren. Sie werden ausgedehntere, aber ebenso wirkliche Flächen wie die Einzelwesen sein. So hat nach Linné das Geschlechtssystem die Entdeckung der unbezweifelbar begründeten Gattung gestattet: »Man muß wissen, daß nicht das Merkmal die Gattung bildet, sondern die Gattung das Merkmal, daß das Merkmal aus der Gattung hervorgeht, nicht die Gattung aus dem Merkmal.«<sup>194</sup> Dagegen wird in den Methoden, für die die Ähnlichkeiten in ihrer evidenten und massiven Form als erste gegeben sind, die Kontinuität der Natur nicht jenes rein negative Postulat sein

193 Linné, *Philosophie botanique*, § 156.

194 A. a. O., § 169.

(keine weißen Flecken zwischen den getrennten Kategorien), sondern eine positive Forderung: die ganze Natur bildet ein großes Gewebe, in dem die Wesen sich von einem zum anderen ähneln, in dem die benachbarten Einzelwesen untereinander unendlich ähnlich sind. Deshalb ist jede Abteilung, die nicht die äußerst feine Unterscheidung des Einzelwesens, sondern weitergefaßte Kategorien anzeigt, stets unwirklich. Es handelt sich um eine verschmolzene Kontinuität, in der jede Allgemeinheit rein nominal ist. Buffon sagt, daß »unsere allgemeyne Begriffe, die insgesamt nur aus besonderen Begriffen zusammengesetzt sind, sich auf eine stets fortgehende Kette von Dingen beziehen, von welcher wir eigentlich bloß die mittleren Glieder sehen, deren äußerste Enden aber unsern Augen je länger je mehr unsichtbar werden. [...] Je mehr man die Eintheilungen der Naturgeschöpfe an der Anzahl vermehret, desto näher kommt man der Wahrheit, weil eigentlich nichts als einzelne Dinge in der Natur wirklich vorhanden sind, und weil die Arten, die Ordnungen und die Classen bloß in unserer Einbildung bestehen.«<sup>195</sup> Im gleichen Sinne sagte Bonnet, daß »es keine Sprünge in der Natur gibt: Alles in ihr ist abgestuft und schattiert. Wenn zwischen zwei beliebigen Wesen ein Leerraum existierte, welcher sollte dann der Grund des Übergangs von dem einen zum anderen sein? Es gibt also kein Wesen, unterhalb und oberhalb dessen keines ist, das sich ihm nicht durch einige Merkmale näherte und durch andere entfernte.« Man kann also immer »mittlere Geschöpfe« entdecken, zum Beispiel den Polypen zwischen den Pflanzen und dem Tier, das fliegende Eichhörnchen zwischen dem Vogel und dem Vierfüßer, den Affen zwischen dem Vierfüßer und dem Menschen. Infolgedessen sind unsere Aufteilungen in Arten und Klassen »rein nominaler Natur«. Sie stellen nichts anderes dar als »Mittel, die unseren Bedürfnissen und den Grenzen unserer Kenntnisse entsprechen«.<sup>196</sup>

Im achtzehnten Jahrhundert wird die Kontinuität der Natur von jeder Naturgeschichte gefordert, das heißt von jeder Anstrengung, in der Natur eine Ordnung zu errichten und darin allgemeine Kategorien zu entdecken, seien sie nun real und von manifesten Trennungen

195 Buffon, *Discours sur la manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle*, deutsch unter dem Titel *Von der Art, wie man die natürliche Historie lernen und vortragen soll*, in: ders., *Allgemeine Historie der Natur nach allen ihren besonderen Theilen abgehandelt. Mit einer Vorrede von Albrecht von Haller*, 11 Bde., Hamburg und Leipzig 1750-1782, Bd. 1 (Erster Theil), S. 23 und 25 f.

196 Charles Bonnet, *Contemplation de la nature*, in: ders., *Oeuvres d'histoire naturelle et de philosophie*, 10 Bde., Neuchâtel 1779-1783, Bd. 4, S. 35 f.

vorgeschrieben oder bequem und ganz einfach durch unsere Vorstellung abgetrennt. Allein das Kontinuierliche kann garantieren, daß die Natur sich wiederholt und daß die Struktur infolgedessen zum Merkmal werden kann. Aber sogleich zerbricht diese Forderung, denn wenn es der Erfahrung in ihrer ununterbrochenen Bewegung gegeben wäre, genau Schritt für Schritt das Kontinuum der Einzelwesen, der Unterarten, der Arten, der Gattungen, der Klassen zu durchlaufen, bedürfte es keiner Bildung einer Wissenschaft. Die deskriptiven Bezeichnungen würden sich mit vollem Recht verallgemeinern, und die Sprache der Dinge würde in einer spontanen Bewegung sich als wissenschaftlicher Diskurs konstituieren. Die Identitäten der Natur würden sich gleichsam in allen Buchstaben der Vorstellungskraft anbieten, und das spontane Gleiten der Wörter in ihrem rhetorischen Raum würde in vollen Linien die Identität der Wesen in ihrer wachsenden Allgemeinheit reproduzieren. Die Naturgeschichte würde unnütz, oder vielmehr wäre sie bereits durch die Alltagssprache der Menschen gebildet. Die allgemeine Grammatik wäre gleichzeitig die allgemeine *Taxinomie* der Wesen. Wenn aber eine Naturgeschichte unerläßlich ist, die von der Analyse der Wörter völlig getrennt ist, so liegt das daran, daß die Erfahrung uns das Kontinuum der Natur nicht einfach so liefert. Sie gibt es gleichzeitig zerstückelt, weil es natürlich Lücken in der wirklich von den Variablen besetzten Folge der Werte gibt (es gibt mögliche Wesen, deren Platz man feststellt, die zu beobachten man aber niemals die Gelegenheit hat), und verwirrt wieder, weil der wirkliche, geographische und irdische Raum, in dem wir uns befinden, uns die miteinander verflochtenen Wesen in einer Ordnung zeigt, die in Beziehung zur großen Fläche der *Taxinomien* nichts anderes als Zufall, Unordnung oder Verwirrung ist. Linné bemerkte, daß, wenn der Kiefenwurm (der ein Tier ist) und die Konserve (eine Alge) oder auch der Schwamm und die Koralle am gleichen Ort zusammentreffen, die Natur nicht, wie es die Ordnung der Klassifikationen verlangt, »die vollkommensten Pflanzen mit den als sehr unvollkommen bezeichneten Tieren verbindet, sondern die unvollkommenen Tiere mit den unvollkommenen Pflanzen kombiniert«. <sup>197</sup> Und Adanson stellte fest, daß die Natur »eine konfuse Mischung aus Wesen ist, die der Zufall einander angenähert zu haben scheint. Hier wird das Gold mit einem anderen Metall, mit einem Stein oder mit Erde gemischt. Dort wächst die Eiche neben dem Veilchen. Unter diesen Pflanzen irren ebenfalls

<sup>197</sup> Linné, *Philosophie botanique*.

der Vierfüßer, das Reptil und das Insekt umher. Die Fische mischen sich sozusagen mit dem wässerigen Element, in dem sie schwimmen, und mit den Pflanzen, die auf dem Grunde der Gewässer wachsen [...]. Diese Mischung ist sogar so allgemein und so vielfältig, daß sie eines der Naturgesetze zu sein scheint.«<sup>198</sup>

Nun ist diese Verflechtung das Resultat einer chronologischen Folge von Ereignissen. Diese haben ihren Ursprungspunkt und den Punkt ihrer ersten Auswirkung nicht in den lebendigen Arten selbst, sondern in dem Raum, in dem sie sich ansiedeln. Sie entstehen aus der Beziehung der Erde zur Sonne, aus der Ordnung der Klimate, in den Transformationen der Erdrinde. Was sie zunächst erreichen, sind die Meere und die Kontinente, ist die Oberfläche der Erde. Die Lebewesen werden nur indirekt und auf sekundäre Weise getroffen: Die Wärme zieht sie an oder stößt sie ab, die Vulkane zerstören sie; sie verschwinden mit den zerberstenden Erden. Es kann zum Beispiel so sein, wie es Buffon annahm<sup>199</sup>, daß die Erde ursprünglich weißglühend war, bevor sie allmählich kälter wurde. Die Tiere, die an äußerst hohe Temperaturen gewöhnt waren, haben sich nach und nach in der einzigen heute heißen Region angesiedelt, während die gemäßigten oder kalten Regionen sich mit Arten füllten, die erst in dieser Zeit entstehen konnten. Mit den Umwälzungen in der Erdgeschichte wurde der taxinomische Raum (in dem die Nachbarschaften vom Range des *Merkmals* und nicht der *Lebensweise* sind) in einen konkreten Raum gestückelt, der ihn umwälzte. Darüber hinaus ist er wahrscheinlich gestückelt worden, und viele Arten, die mit denen, die wir kennen, benachbart sind oder zwischen taxinomischen Flächen liegen, die uns vertraut sind, haben verschwinden müssen und nichts hinter sich gelassen als schwierig zu entziffernde Spuren. Auf jeden Fall ist diese historische Ereignisabfolge zu der Schicht der Wesen hinzuzufügen: sie gehört ihr nicht als eigentlich an, sie rollt in dem realen Raum der Welt, nicht in dem analytischen der Klassifikationen ab. Was sie in Frage stellt, ist die Welt als Ort der Wesen, und nicht die Wesen, insoweit sie die Eigenheit der Lebewesen besitzen. Eine Historizität, die die biblischen Erzählungen symbolisieren, betrifft direkt unser astronomisches System und indirekt das taxinomische Netz der Arten. Es wäre sehr wohl möglich, daß außer der Genesis und der Sintflut »unsere Erde andere

<sup>198</sup> Adanson, *Cours d'histoire naturelle fait en 1772, publié par M. J. Payer*, Paris 1845, Bd. 1, S. 4 f.

<sup>199</sup> Buffon, *Histoire de la Terre*.



Umwälzungen erlebt hat, die uns nicht offenbart worden sind. Das betrifft das ganze astronomische System, und die Verbindungen, die diesen Erdball mit den anderen Himmelskörpern und insbesondere mit der Sonne und den Kometen vereinen, können die Quelle vieler Umwälzungen gewesen sein, von denen keine wahrnehmbare Spur für uns hinterbleibt und von denen Bewohner benachbarter Welten vielleicht Kenntnisse haben.«<sup>200</sup>

Um als Wissenschaft existieren zu können, setzt die Naturgeschichte zwei Einheiten (*ensembles*) voraus: eine von beiden wird durch das kontinuierliche Netz der Wesen gebildet; diese Kontinuität kann verschiedene räumliche Formen annehmen. Charles Bonnet denkt sie einmal in der Form einer großen linearen Abstufung, deren eines Ende sehr einfach, das andere sehr kompliziert ist, wobei sich im Zentrum ein enges mittleres Gebiet befindet, das einzige, was uns enthüllt ist, und zwar in der Form eines zentralen Stamms, von dem aus einerseits ein Ast (der der Schalentiere mit den Krabben und den Schnecken als zusätzlichen Abzweigungen) und auf der anderen Seite die Folge der Insekten abgehen, auf die sich die Insekten und Frösche zweighaft setzen.<sup>201</sup> Buffon definiert die gleiche Kontinuität »als ein weites Gewebe oder vielmehr als ein Rutenbündel, das von Intervall zu Intervall Zweige zur Seite wirft, um sich mit Bündeln einer anderen Ordnung zu vereinigen«.<sup>202</sup> Pallas denkt an die Figur eines Polyeders<sup>203</sup>, Hermann möchte ein dreidimensionales Modell bilden, das aus Fäden besteht, die alle von einem gemeinsamen Punkt ausgehen und sich voneinander trennen, »sich in sehr großer Zahl seitlicher Zweige ausdehnen« und sich dann erneut sammeln.<sup>204</sup> Von diesen räumlichen Gebilden, die jedes auf seine Weise die taxinomische Kontinuität beschreiben, unterscheidet sich die Folge der Ereignisse. Diese ist diskontinuierlich und in jeder ihrer Episoden unterschiedlich, aber ihre Gesamtheit kann nur eine einfache Linie zeichnen, nämlich die der Zeit, die man nur als gerade, unterbrochene oder kreisförmige Linie auffassen kann. In ihrer konkreten Form und in der ihr eigenen Mächtigkeit ruht die Natur völlig zwischen der Fläche der *taxinomia*

200 Bonnet, *Palingénésie philosophique*, in: ders., *Oeuvres*, Bd. 7, S. 122.

201 Bonnet, *Contemplation de la nature*, Kap. 20; in: ders., *Oeuvres*, Bd. 4, S. 130 bis 138.

202 Buffon, *Histoire naturelle des oiseaux*, 9 Bde., Paris 1770–1783, Bd. 1, S. 396.

203 Peter Simon Pallas, *Elenchus Zoophytorum*, Hagae comitum 1766.

204 Jean Hermann, *Tabula affinitatum animalium*, Straßburg 1783, S. 24.

und der Linie der Umwälzungen. Die »Tableaus«, die sie unter den Augen der Menschen bildet und die der Diskurs der Wissenschaft durchlaufen muß, sind die Bruchstücke der großen Fläche der lebenden Arten, so wie sie zerschnitten, erschüttert worden und zwischen zwei Umwälzungen der Zeit geronnen ist.

Man sieht, wie oberflächlich es ist, zwei verschiedene und in ihrer fundamentalen Wahl sich gegenüberstehende Meinungen, einen »Fixismus«, der sich mit der Klassifikation der natürlichen Wesen in einer zusammenhängenden Übersicht (*tableau*) begnügt, und eine Art »Evolutionismus«, der an eine unerinnerliche Geschichte der Natur und an ein tiefes Treiben der Wesen durch die Kontinuität der Natur glaubt, in Opposition zueinander zu stellen. Die lückenlose Festigkeit eines Netzes der Arten und Gattungen und die Abfolge der Ereignisse, die es verwirrt haben, gehören auf gleicher Stufe zu dem erkenntnistheoretischen Fundament, von dem ausgehend ein Wissen wie die Naturgeschichte in der Klassik möglich gewesen ist. Es sind nicht zwei verschiedene Perzeptionsweisen der Natur, die in radikaler Opposition stehen, weil sie in ältere und fundamentalere philosophische Wahl als jede andere Wissenschaft einbezogen sind. Es sind zwei gleichzeitige Erfordernisse im archäologischen Raster (*réseau*), der im klassischen Zeitalter das Wissen über die Natur definiert. Aber diese beiden Erfordernisse sind komplementär und folglich irreduzibel. Die zeitliche Abfolge kann nicht der Abstufung der Wesen integriert werden. Die Naturepochen schreiben nicht die innere *Zeit* der Wesen und ihrer Kontinuität vor, sie diktieren die *Unbilden*, die sie ununterbrochen zerstreuen, zerstören, vermengen, trennen und verflechten. Im klassischen Denken gibt es keinen und kann es keinen Verdacht eines Evolutionismus oder Transformismus geben, denn die Zeit wird nie als Entwicklungsprinzip für die Lebewesen in ihrer inneren Organisation begriffen, sie wird nur unter dem Gesichtspunkt der möglichen Umwälzung im äußeren Raum, in dem wir leben, wahrgenommen.

## VI. Monstren und Fossile

Man wird dem entgegenhalten, daß es geraume Zeit vor Lamarck ein umfassendes evolutionäres Denken gab, dessen Einfluß in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts und bis zum von Cuvier markierten Halt­punkt groß war; daß Bonnet, Maupertuis, Diderot, Robinet,

Benoit de Maillet ganz klar die Vorstellung artikuliert haben, daß die lebendigen Formen ineinander übergehen können, daß die derzeitigen Arten wahrscheinlich das Ergebnis älterer Transformationen sind und daß die lebendige Welt sich vielleicht zu einem künftigen Punkt hinbewegt, so daß man von keiner lebendigen Form mit Sicherheit sagen könnte, daß sie endgültig angenommen und für immer gefestigt ist. Tatsächlich sind solche Analysen mit dem unvereinbar, was wir heute unter evolutionärem Denken verstehen. Sie haben in der Tat das Tableau der Identitäten und Unterschiede und die Serie der aufeinanderfolgenden Ereignisse zum Gegenstand. Um die Einheit dieser Übersicht und dieser Serie zu denken, haben sie nur zwei Mittel zur Verfügung.

Das eine besteht in der Integration der aufeinanderfolgenden Ereignisse in die Kontinuität der Wesen und ihrer Aufteilung in einer Übersicht. Alle Wesen, die die Taxinomie in einer bruchlosen Gleichzeitigkeit verteilt hat, sind dann der Zeit unterworfen; dies jedoch nicht mehr in dem Sinn, daß die zeitliche Folge eine Multiplizität von Arten entstehen ließe, die ein horizontaler Blick dann in einem klassifikatorischen Raster anordnen könnte, sondern in dem Sinn, daß alle Punkte der Taxinomie mit einem zeitlichen Merkmal versehen sind, so daß die »Evolution« nichts anderes ist als die in Ganzen verbundene und allgemeine Verlagerung der Rangordnung von dem ersten bis zum letzten ihrer Elemente. Das ist das System von Charles Bonnet. Es impliziert zunächst, daß die Kette der Wesen, die durch eine zahllose Folge von Ringen bis hin zur absoluten Vollkommenheit Gottes gespannt ist, sie zur Zeit nicht erreicht<sup>205</sup>; daß die Entfernung zwischen Gott und der am wenigsten fehlerhaften Kreatur immer noch unendlich ist und daß in dieser vielleicht unüberwindbaren Entfernung das ganze ununterbrochene Gewebe der Wesen sich unaufhörlich zu einer größeren Perfektion entwickelt. Es impliziert auch, daß diese »Evolution« die zwischen den verschiedenen Arten bestehende Beziehung unangetastet aufrechterhält: Wenn eine vollkommener wird und dadurch den Grad an Komplexität erhält, den die unmittelbar höheren Grades zuvor besaß, wird diese dadurch nicht eingeholt, denn, von derselben Bewegung getragen, hat sie sich in einem entsprechenden Verhältnis vervollkommnet: »Es wird einen mehr oder weniger langsamen und kontinuierlichen Fortschritt aller Arten zu einer höheren Vervollkommnung geben, so daß alle Grade der Stufenleiter in einer

<sup>205</sup> Bonnet, *Contemplation de la nature*, 1. Teil, in: ders., *Oeuvres*, Bd. 4, S. 34 f.

determinierten und konstanten Beziehung fortgesetzt variabel sein werden . . . Der in einer bevorzugten Stellung zu seinen hervorragenden Fähigkeiten gelangte Mensch wird dem Affen und dem Elefanten jenen ersten Platz überlassen, den er unter den Tieren unseres Planeten innehatte . . . Es wird unter den Affen Leute wie Newton und unter den Bibern wie Vauban geben. Die Austern und die Polypen werden in Beziehung zu den höchsten Arten das sein, was die Vögel für die Vierfüßer im Verhältnis zum Menschen sind.«<sup>206</sup> Dieser »Evolutionismus« ist keine Weise, das Erscheinen der einen Wesen ausgehend von den anderen aufzufassen, er ist in Wirklichkeit eine Art, das Kontinuitätsprinzip und das Gesetz zu verallgemeinern, das verlangt, daß die Wesen eine ununterbrochene Schicht bilden. Er fügt in einem dem von Leibniz ähnelnden Vorgehen<sup>207</sup> das Kontinuierliche der Zeit dem Kontinuierlichen des Raums und der unendlichen Vielfalt der Wesen die Unendlichkeit ihrer Vervollkommnung hinzu. Es handelt sich nicht um eine fortschreitende Hierarchisierung, sondern um das beständige und globale Treiben einer voll bestehenden Hierarchie. Das setzt endlich voraus, daß die Zeit, weit entfernt davon, ein Prinzip der *taxinomia* zu sein, nur einer ihrer Faktoren ist; und daß sie im vorhinein geschaffen ist wie alle anderen von allen anderen Variablen angenommenen Werte. Man muß also feststellen, daß Bonnet Vertreter der Präformationstheorie ist, und dies im weitesten Sinne dessen, was wir seit dem neunzehnten Jahrhundert unter »Evolutionismus« verstehen. Er ist gezwungen anzunehmen, daß die Transformationen oder Katastrophen der Erde im voraus gleichsam als Gelegenheiten zur Fortbewegung der unendlichen Kette der Wesen in Richtung einer unendlichen Verbesserung angelegt gewesen sind: »Diese Evolutionen sind vorhergesehen und in den Keimen der Tiere vom ersten Tag der Schöpfung an eingegraben. Denn diese Evolutionen sind mit Revolutionen im ganzen Sonnensystem verbunden, die Gott im voraus bereitet hat.« Die Welt war vollständig Larve, jetzt ist sie Puppe, eines Tages wird sie wahrscheinlich Schmetterling werden.<sup>208</sup> Und alle Arten werden auf die gleiche Weise von dieser großen Bewegung fortgerissen werden. Ein solches System ist, wie man sieht, kein Evolutionismus, der das alte Dogma der Starrheit zu beseitigen beginnt. Es ist eine

206 Bonnet, *Palingénésie philosophique*, in: ders., *Oeuvres*, Bd. 7, S. 149 f.

207 Bonnet, *Oeuvres*, Bd. 3, S. 173, zitiert einen Brief von Leibniz an Hermann über die »chaîne des êtres«.

208 Bonnet, *Palingénésie philosophique*, in: ders., *Oeuvres*, Bd. 7, S. 193.

*taxinomia*, die obendrein die Zeit umfaßt, eine verallgemeinerte Klassifikation.

Die andere Form des »Evolutionismus« besteht darin, die Zeit eine dem völlig entgegengesetzte Rolle spielen zu lassen. Sie dient nicht mehr dazu, auf der endlichen oder unendlichen Linie der Perfektionierung die Gesamtheit der klassifikatorischen Übersicht zu verlagern, sondern dazu, nacheinander alle Felder (*cases*) erscheinen zu lassen, die zusammen das kontinuierliche Netz der Arten bilden. Er läßt nacheinander die Variablen des Lebendigen alle möglichen Werte annehmen: er ist die Instanz einer Charakterisierung, die in kleinen Schritten und quasi Element für Element vollzogen wird. Die Ähnlichkeiten oder die partiellen Identitäten, die die Möglichkeit einer *taxinomia* unterstützen, wären demnach die in der Präsenz eines einzigen und gleichen Lebewesens verteilten Markierungen, die durch die Transformationen der Natur fortbestehen und dadurch alle Möglichkeiten ausfüllen, die die taxinomische Übersicht in ihren Leerstellen bietet. Wenn die Vögel, so meint Benoît de Maillet, Flügel haben, wie die Fische Flossen haben, so liegt das daran, daß sie in der Zeit des großen Zurückweichens der ursprünglichen Wasser ausgetrocknete Goldfische oder Delphine gewesen sind, die für immer in eine luftige Heimat übergewechselt haben. »Der Samen dieser Fische kann, wenn er in Sümpfe gelangte, der Ursprung der ersten Wanderung der Art von ihrem Aufenthalt im Meer zu dem auf der Erde gewesen sein. Wenn hundert Millionen umgekommen sind, ohne daß sie die Gewohnheit haben annehmen können, so genügte es doch, daß zwei überlebten, damit die Art entstehen konnte.«<sup>209</sup> Die Veränderungen in den Lebensbedingungen scheinen dort wie bei bestimmten Formen des Evolutionismus das Erscheinen neuer Arten nach sich zu ziehen, aber die Wirkungsweise der Luft, des Wassers, des Klimas, der Erde auf die Tiere ist nicht die eines Milieus auf eine Funktion und auf die Organe, in denen sich die Funktion erfüllt. Die äußeren Elemente greifen nur gelegentlich ein, um ein *Merkmal* erscheinen zu lassen. Und dieses Erscheinen ist, wenn es chronologisch durch ein solches globales Ereignis bedingt ist, *a priori* möglich geworden durch die allgemeine Übersicht der Variablen, die alle eventuellen Formen des Lebendigen definiert. Der Quasi-Evolutionismus des achtzehnten Jahrhunderts scheint ebenso die spontane Veränderung des Merkmals (wie man sie bei Darwin findet) wie

<sup>209</sup> Benoît de Maillet, *Telliamed ou les entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français*, Amsterdam 1748, S. 142.

die positive Einwirkung des Milieus vorauszudeuten, so wie Lamarck sie beschreiben wird. Aber das ist eine durch den Rückblick bedingte Illusion: für jene Form des Denkens ist in der Tat die Zeitabfolge stets nur die Linie gewesen, entlang der sich alle möglichen Werte der im voraus erstellten Variablen folgen. Und infolgedessen muß man ein Modifikationsprinzip definieren, das dem Lebewesen innerlich ist und ihm gestattet, anlässlich einer natürlichen Peripetie einen neuen Charakter zu erwerben.

Man befindet sich also vor einem neuen Punkt der Entscheidung: entweder muß man beim Lebendigen eine spontane Fähigkeit annehmen, die Form zu wechseln (oder wenigstens im Laufe der Generationen einen leicht von dem unterschiedenen Charakter zu erwerben, der im Ursprung gegeben war, so daß er allmählich nicht mehr erkennbar sein wird), oder man muß dem Lebendigen die dunkle Suche nach einer endgültigen Art zuschreiben, die die Merkmale all jener hätte, die ihr voraufgegangen sind, lediglich mit einem höheren Grad an Komplexität und Vollkommenheit.

Das erste System ist das der unendlichen Abirrungen – so wie man es bei Maupertuis findet. Die Zusammenstellung der Arten, die die Naturgeschichte errichten kann, wäre Stück um Stück durch das in der Natur konstante Gleichgewicht zwischen einer Erinnerung, die das Kontinuum sichert (Aufrechterhaltung der Arten in der Zeit und Ähnlichkeit der einen mit der anderen), und einer Neigung zur Abweichung errichtet worden, das gleichzeitig die Geschichte, die Unterschiede und die Verstreuung sichert. Maupertuis vermutet, daß die Partikeln der Materie mit Aktivität und Erinnerung ausgestattet sind. Voneinander angezogen, bilden die weniger aktiven die mineralischen Substanzen, die aktiveren bilden den komplexeren Körper der Tiere. Diese Formen, die sich der Anziehung und dem Zufall verdanken, verschwinden, wenn sie nicht weiter bestehen können. Diejenigen, die sich halten, lassen neue Einzelwesen entstehen, deren Erinnerung die Merkmale des elterlichen Paares behält. Das geht solange vorstatten, bis eine Abweichung der Partikeln – ein Zufall – eine neue Art entstehen läßt, die durch die obstinate Kraft der Erinnerung ihrerseits aufrechterhalten bleibt: »Die unendliche Diversität der Tiere ist kraft wiederholter Abweichungen entstanden.«<sup>210</sup> So erhalten die Lebewesen allmählich durch einander folgende Variationen alle Merkmale,

210 Pierre de Maupertuis, *Essai sur la formation des corps organisés*, Berlin 1754, S. 41.

die wir an ihnen kennen, und die von ihnen gebildete kohärente und feste Schicht ist, wenn man sie in der zeitlichen Dimension betrachtet, nur das fragmentarische Ergebnis eines engeren, viel feineren Netzes: ein Kontinuum, das aus einer nicht berechenbaren Zahl kleiner vergessener oder nicht zu gehöriger Reife gekommener Unterschiede besteht. Die sichtbaren Arten, die sich unserer Analyse anbieten, sind aus dem unaufhörlichen Grunde der Monstrositäten herausgetrennt, die erscheinen, aufblitzen, untergehen und sich mitunter erhalten. Dies ist der fundamentalste Punkt: die Natur hat eine Geschichte nur insoweit, als sie dem Kontinuum unterliegt. Weil sie nacheinander alle möglichen Merkmale annimmt (jeden Wert aller Variablen), stellt sie sich in Form der Abfolge dar.

Beim umgekehrten System des Prototyps und der endgültigen Art ist es nicht anders. In diesem Fall muß man mit Robinet annehmen, daß die Kontinuität nicht durch die Erinnerung, sondern durch einen Entwurf gewahrt ist. Es ist der Entwurf eines komplexen Wesens, auf das die Natur zusteuert, indem sie von einfachen Elementen ausgeht, die sie zusammensetzt und allmählich ordnet: »Zunächst verbinden sich die Elemente. Eine geringe Zahl von einfachen Bestandteilen dient als Basis für alle Körper«; sie bestimmen ausschließlich die Organisation der Minerale. Dann hört die »Großartigkeit der Natur« nicht auf, »bis zu den Wesen, die sich auf der Oberfläche der Erde bewegen«, zuzunehmen; »die Variation der Organe hinsichtlich ihrer Zahl, Größe, Feinheit, inneren Struktur und äußeren Gestalt ergibt Arten, die sich unendlich durch neue Anordnungen teilen und unterteilen.«<sup>211</sup> So geht es weiter bis zur komplexesten Anordnung, die wir kennen. Infolgedessen liegt die ganze Kontinuität der Natur zwischen einem absolut archaischen, tiefer als jede Geschichte vergrabenen Prototyp und der äußersten Komplizierung dieses Modells, wie man sie, wenigstens auf der Erdkugel, in der Gestalt des Menschen beobachten kann.<sup>212</sup> Zwischen diesen beiden Extremen bestehen alle möglichen Grade von Komplexität und Kombination: wie eine immense Versuchsfolge, bei der bestimmte in Form konstanter Arten überdauert haben und in der andere untergegangen sind. Die Monstren sind nicht von anderer »Natur« als die Arten selbst: »Wir sollten glauben, daß die bizarrsten

<sup>211</sup> Jean-Baptiste René Robinet, *De la nature*, 3 Bde., Amsterdam 1766, Bd. 1, S. 25–28.

<sup>212</sup> Robinet, *Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être*, Paris 1768, S. 4 f.

Erscheinungsformen [...] notwendig und wesentlich zur allgemeinen Ebene des Seins gehören; daß sie ebenso natürliche Metamorphosen des Prototyps wie die anderen sind, obwohl sie uns unterschiedliche Phänomene bieten und den benachbarten Formen als Übergang dienen; daß sie auch die ihnen folgenden Kombinationen vorbereiten und herrichten, so wie sie von denjenigen herbeigeführt werden, die ihnen vorausgehen; daß sie zur Ordnung der Dinge beitragen und weit entfernt davon sind, sie zu stören. Dies geschieht vielleicht nur kraft solcher Wesen, die die Natur aus den regelmäßigeren Wesen, die über eine äußerst symmetrische Organisation verfügen, hervorzubringen vermag.<sup>213</sup>

Bei Robinet sind wie bei Maupertuis die Folge und die Geschichte für die Natur nur Mittel, den Raster der unendlichen Variationen zu durchlaufen, denen sie unterliegt. Es ist also nicht die Zeit noch die Dauer, die durch die Unterschiedlichkeit der Lebensumstände die Kontinuität und die Spezifizierung der Lebewesen sichert, sondern auf dem kontinuierlichen Grund sämtlicher möglichen Variationen zeichnet die Zeit einen Weg, in dem das Klima und die Geographie nur privilegierte und zum Fortbestehen bestimmte Gebiete herausgreifen. Das Kontinuum ist nicht die sichtbare Furchung einer fundamentalen Geschichte, in der sich ein gleiches Lebensprinzip mit einem variablen Milieu stritte. Denn das Kontinuum geht der Zeit voraus, es ist deren Bedingung, und in Beziehung zu ihm kann die Geschichte nur eine negative Rolle spielen. Sie hebt heraus und läßt fortbestehen, oder sie vernachlässigt und läßt verschwinden.

Das hat zwei Konsequenzen. Da ist zunächst die Notwendigkeit, die Monstren eingreifen zu lassen, die quasi die Geräuschkulisse, das ununterbrochene Murmeln der Natur sind. Wenn in der Tat die begrenzte Zeit das ganze Kontinuum der Natur zu durchlaufen oder bereits durchlaufen hat, muß man zugeben, daß eine beträchtliche Zahl Variationen auf diesem Weg gekreuzt und zurückgewiesen worden sind. Genau wie die geologische Katastrophe notwendig dafür war, daß man durch eine unklare, chaotische und zerstückelte Erfahrung von der taxinomischen Übersicht zum Kontinuum zurückschreiten konnte, ebenso ist die Vermehrung von kurzlebigen Monstren notwendig, damit man vom Kontinuum durch eine zeitliche Folge zur Übersicht zurückschreiten kann. Mit anderen Worten heißt das, daß, was in einer Richtung als Drama der Erde und der Meere gelesen werden muß, in

<sup>213</sup> A. a. O., S. 198.



der anderen Richtung als offenbare Abweichung der Formen gelesen werden muß. Das Monstrum sichert in der Zeit und für unser theoretisches Denken eine Kontinuität, die die Sintfluten, Vulkane und zerborstenen Kontinente im Raum für unsere tägliche Erfahrung verwirren. Die andere Konsequenz ist, daß im Laufe einer solchen Geschichte die Zeichen der Kontinuität nicht mehr nur zur Ordnung der Ähnlichkeit gehören. Weil keine Beziehung des Milieus zum Organismus<sup>214</sup> diese Geschichte definiert, werden die lebendigen Formen darin alle möglichen Veränderungen erleben und werden hinter sich als Merkmal der durchlaufenen Bahn nur die Marksteine der Ähnlichkeit lassen. Woran kann man zum Beispiel erkennen, daß die Natur nicht, vom ursprünglichen Prototyp ausgehend, aufgehört hat, die vorläufig endgültige Gestalt des Menschen zu entwerfen? Man erkennt es daran, daß sie auf ihrer Bahn tausend Formen hinter sich gelassen hat, die das rudimentäre Modell des Menschen bilden. Wie viele Fossilien sind für das Ohr, den Schädel oder die Geschlechtsorgane des Menschen gewissermaßen die Gipsstatuen, die eines Tages geschaffen und wegen einer vollkommeneren Form aufgegeben wurden? »Die Art, die dem menschlichen Herz ähnelt und die man deshalb Anthropokardit nennt [...], verdient besondere Aufmerksamkeit. Ihre Substanz ist ein Kiesel im Inneren. Die Form eines Herzens ist so gut nachgebildet, daß sie sogar eines sein könnte. Man erkennt den Stamm der Hohlvene mit einem Teil ihrer beiden Schnitte. Man sieht auch aus der linken Kammer den Stamm der großen Arterie mit ihrem unteren oder abwärts laufenden Teil hervorgehen.«<sup>215</sup> Das Fossil in seiner aus Tier und Mineral gemischten Natur ist der bevorzugte Ort einer Ähnlichkeit, die der Historiker des Kontinuums verlangt, während der Raum der *taxinomia* sie streng zerlegte.

Das Monstrum und das Fossil spielen beide eine sehr präzise Rolle in dieser Konfiguration. Durch diese Kraft des Kontinuums, die die Natur besitzt, läßt das Monstrum den Unterschied erscheinen: dieser Unterschied ist noch ohne Gesetz und ohne näher definierte Struktur. Das Monstrum ist die Quelle der Spezifizierung, aber es ist nur eine Unterart in der langsamen Widerspenstigkeit der Geschichte. Das Fossil läßt die Ähnlichkeiten durch alle Abweichungen hindurch fortbestehen, die die

214 Über die Nicht-Existenz des biologischen Begriffs »Milieu« im achtzehnten Jahrhundert vgl. Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris 21965, S. 129–154.

215 Robinet, *Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être*, S. 19.

Natur durchlaufen hat; es funktioniert wie eine ferne und approximative Form der Identität. Es markiert ein Quasi-Merkmal in dem zeitlich Bewegten. Das Monstrum und das Fossil sind nämlich nichts anderes als die Projektion nach rückwärts dieser Unterschiede und Identitäten, die für die *taxinomia* die Struktur und dann das Merkmal definieren. Sie bilden zwischen der Übersicht und dem Kontinuum die schattige, bewegliche und bebende Region, wo die Analyse etwas als Identität definiert, was jedoch nicht mehr als stumme Analogie ist. Was sie als bestimmbaren und konstanten Unterschied definieren wird, ist lediglich freie und zufällige Abweichung. In Wirklichkeit aber ist für die *Naturgeschichte* die *Geschichte der Natur* so unmöglich zu denken und ist die erkenntnistheoretische Anordnung, die durch die Übersicht und das Kontinuum gebildet wird, so fundamental, daß das Werden nur einen vermittelnden Platz hat, der durch die alleinige Forderung des Gesamten bemessen wird. Deshalb tritt er nur bei dem notwendigen Übergang von einem zum anderen in Aktion. Das geschieht als Gesamtheit von den Lebendigen fremden Unbilden, die jenen stets nur von außen begegnen. Das geschieht im anderen Fall nur durch eine unaufhörlich versuchte Bewegung, die aber bei ihrem ersten Ansatz zur Ruhe kommt und nur am Rand der Übersicht, in den vernachlässigten äußeren Gebieten wahrnehmbar ist: und so erzählt das Monstrum wie eine Karikatur auf dem Grund des Kontinuums die Genesis der Unterschiede, und das Fossil erinnert in der Ungewißheit seiner Ähnlichkeiten an die ersten hartnäckigen Versuche der Identität.

### VII. Der Diskurs der Natur

Die Theorie der Naturgeschichte ist nicht von der der Sprache lösbar. Dennoch handelt es sich nicht um die Übertragung einer Methode von der einen auf die andere, noch um den Austausch von Begriffen oder von Vorzügen, die man einem Modell einräumte, das, weil es »mit Erfolg« angewendet wurde, nun auf das benachbarte Gebiet übertragen wird. Es handelt sich ebensowenig um eine allgemeinere Rationalität, die dem Denken über die Grammatik und der *taxinomia* identische Formen auferlegte, sondern um eine fundamentale Anordnung des Wissens, das die Erkenntnis der Wesen nach der Möglichkeit ordnet, sie in einem System von Namen zu repräsentieren. Wahr-

scheinlich gab es in jenem Gebiet, das wir heute das Leben nennen, viele andere Untersuchungen als die Anstrengungen der Klassifikation, viele andere Analysen als die der Identitäten und der Unterschiede. Alle beruhten aber auf einer Art historischem Apriori, das sie in ihrer Verstreutheit, in ihren besonderen und divergenten Plänen erlaubte, das alle Erörterungen der Meinungen, denen sie Raum gaben, möglich machte. Dieses Apriori wird nicht durch eine Ausstattung mit konstanten Problemen gebildet, die die konkreten Phänomene stets erneut wie eine ebenso große Zahl von Rätseln der Neugier der Menschen präsentierten. Es besteht ebenfalls nicht aus einem bestimmten Zustand der Erkenntnisse, der im Laufe der voraufgehenden Epochen gefestigt worden wäre und als Boden für die mehr oder weniger ungleichen oder schnellen Fortschritte der Rationalität diente. Es ist wahrscheinlich nicht einmal durch das determiniert, was man die Mentalität oder »Denkrahmen« einer bestimmten Epoche nennt, wenn man darunter das historische Profil der spekulativen Interessen, der Leichtgläubigkeit oder der großen theoretischen Wahl versteht. Dieses Apriori ist das, was in einer bestimmten Epoche in der Erfahrung ein mögliches Wissensfeld abtrennt, die Seinsweise der Gegenstände, die darin erscheinen, definiert, den alltäglichen Blick mit theoretischen Kräften ausstattet und die Bedingungen definiert, in denen man eine Rede über die Dinge halten kann, die als wahr anerkannt wird. Das historische Apriori, das im achtzehnten Jahrhundert die Untersuchungen oder Auseinandersetzungen über die Existenz der Gattungen, die Stabilität der Arten, die Übertragung der Merkmale durch ganze Generationen begründet hat, ist die Existenz einer Naturgeschichte: die Organisation eines bestimmten Sichtbaren als Gebiet des Wissens, die Definition der vier Variablen der Beschreibung, die Konstituierung eines Raumes von Nachbarschaften, in dem jedes Einzelwesen, gleich welcher Art, sich ansiedeln kann. Die Naturgeschichte in der Klassik entspricht nicht der ganz einfachen Entdeckung eines ganz neuen Gegenstands, auf den sich die Neugier richtet. Sie umfaßt eine Folge komplexer Operationen, die in eine Gesamtheit von Repräsentationen die Möglichkeit einer konstanten Ordnung einbringen. Sie konstituiert ein ganzes Gebiet der Empirizität gleichzeitig als *beschreibbar* und als *in Ordnung versetzbar*. Was sie mit den Sprachtheorien verwandt macht, unterscheidet sie von dem, was wir seit dem neunzehnten Jahrhundert unter Biologie verstehen, und läßt sie im klassischen Denken eine bestimmte kritische Rolle spielen.

Die Naturgeschichte ist mit der Sprache zeitgleich: sie liegt auf der gleichen Ebene wie das spontane Spiel, das die Repräsentationen in der Erinnerung analysiert, ihre gemeinsamen Elemente feststellt, von ihnen ausgehend Zeichen feststellt und schließlich Namen auferlegt. Klassifizieren und Sprechen finden beide ihren Ursprung in dem gleichen Raum, den die Repräsentation innerhalb ihrer selbst eröffnet, weil sie der Zeit, der Erinnerung, der Überlegung und der Kontinuität geweiht ist. Aber die Naturgeschichte kann nicht und darf nicht als von allen anderen unabhängige Sprache existieren, außer wenn sie wohlgebildete Sprache ist. Außerdem muß sie allgemeingültig sein. In der spontanen und »schlecht gestalteten« Sprache lassen die vier Elemente (Satz, Gliederung, Bezeichnung, Derivation) zwischen sich offene Räume bestehen: die Erfahrungen eines jeden, die Bedürfnisse oder Leidenschaften, Gewohnheiten, Vorurteile, eine mehr oder weniger wache Aufmerksamkeit haben Hunderte von verschiedenen Sprachen gebildet, die sich nicht nur durch die Form der Wörter unterscheiden, sondern vor allem durch die Weise, in der diese Wörter die Repräsentation zerlegen. Die Naturgeschichte wird nur eine wohlgeformte Sprache sein, wenn das Spiel geschlossen ist: wenn die Exaktheit der Beschreibung aus jedem Satz eine konstante Zerteilung des Realen macht (wenn man der Repräsentation immer das *zuweisen* kann, was man darin *gliedert*) und wenn die *Bezeichnung* jedes Wesens füglich den Platz anzeigt, den es in der allgemeinen *Disposition* der Gesamtheit besitzt. In der Sprache ist die Funktion des Verbs allgemein und leer. Sie schreibt lediglich die allgemeinste Form des Satzes vor, und innerhalb dieses Satzes lassen die Namen ihr Gliederungssystem spielen. Die Naturgeschichte gruppiert diese beiden Funktionen erneut in der Einheit der *Struktur*, die sämtliche Variablen miteinander verbindet, die einem Wesen zugewiesen werden können. Und wenn in der Sprache die Bezeichnung in ihrem individuellen Funktionieren dem Zufall der Derivationen ausgesetzt ist, die ihre Weite und ihre Ausdehnung den Gattungsnamen geben, gestattet das *Merkmal*, so wie es von der Naturgeschichte festgesetzt wird, gleichzeitig die Markierung des Einzelwesens und seine Stellung in einen Raum von Allgemeinheiten, die sich ineinander verschachteln. Infolgedessen errichtet sich oberhalb der alltäglichen Wörter (und durch sie hindurch, weil man sie durchaus für die ersten Beschreibungen benutzen muß) das Gebäude einer Sprache zweiten Grades, in der schließlich die exakten Namen der Dinge herrschen: »Als Seele der Wissenschaft bezeichnet die Me-

thode beim ersten Blick irgendeinen Körper der Natur, so daß dieser Körper den Namen aussagt, der ihm eigen ist, und dieser Name erinnert an alle Erkenntnisse, die im Laufe der Zeit über diesen so bezeichneten Körper haben erworben werden können: infolgedessen entdeckt man in der extremen Konfusion die souveräne Ordnung der Natur.«<sup>216</sup>

Aber diese wesentliche Benennung – dieser Übergang von der sichtbaren Struktur zum taxinomischen Merkmal – weist auf eine kostspielige Forderung zurück. Die spontane Sprache hatte zur Erfüllung und zum Abschluß der Gestalt, die von der monotonen Funktion des Verbs *sein* bis zur Derivation und zum Durchlaufen des rhetorischen Raumes geht, nichts als das Spiel der Vorstellungskraft gebraucht, das heißt unmittelbare Ähnlichkeiten. Damit die *Taxinomie* möglich ist, bedarf es dagegen der wirklich kontinuierlichen Natur, und zwar in ihrer Fülle selbst. Wo die Sprache die Ähnlichkeit der Eindrücke verlangte, verlangt die Klassifikation das Prinzip des geringst möglichen Unterschiedes zwischen den Dingen. Nun wird jenes Kontinuum, das so auf dem Grunde der Benennung in der zwischen der Beschreibung und der Anordnung belassenen Öffnung erscheint, lange vor der Sprache und gewissermaßen als ihre Bedingung angenommen. Und das nicht nur, weil es eine wohlgestaltete Sprache begründen kann, sondern weil es von jeder Sprache im allgemeinen Rechenschaft ablegt. Es ist wahrscheinlich die Kontinuität der Natur, die dem Gedächtnis Gelegenheit gibt, wirksam zu werden, wenn eine Repräsentation durch irgendeine konfuse und schlecht wahrgenommene Identität eine andere vergegenwärtigt und gestattet, auf beide das arbiträre Zeichen eines Gattungsnamens anzuwenden. Was sich in der Vorstellungskraft als eine blinde Ähnlichkeit gab, war nur die unreflektierte und trübe Spur des großen ununterbrochenen Rasters der Identitäten und Unterschiede. Die Vorstellungskraft (die, indem sie Vergleiche gestattet, die Sprache möglich macht) bildete, ohne daß man es wußte, den nicht eindeutigen Ort, in dem die zerstörte, aber insistierende Kontinuität der Natur die leere, aber aufmerksame Kontinuität des Bewußtseins traf.

216 Linné, *Systema naturae per regna tria naturae secundum classes, ordines, genera species*, 3 Bde., Stockholm 1766–1768, Bd. 1, S. 13: »Methodus, anima scientiae, indigitat, primo intuitu, quodcumque Corpus naturale, ut hoc corpus dicat proprium suum Nomen, & hoc nomen quaecumque de nominato corpore beneficio seculi innovare, ut sic in summa confusione rerum apparenti, summus conspiciatur Naturae ordo.«

Infolgedessen wäre es nicht möglich gewesen zu sprechen und hätte es keinen Platz für den geringsten Namen gegeben, wenn in der Tiefe der Dinge vor jeder Repräsentation die Natur nicht kontinuierlich gewesen wäre. Zur Errichtung der großen, lückenlosen Übersicht der Arten, Gattungen und Klassen bedurfte es der Tatsache, daß die Naturgeschichte eine Sprache benutzt, kritisiert, klassifiziert und schließlich erneut zusammensetzt, deren Möglichkeit eben durch dieses Kontinuum bedingt wurde. Die Sachen und die Wörter sind sehr streng miteinander verkreuzt. Die Natur gibt sich nur durch den Raster der Benennungen, und sie, die ohne solche Namen stumm und unsichtbar bliebe, schillert von fern hinter ihnen, ist ständig jenseits dieses Rasters gegenwärtig, der sie jedoch ununterbrochen dem Wissen anbietet und nur völlig von Sprache durchdrungen sichtbar macht.

Deshalb wahrscheinlich kann die Naturgeschichte in der klassischen Epoche sich nicht als Biologie konstituieren. Bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts existiert in der Tat das Leben nicht, sondern lediglich Lebewesen. Diese bilden eine oder vielmehr mehrere Klassen in der Folge aller Dinge auf der Welt: und wenn man vom Leben sprechen kann, dann lediglich als von einem Merkmal – im taxinomischen Sinne des Wortes – in der allgemeinen Verteilung der Wesen. Man ist gewohnt, die natürlichen Dinge in drei Klassen aufzuteilen: die Minerale, denen man Wachstum ohne Bewegung und Empfinden zuerkennt; die Pflanzen, die wachsen können und bestimmte Wahrnehmungen machen können; die Tiere, die sich von allein bewegen.<sup>17</sup> Hinsichtlich des Lebens und der von ihm gesetzten Schwelle kann man, je nach den angewandten Kriterien, beide entlang dieser Stufenleiter gleiten lassen. Wenn man es mit Maupertuis durch die Beweglichkeit und die Affinitätsbeziehungen definiert, die die Elemente sich gegenseitig anziehen lassen und sie zusammenhängend aufrechterhalten, muß man das Leben in die einfachsten Materieteilchen verlagern. Man ist gezwungen, das Leben viel höher in der Folge anzusetzen, wenn man es durch ein beladenes und komplexes Merkmal definiert, wie es Linné tat, als er dem Leben Kriterien wie die Geburt (durch Samen oder Keim), die Ernährung (durch Nahrungsaufnahme), das Altern, die äußere Bewegung, den inneren Antrieb der Säfte, die Krankheit, den Tod, das Vorhandensein von Gefäßen, von Drüsen, von Epidermis

17 Vgl. z. B. Linné, *Systema naturae*, Leyden 1756, S. 215; vor allem *Systema naturae*, Stockholm 1766–1768, Bd. 1, S. 12.

und von Gleichgewichtssinn zuwies.<sup>218</sup> Das Leben bildet keine mannfeste Schwelle, von der aus völlig neue Formen des Wissens verlangt werden; es ist eine Kategorie der Klassifizierung, die wie alle anderen zu den Kriterien, deren man sich bedient, in Beziehung steht. Und wie alle anderen ist es bestimmten Ungenauigkeiten unterworfen, sobald es sich um die Feststellung seiner Grenzen handelt. Ebenso wie der Zoophyt an der unklaren Grenze zwischen Tieren und Pflanzen steht, ebenso verhält es sich mit den Fossilien und können sich die Metalle an jener unbestimmten Linie ansiedeln, von der man nicht weiß, ob man von Leben sprechen soll oder nicht. Aber der Einschnitt zwischen Lebendigem oder Nicht-Lebendigem ist nie ein entscheidendes Problem.<sup>219</sup> Linné sagt, daß der Naturforscher – den er *Historicus naturalis* nennt – in der Lage ist, »durch den Blick die Teile der natürlichen Körper zu unterscheiden: er beschreibt sie angemessen nach ihrer Zahl, ihrer Gestalt, ihrer Lage und ihrer Proportion; er benennt sie.«<sup>220</sup> Der Naturforscher ist der Mann des strukturierten Sichtbaren und der charakteristischen Benennung, er ist jedoch nicht der Mann des Lebens.

Man darf also die Naturgeschichte, so wie sie sich in der Klassik entfaltet hat, nicht mit einer Philosophie vom Leben in Zusammenhang bringen, und sei diese auch noch so dunkel und noch so stammelnd. Sie ist in Wirklichkeit mit einer Theorie der Wörter verkreuzt. Die Naturgeschichte liegt zugleich vor und hinter der Sprache, sie zerlegt die alltägliche Sprache, um sie erneut zusammensetzen und das zu entdecken, was sie durch die blinden Ähnlichkeiten der Vorstellungskraft möglich gemacht hat. Sie kritisiert sie, aber um ihre Grundlage zu entdecken. Sie nimmt sie wieder auf und will sie in ihrer Vollkommenheit vollenden, aber das geschieht gleichzeitig damit, daß sie zu ihrem Ursprung zurückkehrt. Sie greift nach diesem alltäglichen Wortschatz, der ihr als unmittelbarer Boden dient, und diesseits dessen sucht sie das, was seine *raison d'être* hat bilden können. Umgekehrt ordnet sie sich aber völlig in den Raum der Sprache, weil sie im we-

218 Linné, *Philosophie botanique*, § 133. Vgl. auch *Des Ritters Carl von Linné vollständiges Pflanzenreich nach der dreizehnten lateinischen Ausgabe*, 12 Bde., Nürnberg 1777–1785, Bd. 1 (1777), S. 18.

219 Bonnet nahm im 2. Teil, 1. Kapitel der *Contemplation de la nature* folgende Vierteilung der Natur an: »êtres bruts inorganisés« (Anorganisches), »êtres organisés inanimés« (Vegetabilia), »êtres organisés animés« (Tiere) und »êtres organisés et raisonnables« (Menschen).

220 Linné, *Systema naturae*, Leyden 1756, S. 215.

sentlichen ein verabredeter Gebrauch von Namen ist und letztlich zum Ziel hat, den Dingen ihre wahre Benennung zu geben. Zwischen der Sprache und der Theorie der Natur besteht also eine Beziehung kritischen Typs. Die Natur zu erkennen, heißt in der Tat, ausgehend von der Sprache eine wahre Sprache zu errichten, die aber entdecken wird, unter welchen Bedingungen jegliche Sprache möglich ist und innerhalb welcher Grenzen sie ein Gebiet der Gültigkeit haben kann. Die kritische Frage hat im achtzehnten Jahrhundert durchaus existiert, aber verbunden mit der Form eines determinierten Wissens. Aus diesem Grunde konnte sie weder Autonomie noch die Bedeutung einer radikalen Fragestellung annehmen: sie war unaufhörlich in einem Gebiet vorhanden, wo es sich um die Frage der Ähnlichkeit, um die Stärke der Vorstellungskraft, um die Natur und die menschliche Natur, den Wert der allgemeinen und der abstrakten Vorstellungen, kurz um die Beziehungen zwischen der Wahrnehmung der Ähnlichkeit und der Gültigkeit des Begriffs handelte. In der Klassik, das bezeugen Locke und Linné, Buffon und Hume, ist die kritische Frage die nach der Grundlage der Ähnlichkeit und der Existenz der Gattung.

Am Ende des achtzehnten Jahrhunderts wird eine neue Konfiguration erscheinen, die für die modernen Augen den alten Raum der Naturgeschichte endgültig trüben wird. Einerseits verlagert sich die Kritik und löst sich vom Boden, auf dem sie entstanden war. Während Hume aus dem Kausalitätsproblem einen Fall allgemeiner Fragestellung über die Ähnlichkeiten machte<sup>221</sup>, kehrt Kant, indem er die Kausalität isoliert, die Frage um. Dort, wo es sich um die Herstellung von Identitäts- und Unterschieden auf dem kontinuierlichen Hintergrund der Ähnlichkeiten handelte, läßt er das umgekehrte Problem der Synthese des Unterschiedlichen erscheinen. Im gleichen Zug verlegt er die kritische Frage vom Begriff zum Urteil, von der Existenz der Gattung (die durch die Analyse der Repräsentationen gewonnen wurde) zu der Möglichkeit, die Repräsentationen miteinander zu verbinden, vom Recht, zu benennen, zur Grundlage der Attribution, von der namentlichen Gliederung zum Satz selbst und zum Verb *sein*, das ihn errichtet. Sie wird also absolut verallgemeinert. Statt lediglich Geltung hinsichtlich der Beziehung der Natur und der menschlichen Natur zu besitzen, erfragt sie die Möglichkeit jeglicher Erkenntnis. Andererseits erreicht zur gleichen Zeit das Leben seine Autonomie ge-

<sup>221</sup> David Hume, *Traktat über die menschliche Natur* (I, 5 und III, 14), 2 Bde., Hamburg und Leipzig 2<sup>1904</sup>, Bd. 1, S. 26 f. und 210 f.



genüber den Begriffen der Klassifikation. Es entgeht jener kritischen Beziehung, die im achtzehnten Jahrhundert für das Wissen über die Natur konstitutiv war. Es entgeht – das heißt zweierlei. Einmal wird das Leben zum Erkenntnisgegenstand unter anderen, und in diesem Punkte gehört es zu jeder Kritik im allgemeinen; aber es widersteht auch jener kritischen Rechtsprechung, die es auf sein Konto nimmt und die es in seinem eigenen Namen auf die gesamte mögliche Erkenntnis überträgt. Infolgedessen werden sich während des ganzen neunzehnten Jahrhunderts, von Kant zu Dilthey und zu Bergson die kritischen Denkweisen und die Lebensphilosophien in einer Position der Wiederaufnahme und des gegenseitigen Infragestellens befinden.

## Tauschen

### 1. Die Analyse der Reichtümer

In der Klassik gab es also kein Leben und keine Wissenschaft vom Leben, ebensowenig wie eine Philologie. Es gab aber eine Naturgeschichte und eine allgemeine Grammatik. Ebenso gab es keine Politische Ökonomie, weil in der Wissensordnung die Produktion nicht existierte. Es existiert dagegen im siebzehnten und im achtzehnten Jahrhundert ein Begriff\*, der uns vertraut geblieben ist, obwohl er für uns seine wesentliche Präzision verloren hat. Dabei dürfte man noch nicht einmal von einem »Begriff« sprechen, denn er liegt nicht innerhalb eines Spiels ökonomischer Konzepte, die er gering verlagern würde, indem er ihnen etwas von ihrem Sinn nähme oder einen Teil ihrer Ausdehnung abknüpfte. Es handelt sich vielmehr um ein allgemeines Gebiet, um eine sehr kohärente und gut gelagerte Schicht, die die Begriffe Wert, Preis, Handel, Zirkulation, Rente, Zins als Teilobjekte umfaßt und beherbergt. Dieses Gebiet, Grundlage und Gegenstand der »Ökonomie« in der Klassik, ist das des *Reichtums*. Es ist nutzlos, ihm Fragen zu stellen, die von einem verschiedenen, zum Beispiel um die Produktion oder die Arbeit organisierten Typ der Ökonomie herkommen; es ist ebenfalls nutzlos, seine verschiedenen Konzepte zu analysieren (sogar und vor allem, wenn ihr Name sich in der Folge mit einigen Bedeutungsanalogien perpetuiert hat), ohne dem System Rechnung zu tragen, in dem sie ihre Positivität erlangen. Das hieße, die Gattung bei Linné außerhalb der Naturgeschichte zu analysieren oder die Theorie der Zeitenfolge bei Beauzée, ohne der Tatsache Rechnung zu tragen, daß die allgemeine Grammatik die historische Bedingung war, unter der diese Theorie möglich wurde.

Man muß also vermeiden, eine retrospektive Lektüre vorzunehmen, die der klassischen Analyse der Reichtümer nur die spätere Einheit einer Politischen Ökonomie verleihe, die sich erst tastend bildete. Es ist jedoch von den Ideengeschichtlern gewöhnlich diese Weise zur Re-

\* Die hier vorgenommene Unterscheidung zwischen *notion* und *concept* findet sich auch bei Alain Badiou, *Le concept de modèle. Introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques*, Paris 1970, S. 13. Demzufolge beträfe *notion* den ideologischen, *concept* den wissenschaftlichen Diskurs. (D. Übers.)

konstruktion der rätselhaften Entstehung jenes Wissens benutzt worden, das im abendländischen Denken demnach voll gewappnet und bereits gefährlich in der Epoche von Ricardo und Say entstanden wäre. Sie nehmen an, daß eine wissenschaftliche Ökonomie durch eine rein moralische Problematik des Profits und der Rente (Theorie des gerechten Preises, Rechtfertigung oder Verurteilung der Zinsen), dann durch eine systematische Verwechslung von Geld und Reichtum, Wert und Marktpreis lange Zeit verunmöglicht worden ist: für diese Assimilation wäre demnach der Merkantilismus einer der Hauptverantwortlichen und das augenfälligste Beispiel. Allmählich aber soll dann das achtzehnte Jahrhundert die wesentlichen Unterschiede gesichert und einige der großen Probleme herausgeschält haben, die die positive Ökonomie in der Folge ständig mit besser geeigneten Werkzeugen behandelt hat: So wäre das Geld in seinem konventionellen, jedoch nicht arbiträren Charakter entdeckt worden (und dies durch die lange Diskussion zwischen den Metallisten und den Anti-Metallisten: zu den ersten müßte man Child, Petty, Locke, Cantillon und Galiani zählen, zu der Gegenpartei Barbon, Boisguillebert und vor allem Law, dann in etwas zurückhaltenderer Weise nach dem Desaster von 1720 Montesquieu und Melon); so hätte man – und das ist das Werk von Cantillon – damit begonnen, die Theorie des Tauschpreises und die des immanenten Tauschwertes voneinander abzuheben; man hätte das große »Paradox des Wertes« herausgeschält, indem man den nutzlosen Preis des Diamanten in Gegensatz zu der Billigkeit des Wassers gestellt hat, ohne das wir nicht leben können (es ist tatsächlich möglich, dieses Problem bei Galiani streng formuliert zu finden). Man hätte demnach begonnen, Jevons und Menger vorwegnehmend, den Wert mit einer allgemeinen Theorie der Nützlichkeit zu verbinden (die bei Galiani, bei Graslin und Turgot skizziert ist). Man hätte die Bedeutung der hohen Preise für die Entwicklung des Handels verstanden (das »Prinzip von Becher«, das auf diese Weise in Frankreich von Boisguillebert und Quesnay übernommen worden wäre). Schließlich, und hier sind wir bei den Physiokraten, hätte man die Analyse des Produktionsmechanismus begonnen. So wäre aus Stücken und Teilen die Politische Ökonomie still zur Plazierung ihrer wesentlichen Themen bis zu dem Augenblick gelangt, wo Adam Smith in einem anderen Sinne die Produktionsanalyse wiederaufnahm und den Prozeß der wachsenden Teilung der Arbeit ans Licht gehoben hat, Ricardo die Rolle des Kapitals und Say einige der grundlegenden Gesetze der Marktwirtschaft

untersuchte. Seitdem bestünde so die Politische Ökonomie mit ihrem eigenen Gegenstand und ihrer inneren Kohärenz.

Tatsächlich sind die Begriffe von Geld, Preis, Wert, Zirkulation und Markt im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert nicht von einer Zukunft aus gedacht worden, die sie im Schatten erwartete, sondern durchaus auf dem Boden einer strengen und allgemeinen erkenntnistheoretischen Disposition. Diese Disposition trägt in ihrer notwendigen Einheit die »Analyse der Reichtümer«. Diese ist für die Politische Ökonomie das, was die allgemeine Grammatik für die Philologie und die Naturgeschichte für die Biologie sind. Und ebensowenig wie man die Theorie des Verbs und Namens, die Analyse der Gebärdensprache, die der Wurzeln und ihrer Derivation verstehen kann, ohne sich vermittels der allgemeinen Grammatik auf jenen archäologischen Raster zu beziehen, der sie möglich und notwendig macht, ebensowenig wie man, ohne das Gebiet der Naturgeschichte einzugrenzen, verstehen kann, was die Beschreibung, die Charakterisierung und die Taxinomie in der Klassik waren, oder was die Opposition zwischen System und Methode oder »Fixismus« und »Evolution« bedeutete, ebensowenig ist es möglich zu verstehen, wo die notwendige Verbindung liegt, durch die die Analyse des Geldes, der Preise, des Wertes und des Handels verflochten sind, wenn man jenes Gebiet der Reichtümer nicht beleuchtet, das die Stätte ihres Zusammentreffens ist.

Wahrscheinlich hat sich die Analyse der Reichtümer nicht auf den gleichen Umwegen und nicht im gleichen Rhythmus herausgebildet wie die allgemeine Grammatik oder die Naturgeschichte. Das Nachdenken über das Geld, den Handel und den Warentausch ist mit einer Praxis und mit Institutionen verbunden. Wenn man aber die Praxis der reinen Spekulation gegenüberstellen kann, beruhen beide auf jeden Fall auf einem einzigen und gleichen Wissen. Geldreformen, Gebrauch von Banken, ein Handelsverfahren können sich nach eigenen Formen rationalisieren, sich entwickeln, erhalten bleiben oder verschwinden. Sie sind immer auf ein bestimmtes Wissen gegründet; ein dunkles Wissen, das sich nicht für sich selbst in einem Diskurs manifestiert, sondern dessen Notwendigkeiten immer dieselben sind wie für die abstrakten Theorien oder die Spekulationen ohne offenen Bezug zur Realität. In einer Kultur, und in einem bestimmten Augenblick, gibt es immer nur eine *episteme*, die die Bedingungen definiert, unter denen jegliches Wissen möglich ist. Ob es sich nun um das handelt, das in einer Theorie manifest wird, oder das, das schweigend durch eine Praxis eingehüllt

wird, spielt dabei keine Rolle. Die von den Generalständen im Jahre 1575 in Frankreich vorgeschriebene Geldreform, die merkantilistischen Maßnahmen oder der Versuch von Law und seine Liquidierung haben das gleiche archäologische Fundament wie die Theorien von Davanzatti, Bouteroue, Petty oder Cantillon; und diese fundamentalen Notwendigkeiten des Wissens müssen wir sprechen lassen.

## *II. Geld und Preis*

Im sechzehnten Jahrhundert war das ökonomische Denken nahezu auf das Problem der Preise und das der Geldsubstanz beschränkt. Die Frage der Preise betrifft den absoluten oder relativen Charakter der Teuerung der Waren und die Wirkung, die die fortlaufende Entwertung oder der Zufluß amerikanischen Metalls auf die Preise haben können. Das Problem der Substanz des Geldes ist das der Natur des Eichmaßes, der Preisbeziehung zwischen den verschiedenen in Anwendung befindlichen Metallen, die klaffende Differenz zwischen dem Gewicht der Münzen und ihrem Nominalwert. Aber diese beiden Problemfolgen waren miteinander verbunden, weil das Metall nur als Zeichen erschien, und zwar als Reichtümer messendes Zeichen, solange es selbst einen Reichtum darstellte. Wenn es bezeichnen konnte, so lag das daran, daß es selbst ein wirkliches Merkmal war. Und so wie die Wörter die gleiche Realität hatten wie das, was sie sagten, so wie die Merkmale der Lebewesen auf ihrem Körper nach der Art sichtbarer und positiver Markierungen eingeschrieben waren, so mußten die Zeichen, die den Reichtum anzeigten und maßen, selber dessen reales Merkmal tragen. Um den Preis nennen zu können, mußten sie wertvoll sein. Sie mußten selten, nützlich und begehrenswert sein. Es war gleichfalls nötig, daß alles dies feste Eigenschaften waren, damit die Markierung, die sie vollzogen, eine wirkliche Signatur von allgemeiner Lesbarkeit war. Daher rührt die Korrelation des Problems der Preise und der Natur des Geldes, die den bevorzugten Gegenstand jeder Reflexion über den Reichtum von Kopernikus bis zu Bodin und Davanzatti bildete.

In der materiellen Realität des Geldes vermengen sich seine beiden Funktionen: gemeinsames Maß für die Waren und Substitut im Mechanismus des Warentausches. Ein Maß ist stabil, von allen anerkannt und überall gültig, wenn es eine bestimmbare Realität zum Eichmaß

hat, die man mit der Verschiedenheit der Dinge, die man messen will, vergleichen kann: so, meint Kopernikus, das Klafter und der Scheffel, deren materielle Länge und Inhalt als Einheit dienen.<sup>222</sup> Infolgedessen mißt das Geld wirklich nur, wenn seine Einheit eine Realität ist, auf die man jede Ware beziehen kann. In diesem Sinne greift das sechzehnte Jahrhundert auf die wenigstens während eines Teils des Mittelalters vertretene Theorie zurück, die dem Fürsten oder auch der Vereinbarung des Volkes das Recht zugestand, den *valor impositus* des Geldes festzulegen, seinen Zinsfuß zu ändern und eine Kategorie von Geldstücken oder jedes gewünschte Metall zu entwerten. Der Wert des Geldes muß durch die darin enthaltene Metallmasse reguliert sein, das heißt, daß er auf das zurückgebracht wird, was er einst war, als die Fürsten ihr Bild und Siegel noch nicht auf Metallstücken abgebildet hatten. In jener Zeit »waren weder Kupfer, noch Gold, noch Silber gemünzt, sondern wurden nur nach ihrem Gewicht geschätzt«<sup>223</sup>; man ließ keine arbiträren Zeichen als reale Markierungen gelten. Das Geld war ein genaues Maß, weil es nichts anderes bedeutete als seine Kraft, die Reichtümer von seiner eigenen materiellen Realität als Reichtum aus zu eichen.

Auf diesem erkenntnistheoretischen Boden sind im sechzehnten Jahrhundert die Reformen vorgenommen worden und haben die Auseinandersetzungen ihre eigenen Dimensionen erhalten. Man versucht, die Münzzeichen auf ihr exaktes Maß zurückzuführen: die Nominalwerte, die auf den Stücken ablesbar sind, müssen mit der Menge Metall übereinstimmen, die man als Eichmaß gewählt hat und die sich darin verkörpert findet. Das Geld wird in diesem Fall nicht mehr bedeuten als seinen Maßwert. In diesem Sinne verlangt der anonyme Autor des *Compendious*, daß »alles jetzt im Umlauf befindliche Geld es von einem bestimmten Zeitpunkt an nicht mehr ist«, denn die »Überhöhungen« des Nominalwertes haben seit langem seine Funktion als Maß verändert. Die bereits gemünzten Stücke dürfen nur noch »nach der Schätzung des enthaltenen Metalls« akzeptiert werden. Das neue Geld soll dann zum Nominalwert sein eigenes Gewicht haben. »Von jenem Moment an werden allein das neue und das alte Geld mit einem ge-

222 Nikolaus Kopernikus, *Discours sur la frappe des monnaies*, in: Jean-Yves Le Branchu, *Ecrits notables sur la monnaie (XVI<sup>e</sup> siècle) de Copernic à Davanzatti*, 2 Bde., Paris 1934, Bd. 1, S. 5.

223 Anonym, *Compendieux ou bref examen de quelques plaintes*, in: Le Branchu, a. a. O., Bd. 2, S. 117.

meinsamen Wert, einem gleichen Gewicht und einer gleichen Benennung im Umlauf sein, und so wird das Geld zu seinem alten Fuß und zu seiner alten Güte wiederhergestellt werden.«<sup>224</sup> Man weiß nicht, ob der Text des *Compendious*, der nicht vor 1581 veröffentlicht worden ist, aber sicher als Manuskript bereits dreißig Jahre vorher existiert hat und zirkulierte, die Geldpolitik unter Elisabeth inspiriert hat. Zumindest ist gewiß, daß nach einer Reihe von »Überhöhungen« (Abwertungen) zwischen 1544 und 1559 die Proklamation vom März 1561 den Nominalwert der Münzen »senkt« und ihn auf die enthaltene Metallmenge reduziert. In Frankreich verlangen die Generalstände von 1575 ebenso, und sie setzen sie auch durch, die Ausschaltung der Rechnungseinheiten (die eine dritte Definition des Geldes einführen, und zwar eine rein arithmetischer Natur, die zur Definition durch das Gewicht und zu der durch den Nominalwert hinzutrat: diese zusätzliche Beziehung verbarg vor den Augen derer, die nicht wohl unterrichtet waren, die Bedeutung der Geldmanipulationen). Das Edikt vom September 1577 bestimmt den Golddukat gleichzeitig als reales Stück und als Rechnungseinheit, dekretiert die Unterordnung aller anderen Metalle unter das Gold – insbesondere das Silber, mit dem man zwar weiterhin Obligationen einlösen kann, das jedoch den rechtlich angestammten Charakter der Unabänderlichkeit verliert. So werden die Münzen nach ihrem Metallgewicht neu eingestuft. Das Zeichen, das sie tragen – der *valor impositus* – ist nur die genaue und transparente Markierung des Maßes, das sie bilden.

Gleichzeitig mit der Forderung nach dieser Rückkehr zum früheren Zustand, die auch manchmal vollzogen wird, sind eine Reihe von Phänomenen an den Tag gebracht worden, die dem Geld als Zeichen eigen sind und vielleicht endgültig seine Rolle als Maß in Frage stellen. Zunächst wird deutlich, daß Geld desto schneller zirkuliert, je schlechter es ist, während die Stücke von großem Metallgehalt verborgen werden und im Handel nicht auftauchen: das ist das nach Gresham benannte Gesetz<sup>225</sup>, das Kopernikus<sup>226</sup> und der Autor des *Compendious*<sup>227</sup> bereits kennen. Dann, und vor allem, erhellt die Beziehung zwischen

224 A. a. O., Bd. 2, S. 155.

225 *Avis de Sir Thomas Gresham concernant la chute du change, 1558*, in: Le Branchu, a. a. O., Bd. 2, S. 7 und S. 11.

226 Kopernikus, *Discours sur la frappe des monnaies*, in: Le Branchu, a. a. O., Bd. 1, S. 12.

227 *Compendieux ou bref examen de quelques plaintes*, in: Le Branchu, a. a. O., Bd. 2, S. 156.

den geldlichen Tatsachen und der Preisbewegung. Dadurch ist das Geld als eine Ware unter anderen offenbar geworden – nicht als absolutes Eichmaß sämtlicher Äquivalenzen, sondern als Ware, deren Tauschfähigkeit und infolgedessen Wert, als Substitut im Warentausch zu dienen, sich mit seiner Häufigkeit und seiner Seltenheit ändert: Das Geld hat ebenfalls seinen Preis. Malestroit<sup>128</sup> hatte bemerkt, daß es trotz des Anscheins keine Preiserhöhungen im Laufe des sechzehnten Jahrhunderts gegeben hat; da die Waren immer das sind, was sie sind, und das Geld in seiner ihm eigenen Natur ein konstantes Eichmaß ist, kann die Teuerung der Waren nur auf die Erhöhung der Nominalwerte zurückgeführt werden, die eine gleichbleibende Metallmasse trägt: aber für die gleiche Menge Getreide bezahlt man stets das gleiche Gewicht von Gold und Geld. Das heißt, daß »nichts teurer geworden ist«. Da der Golddukat unter Philipp VI. in Verrechnungsdevisen zwanzig *sous tournois* wert war und jetzt fünfzig wert ist, muß notwendig eine Elle Velours, die einst vier *livres* kostete, heute zehn kosten. Die »Teuerung aller Dinge kommt nicht daher, daß man mehr zahlt, sondern daß man an Gold- und Feinsilbermenge weniger erhält, als man gewohnt war«. Aber von dieser Identifikation der Rolle des Geldes mit der Masse des Metalls, die es zirkulieren läßt, ausgehend, begreift man wohl, daß es denselben Veränderungen unterworfen ist wie alle anderen Waren. Und wenn Malestroit implizit sagte, daß die Menge und der Handelswert der Metalle stabil blieben, stellt Bodin einige Jahre später<sup>129</sup> eine Erhöhung der aus der neuen Welt importierten Metallmenge fest und infolgedessen eine reale Teuerung der Waren, weil die Fürsten, die von den Untertanen die Barren in größerer Zahl erhielten oder schon besaßen, gehaltvollere und mehr Stücke schlagen ließen. Für die gleiche Ware gibt man also jetzt eine größere Menge Metall. Das Steigen der Preise hat also eine »prinzipielle Ursache und fast die einzige, auf die bis heute noch niemand gekommen ist«: es ist »der Überfluß an Gold und Silber«, »der Überfluß an dem, was den Dingen ihren Preis und ihre Schätzung gibt«.

Das Eichmaß der Äquivalenzen wird selbst ins System des Tausches einbezogen, und die Kaufkraft des Geldes bezeichnet nur den Handelswert des Metalls. Das Merkmal, das das Geld unterscheidet, bestimmt, sichert und für alle akzeptabel macht, ist also reversibel, und man kann es in zwei Richtungen lesen: es verweist auf eine Menge Metall, die

<sup>128</sup> Malestroit, *Le Paradoxe sur le fait des monnaies*, Paris 1566.

<sup>129</sup> Jean Bodin, *La Réponse aux paradoxes de M. de Malestroit*, Paris 1568.



konstantes Maß ist (so wird es von Malestroit gesehen); aber es weist auch auf jene in Menge und Preis variablen Waren: die Metalle (so sieht es Bodin). Man hat hier eine Disposition analog zu der, die die allgemeine Ordnung der Zeichen im sechzehnten Jahrhundert charakterisiert. Die Zeichen, so erinnern wir uns, wurden von Ähnlichkeiten gebildet, die ihrerseits Zeichen brauchten, damit man sie erkennen konnte. Hier kann das monetäre Zeichen seinen Tauschwert nur definieren und sich als Merkmal nur erweisen an einer Metallmasse, die ihrerseits ihren Wert in der Ordnung der anderen Waren erhält. Wenn man dem Tausch im System der Bedürfnisse eine Entsprechung zur Ähnlichkeit im System der Erkenntnisse zugesteht, sieht man, daß ein und dieselbe Konfiguration der *episteme* während der Renaissance die Kenntnisse der Natur und die Reflexion oder die Praktiken, die das Geld betrafen, bestimmt hat.

Ebenso wie die Beziehung des Mikrokosmos zum Makrokosmos unerläßlich zur Feststellung der unendlichen Oszillation der Ähnlichkeit und des Zeichens war, bedurfte es der Herstellung einer Beziehung zwischen Metall und Ware, die höchstensfalls die Bestimmung des gesamten Handelswerts der Edelmetalle gestattete und in der Folge erlaubte, auf sichere und definitive Art den Preis aller Waren zu staffeln. Diese Beziehung ist durch die Vorsehung geschaffen worden, als sie in der Erde die Gold- und Silberminen verborgen hat und langsam hat wachsen lassen, wie auf der Erde die Pflanzen wachsen und die Tiere sich vermehren. Zwischen allen Dingen, deren der Mensch bedarf und nach denen er verlangt, und den glitzernden Adern, die in der Erde verborgen sind und in denen die Metalle dunkel wachsen, gibt es eine absolute Entsprechung. »Die Natur hat alle irdischen Dinge gut gemacht; ihre Summe ist kraft der Vereinbarung, die die Menschen getroffen haben, soviel wert wie das ganze Gold, das verarbeitet wird; alle Menschen wünschen also alles, um alle Dinge zu erwerben. [...] Um jeden Tag die Regel und die mathematischen Verhältnisse festzustellen, die die Dinge zueinander und zum Gold haben, müßte man aus der Höhe des Himmels oder von einem sehr hohen Observatorium herab die Dinge, die existieren und auf der Erde hergestellt werden, oder eher noch ihre am Himmel wie in einem treuen Spiegel reproduzierten und reflektierten Bilder betrachten können. Wir würden dann all unsere Rechnerei aufgeben, und wir würden sagen: es gibt auf der Erde soviel Gold, so viele Dinge, so viele Menschen, so viele Bedürfnisse. In dem Maße, in dem jedes Ding Be-

dürfnisse befriedigt, wird sein Wert so viele Dinge oder soviel Gold betragen.«<sup>230</sup> Dieses himmlische und erschöpfende Kalkül kann nur Gott vornehmen: es entspricht jener anderen Berechnung, die jedes Element des Mikrokosmos mit einem Element des Makrokosmos in Beziehung setzt, lediglich mit dem Unterschied, daß diese Berechnung das Irdische mit dem Himmlischen verbindet und von den Dingen, den Tieren und den Menschen zu den Sternen reicht, während das andere Kalkül die Erde mit ihren Gruben und ihren Minen verbindet. Es läßt die Dinge, die unter den Händen der Menschen entstehen, und die seit der Schöpfung der Welt verborgenen Schätze einander entsprechen. Die Merkmale der Ähnlichkeit wenden sich an die Vollkommenheit des Himmels, weil sie die Erkenntnis leiten. Die Zeichen des Warentausches stützen sich auf das schwarze, gefährliche und verdammte Glitzern des Metalls, weil sie das Verlangen stillen. Es handelt sich um ein doppeldeutiges Glitzern, denn es reproduziert in der Tiefe der Erde das, was am Ende der Nacht brodelte: Es ruht darin wie ein umgekehrtes Versprechen des Glücks, und weil das Metall den Sternen ähnelt, ist das Wissen um alle diese gefährlichen Schätze zugleich die Kenntnis der Welt. Und die Reflexion über die Reichtümer stolpert so in die große Spekulation über den Kosmos, so wie umgekehrt das tiefe Erkennen der Ordnung der Welt zum Geheimnis der Metalle und zum Besitz der Schätze führen muß. Man sieht, welches enggezogene Netz von Notwendigkeiten im sechzehnten Jahrhundert die Elemente des Wissens verbindet: Wie die Kosmologie der Zeichen das Nachdenken über die Preise und das Geld verdoppelt und schließlich begründet, wie sie auch eine theoretische und praktische Spekulation über die Metalle gestattet, wie sie die Verheißungen des Verlangens und die der Erkenntnisse auf dieselbe Weise kommunizieren läßt, antworten und nähern sich die Metalle und die Sterne durch geheime Affinitäten. An den Grenzen des Wissens, dort, wo es sehr stark und quasi göttlich ist, treffen drei große Funktionen zusammen, die des *Basileus*, die des *Philosophos* und die des *Metallikos*. Aber genau wie dieses Wissen nur durch Bruchstücke und in dem aufmerksamen Aufblitzen der *divinatio* gegeben ist, ebenso ist den Menschen für die singulären und partiellen Beziehungen der Dinge und des Metalls, des Verlangens und der Preise die göttliche Erkenntnis, oder die, die man »von irgendeinem hohen Observatorium« erlangen könnte,

230 Bernardo Davanzatti Bostichi, *Leçon sur les monnaies*, in: Le Branchu, a. a. O., Bd. 2, S. 230 f.

nicht gegeben. Sie ist zumindest nur für kurze Augenblicke und wie durch Zufall den Geistern gegeben, die aufmerksam beobachten können, das heißt den Kaufleuten. Was die *Seher* im unbestimmten Spiel der Ähnlichkeiten und Zeichen waren, sind die *Kaufleute* im ebenfalls stets offenen Spiel des Warentausches und des Geldes. »Von hier auf der Erde entdecken wir kaum die wenigen Dinge, die uns umgeben, und wir geben ihnen einen Preis danach, ob wir sie als mehr oder weniger gefragt an jedem Ort und zu jeder Zeit betrachten. Die Kaufleute sind darüber genau und unmittelbar informiert, und deshalb kennen sie den Preis der Dinge auf bewundernswerte Weise.«<sup>231</sup>

### III. Der Merkantilismus

Damit das Gebiet der Reichtümer sich als Reflexionsgegenstand im klassischen Denken konstituierte, bedurfte es der Auflösung der im sechzehnten Jahrhundert errichteten Konfiguration. Bei den »Ökonomen« der Renaissance, und noch bis hin zu Davanzatti, beruhten die Fähigkeit des Geldes, die Waren zu messen, und seine Austauschbarkeit auf seinem immanenten Wert: Man wußte, daß die Edelmetalle wenig Nützlichkeit außerhalb der Münze besaßen; aber wenn sie als Eichmaß gewählt wurden, wenn sie im Warentausch benutzt wurden und infolgedessen einen hohen Preis erreichten, dann weil in der natürlichen Ordnung und in ihnen selbst sie einen absoluten, fundamentalen und höheren als jeden anderen Preis hatten, auf den man den Wert jeder Ware beziehen konnte.<sup>232</sup> Das schöne Metall war in sich Merkmal des Reichtums. Sein ihm eigener Glanz zeigte zur Genüge an, daß es gleichzeitig verborgene Präsenz und sichtbare Signatur aller Reichtümer der Welt war. Aus diesem Grunde hatte es seinen *Preis*. Aus diesem Grunde *maß* es auch alle Preise. Aus diesem Grunde konnte man es auch gegen alles, was einen Preis hatte, *austauschen*. Es war das *Kostbare par excellence*. Im siebzehnten Jahrhundert weist man diese drei Eigenheiten dem Geld immer noch zu, läßt sie aber alle drei nicht mehr auf der ersten Eigenheit (einen Preis zu haben), sondern auf der letzten (an die Stelle dessen zu treten, was einen Preis hat) beruhen. Wäh-

<sup>231</sup> Davanzatti, *Leçon sur les monnaies*, in: Le Branchu, a. a. O., Bd. 2, S. 231.

<sup>232</sup> Noch am Anfang des siebzehnten Jahrhunderts schrieb Antoine de la Pierre, *De la nécessité du pèzement*, o. O. u. J.: »Der Wert der Silber- und Goldmünzen beruht im wesentlichen auf dem Edelmetall, das sie enthalten.«

rend die Renaissance die beiden *Funktionen* des gemünzten Metalls (Maß und Ersatz) auf der Verdoppelung seines immanenten *Merkmals* (die Tatsache, daß es wertvoll war) beruhen ließ, erschüttert das siebzehnte Jahrhundert diese Analyse. Es ist die Tauschfunktion, die als Grundlage für die beiden anderen Merkmale dient (die Fähigkeit, zu messen, und die Fähigkeit, einen Preis zu erhalten, die als *Eigenschaften* erschießen, die sich aus dieser *Funktion* ableiteten).

Diese Umkehrung ist das Werk eines Zusammenhangs von Überlegungen und Praktiken, die sich auf das ganze siebzehnte Jahrhundert (von Scipion de Gramont bis hin zu Nicolas de Barbon) verteilen und die man unter dem ziemlich approximativen Begriff »Merkantilismus« zusammenfaßt. Gewöhnlich charakterisiert man den Merkantilismus hastig als einen absoluten »Monetarismus«, das heißt als eine systematische (oder hartnäckige) Vermengung der Reichtümer und der Geldsorten. Tatsächlich ist es keine mehr oder weniger vermengte Identität, die der Merkantilismus zwischen den einen und den anderen herstellt, sondern eine überlegte Gliederung, die aus dem Geld das Instrument der Repräsentation und der Analyse der Reichtümer und umgekehrt aus den Reichtümern den vom Geld repräsentierten Inhalt macht. So wie die alte kreisartige Konfiguration der Ähnlichkeiten und der Markierungen sich aufgelöst hatte, um sich in zwei korrelativen Schichten aus Repräsentation und aus Zeichen zu entfalten, ebenso löst sich der Kreis des »Kostbaren« in der Epoche des Merkantilismus auf; die Reichtümer entfalten sich als Gegenstände der Bedürfnisse und der Wünsche. Sie teilen sich und treten gegenseitig an ihre Stelle durch das Spiel der Münzstücke, die sie bezeichnen; und die reziproken Beziehungen des Geldes und des Reichtums stellen sich in der Form der Zirkulation und des Warentausches her. Wenn man hat glauben können, daß der Merkantilismus Geld und Reichtum vermengte, liegt das wahrscheinlich daran, daß das Geld für die Merkantilisten die Kraft der Repräsentation jeden möglichen Reichtums hat, daß es deren universales Instrument bei der Analyse und Repräsentation ist, daß es ohne Rückstand die Gesamtheit ihres Gebietes erfaßt. Jeder Reichtum ist *münzbar* und tritt so in *Umlauf*. Auf die gleiche Weise war jedes natürliche Wesen *charakterisierbar* und konnte in eine *Taxinomie* treten; war jedes Einzelwesen *benennbar* und konnte in eine *gegliederte Sprache* treten; konnte jede Repräsentation *bezeichnet* werden und, um *erkannt* zu werden, in ein *System von Identitäten und Unterschieden* treten.

Aber das verlangt eine nähere Untersuchung. Unter allen in der Welt existierenden Dingen werden vom Merkantilismus alle die als »Reichtümer« bezeichnet werden, die, da sie vorstellbar sind, obendrein Gegenstände des Verlangens sind. Das heißt, daß sie außerdem »durch die Notwendigkeit, Nützlichkeit, Freude oder Seltenheit«<sup>233</sup> markiert sind. Kann man nun aber sagen, daß die Metalle, die zur Herstellung von Geldstücken dienen (es handelt sich hier nicht um schlechte Münzen, die in bestimmten Gegenden nur als Nachschuß dienen, sondern um solche, die in Außenhandelsgeschäften benutzt werden), zum Reichtum gehören? Gold und Silber haben nur geringe Nützlichkeit – »so wie man sich ihrer zum Hausgebrauch bedienen könnte«; sie können noch so selten sein, ihr Überfluß ist immer noch so groß, daß sie jene geringen Gebrauchsmöglichkeiten übersteigen. Wenn man sie sucht, wenn die Menschen finden, daß sie ihnen immer fehlen, wenn die Menschen in Minen arbeiten und Krieg führen, um sich in Besitz von Gold zu bringen, liegt das daran, daß die Herstellung von Gold- und Silbermünzen ihnen eine Nützlichkeit und eine Seltenheit verschafft haben, die diese Metalle nicht von selbst besitzen. »Das Geld erhält seinen Wert nicht durch den Stoff, aus dem es besteht, sondern aus der Form, die das Bild oder das Zeichen des Fürsten ist.«<sup>234</sup> Weil das Gold Geld ist, ist es kostbar, nicht etwa umgekehrt. Plötzlich ist die im sechzehnten Jahrhundert so eng fixierte Beziehung umgekehrt: das Geld (und bis hin zum Metall, aus dem es gemacht wird) erhält seinen Wert aus der reinen Funktion als Zeichen. Das hat zwei Konsequenzen. Zunächst kommt der Wert der Dinge nicht mehr vom Metall. Er entsteht von selbst, ohne Bezug zum Geld, nach Kriterien der Nützlichkeit, des Vernügens oder der Seltenheit. Die Dinge nehmen in Beziehung zueinander Wert an. Das Metall wird lediglich gestatten, den Wert zu repräsentieren, wie ein Name eine Idee oder ein Bild repräsentiert, diese aber nicht ausmacht: »Das Gold ist nur das Zeichen und gewöhnliche Instrument, um den Wert der Dinge in Anwendung zu bringen; aber die wahre Schätzung des Wertes hat seine Quelle im menschlichen Urteil und in jener Fähigkeit, die man die des Einschätzens nennt.«<sup>235</sup> Die Reichtümer sind Reichtümer, weil wir sie schätzen, so wie unsere Vorstellungen das sind, was sie sind, weil wir sie uns

<sup>233</sup> Scipion de Gramont, *Le Denier royal, traité curieux de l'or et de l'argent*, Paris 1620, S. 48.

<sup>234</sup> A. a. O., S. 13 f.

<sup>235</sup> A. a. O., S. 46 f.

vergegenwärtigen. Die geldlichen oder sprachlichen Zeichen fügen sich dem obendrein hinzu.

Warum aber haben Gold und Silber, die in sich selbst kaum Reichtümer sind, jene bezeichnende Kraft erhalten oder angenommen? Man könnte wahrscheinlich auch eine andere Ware zu diesem Zweck benutzen, »sei sie auch noch so unbedeutend und wertlos«. <sup>236</sup> Das Kupfer, das bei vielen Nationen im Zustand einfachen Stoffes billig bleibt, wird bei bestimmten Nationen erst in dem Maß wertvoll, in dem man es in Geld umwandelt. <sup>237</sup> Aber allgemein bedient man sich des Goldes und des Silbers, weil sie in sich selbst »eigene Vollkommenheit« bergen. Diese Vollkommenheit gehört nicht zur Ordnung des Preises, sondern rührt von ihrer unbegrenzten Fähigkeit der Repräsentation her. Sie sind hart, unvergänglich, unveränderbar; sie können sich in kleinste Teilchen zerteilen; sie können ein großes Gewicht in einem kleinen Volumen zusammenfassen, sie können leicht transportiert werden und sind leicht zu prägen. All das macht aus Gold und Silber ein bevorzugtes Instrument zur Repräsentation aller anderen Reichtümer und um diese durch die Analyse einem strengen Vergleich zu unterziehen. So wird die Beziehung des Geldes mit den Reichtümern definiert. Es ist eine arbiträre Beziehung, weil es nicht der immanente Wert des Metalls ist, der den Dingen den Preis gibt. Jeder Gegenstand, selbst einer ohne Preis, kann als Geld dienen, aber er muß noch besondere Fähigkeiten der Repräsentation und der Analyse besitzen, die gestatten, zwischen den Reichtümern Gleichheits- oder Unterschiedsbeziehungen herzustellen. Es scheint also, daß die Benutzung des Goldes und des Silbers richtig begründet ist. Wie Bouteroue sagt, »ist [das Geld] ein Teil der Materie, dem die öffentliche Autorität ein Gewicht und einen bestimmten Wert gegeben hat, damit er als Preis dienen und im Handel die Ungleichheit aller Dinge ausgleichen kann«. <sup>238</sup> Der »Merkantilismus« hat das Geld gleichzeitig von der Forderung nach dem eigenen Wert des Metalls befreit – »Wahnsinn bei denjenigen, für die Geld eine Ware wie jede andere

<sup>236</sup> A. a. O., S. 14.

<sup>237</sup> Wilhelm von Schroeder, *W. Freyh. von Schroedern fürstliche Schatz- und Rentcammer*, Leipzig, Königsberg 1744, S. 111. – Geminiano Montanari, *Della moneta, trattato mercantile* [Scrittori classici italiani di economia politica. Parte antica. 3], Milano 1804, S. 35.

<sup>238</sup> Claude Bouteroue, *Recherches curieuses des monnaies de France*, Paris 1666, S. 8.

ist.«<sup>239</sup> – und zwischen ihm und dem Reichtum eine strenge Beziehung der Repräsentation und Analyse hergestellt. »Was man im Geld betrachtet, ist nicht so sehr die Silbermenge, die es enthält, sondern die Tatsache, daß es in Umlauf ist.«<sup>240</sup>

Gewöhnlich ist man ungerecht, oder sogar zweifach ungerecht mit dem, was man »Merkantilismus« nennt. Entweder denunziert man in ihm das, was er unaufhörlich kritisiert hat (den immanenten Wert des Metalls als Prinzip des Reichtums), oder man entdeckt in ihm eine Folge unmittelbarer Widersprüche: Hat er nicht das Geld in seiner reinen Zeichenfunktion entdeckt, während er seine Akkumulation als die einer Ware verlangte? Hat er nicht die Bedeutung der quantitativen Fluktuation des Bargeldes erkannt und ihre Wirkung auf die Preise verkannt; war er nicht protektionistisch und hat dabei auf den Warentausch den Mechanismus des Anwachsens der Reichtümer sich gründen lassen? Tatsächlich bestehen diese Widersprüche oder dieses Zögern nur, wenn man dem Merkantilismus eine Wahl aufzwingt, die für ihn überhaupt keinen Sinn haben konnte: nämlich die Wahl zwischen Geld als Ware und Geld als Zeichen. Für das klassische Denken, das sich damals bildete, ist das Geld das, was die Reichtümer zu repräsentieren gestattet. Ohne solche Zeichen würden die Reichtümer unbeweglich, nutzlos und sozusagen stumm bleiben. Gold und Silber sind in diesem Sinne Schöpfer all dessen, was der Mensch begehren kann. Aber um diese Rolle der Repräsentation spielen zu können, muß das Geld Eigenheiten bieten (natürliche und nicht ökonomische), die es seiner Aufgabe adäquat und folglich kostbar machen. Als allgemeingültiges Zeichen wird es zur seltenen und ungleichmäßig verteilten Ware: »Umlauf und Wert, die jedem Geld auferlegt werden, sind seine wahre, ihm innewohnende Güte.«<sup>241</sup> Genau wie in der Ordnung der Repräsentationen müssen die Zeichen, die sie ersetzen und analysieren, ihrerseits Repräsentationen sein, das Geld kann nicht die Reichtümer bezeichnen, ohne selbst ein Reichtum zu sein. Es wird aber ein Reichtum, weil es Zeichen ist, während eine Repräsentation zunächst

239 Joshua Gee, *The trade and Navigation of Great-Britain considered*, Glasgow 1750, S. 8: »[...] so mistaken are many people [...] they say money is a commodity like other things.«

240 Nicolas Barbon, *A discourse concerning coining the new money lighter*, London 1696, nicht paginiert.

241 Dumoulin, zitiert bei René Gonnard, *Histoire des doctrines monétaires*, 2 Bde., Paris 1935–1936, Bd. 1, S. 173.

vergegenwärtigt werden muß, um in der Folge zum Zeichen zu werden.

Daher rühren die offensichtlichen Widersprüche zwischen den Prinzipien der Akkumulation und den Regeln der Zirkulation. In einem bestimmten Augenblick ist die Zahl der existierenden Geldstücke determiniert. Colbert glaubte sogar, und zwar trotz der Ausbeutung der Minen und des aus Amerika eingeführten Metalls, daß »die Menge Silber, die in Europa zirkuliert, konstant ist«. Man hat aber dieses Silber nötig, um die Reichtümer zu repräsentieren, das heißt um sie anzuziehen und erscheinen zu lassen, indem man sie aus dem Ausland herbeischafft oder sie an Ort und Stelle fabriziert. Man braucht dieses Geld auch, um die Reichtümer im Tauschprozeß von Hand zu Hand laufen zu lassen. Man muß also Metall importieren, indem man es den benachbarten Staaten entzieht: »Es gibt nur den Handel und alles, was davon abhängt, was diese Wirkung haben kann.«<sup>242</sup> Die Gesetzgebung muß also auf zwei Dinge achten: »das Verbringen des Metalls ins Ausland oder seine Benutzung zu anderen Zwecken als zur Münze untersagen und die Zollrechte festlegen, so daß sie die Handelsbilanz stets positiv halten können, den Import von Rohprodukten begünstigen und so viel wie möglich Fertigwaren vom eigenen Land fernzuhalten, aber die Produkte aus den Manufakturen eher als die Rohstoffe selbst exportieren, deren Verschwinden Hungersnot und Preissteigerungen nach sich zieht.«<sup>243</sup> Nun ist das akkumulierte Metall nicht zum Einschlämmen oder zum Schlafen bestimmt, man zieht es nur in einen Staat, damit es dort im Warentausch verbraucht wird. Wie Becher sagt, ist alles, was für einen der Partner Ausgaben sind, für den anderen Einnahmen.<sup>244</sup> Und Thomas Mun identifizierte das Bargeld mit dem Reichtum.<sup>245</sup> Das Geld wird nur zum wirklichen Reichtum in dem präzisen Maße, in dem es seine Vertretungsfunktion erfüllt: Wenn es die Waren ersetzt, wenn es ihre Verlagerung oder ihr Horten gestattet, wenn es den Rohmaterialien die Gelegenheit gibt, konsumierbar zu werden, und wenn es die Arbeit verteilt. Also es ist nicht zu fürchten, daß die Akkumulation des Gel-

<sup>242</sup> Pierre Clément, *Lettres, instructions et mémoires de Colbert*, 10 Bde., Paris 1861–1882, Bd. 7, S. 239.

<sup>243</sup> A. a. O., Bd. 7, S. 284. – Vgl. auch Boucroux, *Recherches curieuses des monnaies de France*, S. 10 f.

<sup>244</sup> Johann Joachim Becher, *Politischer Discurs von den eigentlichen Ursachen des Auf- und Abnehmens der Städte, Länder und Republiken*, Frankfurt 1668.

<sup>245</sup> Thomas Mun, *England's Treasure by forraign trade*, London 1664, 2. Kapitel.



des in einem Staat Preissteigerungen auslöst. Und das von Bodin aufgestellte Prinzip, daß die große Teuerung im sechzehnten Jahrhundert dem Zufluß amerikanischen Goldes zuzuschreiben war, ist ungültig. Wenn die Vervielfachung des Geldes zunächst auch die Preise steigen läßt, stimuliert sie doch den Handel und die Manufakturen. Die Menge der Reichtümer wächst und die Zahl der Elemente, zwischen denen sich die Geldstücke aufteilen, wird um ebensoviel erhöht. Die Preissteigerung ist nicht zu fürchten; im Gegenteil: jetzt, da die kostbaren Gegenstände sich vervielfacht haben, jetzt, da die Bürger, wie es Scipion de Gramont ausdrückt, Satin und Velours tragen können, hat der Wert sogar der seltensten Dinge in Beziehung zur Gesamtheit der anderen nur sinken können. Ebenso verliert jedes Stück Metall von seinem Wert gegenüber den anderen in dem Maße, in dem die Masse der zirkulierenden Geldstücke zunimmt.<sup>246</sup> Die Beziehungen zwischen Reichtum und Geld entstehen also im Zirkulations- und Tauschprozeß und nicht mehr durch die »Kostbarkeit« des Metalls. Wenn die Güter zirkulieren können (und zwar dank dem Gelde), vervielfachen sie sich, und der Reichtum nimmt zu. Wenn die Stücke durch Wirkung einer guten Zirkulation und günstigen Bilanz zahlreicher werden, kann man neue Waren anziehen und die Pflanzungen und die Fabriken vermehren. Man muß also mit Horneck sagen, daß Gold und Silber »unser bestes Geblüt, das innerste Mark unserer Kräfte«, die »zwey unentbährlichen allgemeinen Werkzeug menschlicher Handlungen und Subsistenz« sind.<sup>247</sup> Man findet hier die alte Metapher von einem Geld wieder, das für die Gesellschaft das ist, was das Blut für den Körper darstellt.<sup>248</sup> Aber bei Davanzatti spielte das Bargeld keine andere Rolle als die, die verschiedenen Teile der Nation zu durchtränken. Jetzt, wo Geld und Reichtum beide innerhalb des Raums des Warentauschs und der Zirkulation erfaßt werden, kann der Merkantilismus seine Analyse dem unlängst von Harvey gelieferten Modell anpassen. Nach Hobbes<sup>249</sup> ist der venenartige Kreislauf des Geldes der der Steuern und Auflagen, die eine bestimmte Metallmenge von den beförderten, gekauften oder verkauften Waren erheben. Diese Me-

246 Gramont, *Le Denier royal*, S. 116–119.

247 Paul Wilhelm von Horneck, *Österreich über alles, wenn es nur will. Das ist: wohlmeinender Fürschlag wie mittelst einer wolbestellten Lands-Oeconomie die kaysertlichen Erbland in kurzem über alle andere Staat von Europa zu erheben* [...], Regensburg 21685, S. 12 und S. 288.

248 Vgl. Davanzatti, *Leçon sur les monnaies*, in: Le Brandiu, a. a. O., Bd. 2, S. 230.

249 Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cambridge 1904, S. 179 f.

tallmenge wird bis ins Herz des Leviathan gebracht – das heißt in die Staatskasse. Dort erhält das Metall das »Lebensprinzip«, der Staat kann es einschmelzen oder wieder in Umlauf setzen. Seine Autorität allein ist es in jedem Fall, die ihm zum Umlauf verhilft. Wieder an die Untertanen verteilt (in Form von Pensionen, Besoldungen oder Zuteilungen für vom Staat gekaufte Lieferungen), stimuliert es bei dem zweiten Umlauf, der jetzt arterieller Natur ist, den Warentausch, die Fabrikation und den Ackerbau. Die Zirkulation wird so eine der fundamentalen Kategorien der Analyse. Aber die Übertragung dieses physiologischen Modells ist nur durch die tiefere Öffnung eines dem Geld und dem Zeichen, dem Reichtum und den Repräsentationen gemeinsamen Raumes möglich geworden. Die in unserem Abendland so hartnäckige Metapher vom Staat als Körper hat im siebzehnten Jahrhundert ihre Vorstellungskräfte nur auf dem Hintergrund von viel radikaleren archaischen Notwendigkeiten erhalten.

Durch die merkantilistische Erfahrung bildet sich das Gebiet des Reichtums auf die gleiche Weise wie das der Repräsentationen. Wir haben gesehen, daß diese die Kraft hatten, sich von sich selbst aus zu vergegenwärtigen: in sich einen Raum zu eröffnen, in dem sie sich analysierten, und mit ihren eigenen Elementen Substitute zu bilden, die gleichzeitig die Errichtung eines Zeichensystems und die Erstellung eines Tableaus von Identitäten und Unterschieden gestattete. Auf die gleiche Weise können die Reichtümer sich austauschen; sich in Teilen analysieren, die Beziehungen der Gleichheit und der Ungleichheit gestatten; sich gegenseitig durch jene Elemente von Reichtum zu bezeichnen, die völlig vergleichbar sind – nämlich die Edelmetalle. Und ganz wie die gesamte Welt der Repräsentation sich mit Repräsentationen zweiten Grades, die jene repräsentieren, bedeckt (und zwar in einer ununterbrochenen Kette), sind die einen Reichtümer der Welt mit den anderen insoweit in Beziehung gesetzt, als sie zu einem Tauschsystem gehören. Von einer Repräsentation zur anderen gibt es keinen autonomen Bedeutungsakt, sondern eine einfache und undefinierte Möglichkeit des Austausches. Wie immer die Determinationen und ökonomischen Folgen gewesen sein mögen, erscheint der Merkantilismus, wenn man ihn auf der Ebene der *episteme* befragt, als die langsame, lange Anstrengung, die Reflexion über die Preise und das Geld in die gerade Linie der Analyse der Repräsentationen zu rücken. Er hat ein Gebiet des »Reichtums« auftauchen lassen, das mit dem konnex ist, das sich vor der allgemeinen Grammatik entfaltet hat. Aber während

sich in den beiden letzten Fällen die Veränderung abrupt vollzogen hat (eine gewisse Seinsweise der Sprache richtete sich plötzlich in der Grammatik von Port-Royal auf, eine bestimmte Seinsweise der natürlichen Einzelwesen offenbarte sich fast plötzlich mit Jonston und Tournefort), hatte dagegen die Seinsweise des Geldes und des Reich­tums, weil sie mit einer ganzen *Praxis*, mit einem institutionellen Ganzen verbunden war, ein Anzeichen viel höherer historischer Viskosität. Die natürlichen Wesen und die Sprache bedurften nicht des Äquivalents der langen merkantilistischen Operation, um in das Gebiet der Repräsentation einzutreten, sich ihren Gesetzen zu unterwerfen, ihre Zeichen und Ordnungsprinzipien zu erhalten.

#### IV. Pfand und Preis

Die klassische Geld- und Preistheorie ist durch Erfahrungen entwickelt worden, die wohlbekannt sind. Zunächst gab es die große Krise der Geldzeichen, die in Europa ziemlich früh im siebzehnten Jahrhundert begonnen hat. Muß man dafür in der Versicherung Colberts, daß die Metallmasse in Europa stabil ist und die Zuflüsse aus Amerika außer acht gelassen werden können, eine erste, noch nicht zentrale und nur angedeutete Bewußtseinskrise sehen? Auf jeden Fall macht man am Ende des Jahrhunderts die Erfahrung, daß das gemünzte Metall zu selten ist. Der Handel geht zurück, die Preise fallen, es bestehen Schwierigkeiten bei der Schuldentilgung, Renten und Steuern können nicht bezahlt werden, der Boden verliert an Wert. Daher die große Serie der Abwertungen, die während der ersten fünfzehn Jahre des achtzehnten Jahrhunderts in Frankreich stattgefunden hat, um das Bargeld zu vervielfachen; die elf »diminutions« (niedrigeres Festsetzen der Preise), die vom 1. Dezember 1713 bis zum 1. September 1715 gestaffelt sind und deren (vergebliche) Bestimmung es ist, das versteckte Metall wieder in Umlauf zu bringen; eine Folge von Maßnahmen, die den Rentensatz verringern und das Nominalkapital reduzieren; das Erscheinen von Papiergeld im Jahre 1701, das bald durch Staatsrenten ersetzt wird. Unter anderen Folgen hat das Experiment von Law das Wiedererscheinen der Metalle, die Erhöhung der Preise, die Aufwertung des Bodens, die Zunahme des Handels gestat­tet. Die Edikte vom Januar und Mai 1726 richten für das ganze achtzehnte Jahrhundert ein stabiles Metallgeld ein: sie ordnen die Her-

stellung eines *louis d'or* an, der vierundzwanzig *livres tournois* wert ist und es bis zur Revolution sein wird.

Gewöhnlich sieht man in diesen Versuchen, in ihrem theoretischen Kontext, in den Diskussionen, denen sie Raum gegeben haben, die Auseinandersetzungen zwischen den Anhängern eines Geldes als Zeichen und den Anhängern eines Geldes als Ware. Zur einen Seite rechnet man selbstverständlich Law mit Terrasson<sup>250</sup>, Dutot<sup>251</sup>, Montesquieu<sup>252</sup>, den Chevalier de Jaucourt<sup>253</sup>; diesen stellt man, außer Paris-Duverney<sup>254</sup>, den Kanzler D'Aguesseau<sup>255</sup>, Condillac, Destutt de Tracy gegenüber; zwischen den beiden Gruppen und gewissermaßen auf einer Mittellinie müßte man Melon<sup>256</sup> und Graslin<sup>257</sup> sehen. Natürlich wäre es interessant, die genaue Aufrechnung der Meinungen vorzunehmen und zu bestimmen, wie sie sich in den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen verteilt fanden. Wenn man aber das Wissen befragt, das sie alle miteinander gleichzeitig möglich gemacht hat, bemerkt man, daß diese Opposition oberflächlich ist; und daß, wenn sie nötig ist, sie es nur von einer einzigen Disposition her ist, die lediglich an einem bestimmten Punkt die Gabelung einer unerläßlichen Wahl herbeiführt.

Diese einzige Disposition definiert das Geld als Pfand. Diese Definition findet sich bei Locke und etwas vor ihm bei Vaughan<sup>258</sup>; später bei Melon – »Gold und Silber sind nach allgemeiner Übereinkunft das Pfand, das Äquivalent oder das gemeinsame Maß all dessen, was den Menschen zum Gebrauch dient«<sup>259</sup>; bei Dutot – »Reichtümer durch Vertrauen oder Meinung sind nur repräsentativer Natur, wie das Gold,

250 Abbé Jean Terrasson, *Trois lettres sur le nouveau système des finances*, Paris 1720.

251 Dutot, *Réflexions politiques sur les finances et le commerce*, 2 Bde., La Haye 1738.

252 Charles de Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, Buch 22, Kapitel 2.

253 *Encyclopédie*, Artikel »Monnaie«.

254 Joseph Paris-Duverney, *Examen du livre intitulé: »Réflexions politiques sur les finances et le commerce«*, 2 Bde., La Haye 1740.

255 Henri-François d'Aguesseau, *Considérations sur la monnaie* (1718), in: ders., *Oeuvres*, 13 Bde., Paris 1759–1789, Bd. 10 (1777).

256 Jean François Melon, *Essai politique sur le commerce*, Paris 1734.

257 Jean-Joseph Graslin, *Essai analytique sur la richesse et l'impôt*, London 1767.

258 Rice Vaughan, *A discourse of coin and coinage*, London 1675, S. 1. – John Locke, *Considerations of the lowering of interests*, in: ders., *Works*, 10 Bde., London 1801, Bd. 5, S. 21–23.

259 Melon, *Essai politique sur le commerce*, zitiert bei Eugène Daire, *Economistes financiers du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1843, S. 761.

das Silber, die Bronze, das Kupfer«<sup>260</sup>; bei Fortbonnais – »der wichtige Punkt« bei den Reichtümern durch Übereinkunft besteht »in der Sicherheit, in der sich die Besitzer von Geld und Waren darüber befinden, daß sie sie austauschen können, wann sie wollen . . . und zwar nach dem durch Brauch festgelegten Fuß«<sup>261</sup>. Zu sagen, daß das Geld ein Pfand ist, heißt, daß es nicht mehr als ein durch gemeinsame Übereinstimmung erhaltener Jeton ist – eine reine Fiktion demnach. Aber es heißt auch, daß es genau das wert ist, wofür man es gibt, weil es seinerseits gegen genau die gleiche Menge Ware oder ihr Äquivalent ausgetauscht werden kann. Das Geld kann stets das in die Hände seines Besitzers zurückbringen, was er gegen es eintauscht, so wie in der Repräsentation ein Zeichen dem Denken das wiederbringen können muß, was es repräsentiert. Das Geld ist eine solide Erinnerung, eine sich spaltende Repräsentation, ein aufgeschobener Tausch. Wie Le Trosne sagt, ist der Handel, der sich des Geldes bedient, in dem Maße eine Vervollkommnung, in dem er »unvollendeter Handel«<sup>262</sup> ist, ein Akt, dem während einer bestimmten Zeit der fehlt, der ihn kompensiert, eine halbe Operation, die den umgekehrten Tausch verspricht und erwartet, durch den das Pfand sich in seinen wirksamen Inhalt rückverwandelt finden wird.

Aber wie kann das monetäre Pfand diese Sicherheit geben? Wie kann es dem Dilemma zwischen wertlosem Zeichen oder der allen anderen analogen Ware entgehen? Da ruht für die klassische Analyse des Geldes der Punkt der Häresie – die Wahl, die die Anhänger Laws und seine Gegner in Opposition bringt. Man kann tatsächlich sich vorstellen, daß die Operation, die das Geld verpfändet, durch den Handelswert des Stoffes gesichert wird, aus dem es gemacht ist. Oder es wird durch eine andere, ihm äußerliche Ware gesichert, die mit ihm durch die kollektive Übereinkunft oder den Willen des Fürsten verbunden ist. Diese zweite Lösung hat Law gewählt, und zwar wegen der Seltenheit des Metalls und wegen der Schwankungen seines Handelswertes. Er meint, daß man ein Papiergeld in Umlauf setzen kann, das

260 Dutot, *Réflexions politiques sur les finances et le commerce*, zitiert bei Daire, *Economistes financiers du XVIII<sup>e</sup> siècle*, S. 905 f.

261 François Véron Duverger de Fortbonnais, *Eléments de commerce*, 2 Bde., Leyden 1756, Bd. 2, S. 91. Vgl. auch ders., *Recherches et considérations sur les finances de France depuis l'année 1595 jusqu'à l'année 1721*, 2 Bde., Basel 1758, Bd. 2, S. 582.

262 Guillaume François Le Trosne, *De l'intérêt social*, Paris 1777, zitiert bei Daire, *Physiocrates*, Paris 1846, S. 908.

durch den Grundbesitz gedeckt wäre: man braucht nur noch »Billets auszugeben, die durch Ländereien gedeckt sind und durch jährliche Zahlungen erlöschen müssen [...], diese Billets werden wie gemünztes Geld zu dem von ihnen ausgedrückten Wert zirkulieren.«<sup>263</sup> Wir wissen, daß Law gezwungen war, auf diese Technik bei seinem Versuch in Frankreich zu verzichten, und daß er die Deckung des Geldes durch eine Handelsgesellschaft sichern ließ. Das Fehlschlagen des Unternehmens hat jedoch in nichts die Theorie des Geldes als Pfand berührt, die das Unternehmen möglich gemacht hatte, die aber ebenfalls jede andere Überlegung über das Geld, sei sie auch den Überlegungen Laws entgegengesetzt, ermöglichte. Und als 1726 ein stabiles Metallgeld ausgegeben wird, wird die Deckung von der Substanz der Stücke selbst verlangt. Was dem Geld selbst seine Tauschbarkeit sichert, wird der Handelswert des Metalls sein, das darin enthalten ist. Turgot wird Law dafür kritisieren, daß er geglaubt hat, daß »das Geld nur ein abstrakter Reichtum ist, dessen Kredit auf dem Siegel des Fürsten beruht. Dieses Siegel befindet sich nur darauf, um Gewicht und Titel zu bescheinigen. [...] Also als Ware ist das Geld nicht das Zeichen, sondern das gemeinsame Maß der anderen Waren. [...] Das Gold zieht seinen Preis aus seiner Seltenheit, und anstatt daß es ein Übel wäre, daß es gleichzeitig als Ware und als Maß verwandt wird, stützen diese beiden Verwendungen seinen Preis.«<sup>264</sup> Law stellt sich mit seinen Anhängern seinem Jahrhundert nicht als der geniale oder unvorsichtige Vorläufer der Banknoten entgegen. Auf dieselbe Weise wie seine Gegner definiert er das Geld als Pfand. Aber er meint, daß die Grundlage dafür besser (gleichzeitig umfangreicher und stabiler) gesichert ist durch eine dem Geldstück selbst äußerliche Ware. Seine Gegner dagegen denken, es sei besser gesichert (gewisser und den Spekulationen weniger ausgesetzt) durch die Metallsubstanz, die die materielle Wirklichkeit des Geldes bildet. Der Gegensatz zwischen Law und seinen Kritikern betrifft nur die Entfernung zwischen Verbürgtem und Bürgen. Im einen Fall ist das Geld, in sich selbst um jeden Handelswert erleichtert, aber durch einen ihm äußeren Wert gesichert, dasjenige, »durch das« man die Waren austauscht.<sup>265</sup> Im

<sup>263</sup> John Law, *Considérations sur le numéraire et le commerce*, La Haye 1720, zitiert bei Daire, *Economistes financiers du XVIII<sup>e</sup> siècle*, S. 519.

<sup>264</sup> Turgot, *Seconde lettre à l'abbé de Cice (1749)*, in: ders., *Oeuvres* (Hrsg. Gustave Schelle), 5 Bde., Paris 1913–1923, Bd. 1, S. 146 f.

<sup>265</sup> Law, *Considérations sur le numéraire et le commerce*, zitiert bei Daire, *Economistes financiers du XVIII<sup>e</sup> siècle*, S. 472 f.

anderen Fall hat das Geld in sich einen Preis und ist gleichzeitig das, »durch das« und »für das« man Reichtümer austauscht. Aber im einen wie im anderen Fall gestattet das Geld die Festlegung des Preises der Dinge dank einer bestimmten *proportionalen* Beziehung zu den Reichtümern und einer bestimmten Kraft, sie *zirkulieren* zu lassen.

Als Pfand bezeichnet das Geld einen bestimmten (aktuellen oder nicht aktuellen) Reichtum: es stellt dessen Preis fest. Aber die Beziehung zwischen dem Geld und den Waren, also das Preissystem, wird modifiziert, sobald die Geldmenge oder die Warenmenge zu einem bestimmten Zeitpunkt ebenfalls verändert werden. Wenn das Geld in Beziehung zu den Waren in geringer Menge vorhanden ist, wird es einen großen Wert haben, und die Preise werden niedrig sein. Wenn seine Menge bis zu dem Punkt zunimmt, an dem es gegenüber den Reichtümern im Überfluß vorhanden sein wird, wird es geringen Wert haben, und die Preise werden sehr hoch sein. Die Repräsentationskraft und die analytische Kraft des Geldes ändern sich mit der Menge der Geldstücke einerseits und der Menge der Reichtümer andererseits: Sie wären nur konstant, wenn die beiden Mengen stabil wären oder gemeinsam in einem gleichen Verhältnis sich änderten.

Das »Mengengesetz« ist nicht von Locke »erfunden« worden. Bodin und Davanzati wußten bereits im sechzehnten Jahrhundert, daß das Anwachsen der in Zirkulation befindlichen Metallmassen die Warenpreise steigen ließ. Aber dieser Mechanismus schien mit einer immanenten Entwertung des Metalls verbunden zu sein. Am Ende des siebzehnten Jahrhunderts wird dieser gleiche Mechanismus von der Funktion des Geldes als Repräsentant aus definiert; »die Geldmenge stand in einem Verhältnis zum ganzen Handel«. Mehr Metall – und sofort kann jede auf der Welt existierende Ware über etwas mehr an repräsentativen Elementen verfügen; mehr Waren – und jede Metalleinheit wird etwas stärker gedeckt sein. Es genügt, irgendeine Ware als festen Punkt zu benutzen, und das Phänomen der Veränderung erscheint in aller Deutlichkeit: »Wenn wir das Getreide zum festen Maß nehmen, werden wir herausfinden, daß das Geld in seinem Wert die gleichen Veränderungen erfährt wie die anderen Waren. [...] Der Grund dafür ist erkennbar. Seit der Entdeckung Westindiens gibt es zehnmal mehr Silber auf der Welt als vorher. Deshalb ist es auch neun Zehntel weniger wert, das heißt, man muß zehnmal mehr geben, als man vor zweihundert Jahren bezahlte, wenn man die gleiche Warenmenge

kaufen will.«<sup>266</sup> Das Sinken des Metallwertes, das hier angedeutet wird, betrifft nicht eine bestimmte edle Eigenschaft, die ihm eigen wäre, sondern seine allgemeine Kraft als Repräsentant. Man muß die Gelder und die Reichtümer als zwei Zwillingismengen betrachten, die einander notwendig entsprechen: »Wie sich die Gesamtmenge des einen zur Gesamtmenge des anderen verhält, so wird sich auch der Teilbetrag des einen zu dem des anderen verhalten. Nehmen wir an, es gäbe nur eine einzige Art von Erzeugnis oder Ware in der Welt oder nur eine, die sich wie Gold verkaufen und teilen läßt, so wird ein Teil dieser Ware einem Teil der Geldmenge entsprechen.«<sup>267</sup> Wenn man annähme, daß es nur ein Gut auf der Welt gäbe, müßte alles Gold der Erde es repräsentieren. Und umgekehrt müßten, wenn die Menschen alle zusammen nur über ein Geldstück verfügten, sämtliche Reichtümer, die in der Natur entstehen und durch Menschenhand geschaffen werden, sich in dessen Unterteilungen teilen. Von dieser Grenzsituation aus wird, wenn der Zufluß des Geldes beginnt (und die Warenmenge gleich bleibt) »der Wert jeden Teils des Geldstücks um ebensoviel sinken«. Wenn dagegen »die Industrie, die Künste und die Wissenschaften neue Gegenstände in die Warenzirkulation einbringen [...], muß man dem neuen Wert der neuen Produkte einen Teil der die Werte repräsentierenden Zeichen zuwenden. Wenn dieser Teil von der Masse der Zeichen genommen wird, wird seine relative Menge abnehmen und wird sein repräsentativer Wert um eben soviel zunehmen, weil er mehr Werten gegenübersteht, denn seine Funktion ist es, sie alle zu repräsentieren, und zwar in den ihnen gemäßen Proportionen.«<sup>268</sup>

Es gibt also keinen genauen Preis: nichts in einer beliebigen Ware zeigt durch irgendein immanentes Merkmal die Geldmenge an, durch die man sie bezahlen muß. Das Billige ist nicht mehr und nicht weniger exakt als das Teure. Dennoch existieren Regeln der Bequemlichkeit, die gestatten, die Geldmenge zu fixieren, durch die wünschenswerterweise die Reichtümer repräsentiert werden. Im äußersten Fall müßte jedes austauschbare Ding sein Äquivalent – »seine Bezeichnung« – in Geldstücken haben. Das wäre kein Nachteil in dem Fall, in dem das benutzte Geld aus Papier wäre (man würde nach der Vorstellung von

<sup>266</sup> Locke, *Considerations of the lowering of interests*, in: ders., *Works*, Bd. 5, S. 73.

<sup>267</sup> Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze* (Buch 22, Kapitel 7), 2 Bde., Tübingen 1951, Bd. 2, S. 88 f.

<sup>268</sup> Graslin, *Essai analytique sur la richesse et l'impôt*, London 1767, S. 54 f.



Law welches fabrizieren und auch vernichten, je nach Maßgabe der Tauschbedürfnisse); was aber hinderlich oder sogar unmöglich wäre, wenn das Geld aus Metall wäre. Nun erhält aber ein und dieselbe monetäre Einheit bei der Zirkulation die Kraft, mehrere Dinge zu repräsentieren. Wenn sie von Hand zu Hand geht, ist sie mal Bezahlung eines Gegenstandes beim Unternehmer, mal Lohn für den Arbeiter, mal Bezahlung einer Ware beim Händler, eines Erzeugnisses beim Bauern oder auch Bezahlung der Rente an den Eigentümer. Eine einzige Metallmasse kann im Laufe der Zeit und gemäß den Individuen, die sie erhalten, mehrere äquivalente Dinge repräsentieren (einen Gegenstand, eine Arbeit, ein Maß Getreide, einen Teil des Ertrags) – wie ein Gattungsname mehrere Dinge, oder ein taxinomisches Charakteristikum mehrere Individuen, mehrere Arten, mehrere Gattungen usw. repräsentieren kann. Während aber das Charakteristikum eine größere Allgemeinheit nur erfaßt, indem es einfacher wird, vertritt das Geld mehr Reichtümer nur durch schnellere Zirkulation. Die Ausdehnung des charakteristischen Merkmals wird durch die Arten definiert, die es in einer Gruppe zusammenfaßt (also durch den Raum, den es in dem Tableau einnimmt); die Zirkulationsgeschwindigkeit wird durch die Zahl der Hände definiert, durch die Geld während der Zeit läuft, die es braucht, um wieder an seinen Ausgangspunkt zurückzukommen (deshalb wählt man als Ausgangspunkt die Bezahlung der Produkte der Ernte im Ackerbau, weil man dort jährliche, absolut sichere Zyklen hat). Man sieht also, daß der taxinomischen Ausdehnung des charakteristischen Merkmals im gleichzeitigen Raum des Tableaus die Zirkulationsgeschwindigkeit des Geldes in einer bestimmten Zeit korrespondiert.

Diese Geschwindigkeit hat zwei Grenzen: eine unendlich schnelle Geschwindigkeit, die eines unmittelbaren Tauschs, wo das Geld keine Rolle spielen würde, und eine unendlich langsame Geschwindigkeit, wo jedes Reichtumselement seine geldliche Entsprechung hätte. Zwischen diesen beiden Extremen gibt es variable Geschwindigkeiten, denen die sie ermöglichenden Geldmengen entsprechen. Nun werden die Zirkulationszyklen durch die jährlichen Ernten bestimmt: es ist also von diesen ausgehend und unter Berücksichtigung der einen Staat bevölkernden Individuen möglich, die notwendige und hinreichende Geldmenge zu bestimmen, die durch alle Hände geht und darin wenigstens den Unterhalt eines jeden repräsentiert. Man versteht, wie im achtzehnten Jahrhundert die Zirkulationsanalysen, ausgehend von den

Erträgen der Landarbeit, das Problem der Bevölkerungsentwicklung und die Berechnung der bestmöglichen Menge von gemünztem Geld verbunden waren. Das ist eine dreifache Frage, die in einer normativen Form gestellt wird; denn das Problem ist nicht zu wissen, durch welche Mechanismen das Geld zirkuliert oder stagniert, wie es ausgegeben oder aufgehäuft wird (solche Fragen sind nur in einer Ökonomie möglich, die nach dem Problem der Produktion und des Kapitals fragt), sondern welches die notwendige Geldmenge ist, damit in einem bestimmten Land die Zirkulation rasch genug vorstatten geht und das Geld durch eine ausreichende Zahl von Händen läuft. Dann werden die Preise nicht immanent »genau«, sondern genau angemessen sein: die Aufteilungen der Geldmasse werden die Reichtümer nach einer Gliederung analysieren, die weder zu locker noch zu eng sein wird. Das »Tableau« wird gut gestaltet sein.

Dieses optimale Verhältnis ist nicht das gleiche, wenn man ein isoliertes Land oder das Spiel seines Außenhandels betrachtet. Wenn man einen Staat annimmt, der sich selbst erhalten kann, hängt die für die Zirkulation notwendige Geldmenge von verschiedenen Variablen ab: von der Warenmenge, die in das System des Warentauschs eingeht; dem Teil dieser Waren, der durch das System des direkten Tauschs weder verteilt noch entgolten wird und zu irgendeinem Zeitpunkt seines Laufs durch Geld repräsentiert werden muß; der Metallmenge, der Papiergeld entsprechen kann; schließlich dem Rhythmus, in dem die Zahlungen vollzogen werden müssen: es ist nicht, meint Cantillon<sup>269</sup>, gleichgültig, ob die Arbeiter wöchentlich oder täglich bezahlt werden, ob die Renten am Jahresende gezahlt werden oder vielmehr, wie es üblich ist, am Ende jeden Trimesters. Der Wert dieser vier Variablen wird für ein bestimmtes Land definiert, und dann kann man die optimale Menge von Metallgeld bestimmen. Um eine Berechnung dieser Art anstellen zu können, geht Cantillon von der landwirtschaftlichen Produktion aus, aus der alle Schätze direkt oder indirekt hervorgehen. Diese Produktion teilt sich in drei Renten in den Händen des Pächters: die dem Eigentümer gezahlte Rente; die, die zum Unterhalt des Pächters, der Menschen und der Pferde benutzt wird; »endlich eine dritte Rente, die ihm verbleiben muß, um einen Ertrag aus seinem Unternehmen zu ziehen.«<sup>270</sup> Nun brauchen lediglich die erste Rente und

<sup>269</sup> Philippe de Cantillon, *Abhandlung über die Natur des Handels im allgemeinen* [Sammlung sozialwissenschaftlicher Meister. 25], Jena 1931, S. 82 f.

<sup>270</sup> A. a. O., S. 78.

ungefähr die Hälfte der dritten in bar gezahlt zu werden, die anderen können in Form direkten Tausches gezahlt werden. Wenn man der Tatsache Rechnung trägt, daß die Hälfte der Bevölkerung in den Städten lebt und höhere Unterhaltskosten hat als die Bauern, sieht man, daß die zirkulierende Geldmasse ungefähr zwei Drittel der Produktion entsprechen müßte. Wenn nun wenigstens alle Zahlungen einmal im Jahr vorgenommen würden; tatsächlich aber wird die Grundrente jedes Trimester gezahlt; es genügt also eine Menge an Bargeld, die einem Sechstel der Produktion entspricht. Außerdem werden viele Zahlungen täglich oder wöchentlich vorgenommen. Die erforderliche Geldmenge entspricht also einem Neuntel der Produktion – das heißt einem Drittel der Rente der Eigentümer.<sup>271</sup>

Doch diese Berechnung ist nur unter der Bedingung exakt, daß man eine Nation isoliert betrachtet. Die meisten Staaten unterhalten nun aber einen Handel untereinander, in dem die einzigen Zahlungsmittel der direkte Tausch, das nach seinem Gewicht geschätzte Metall (und nicht die Geldstücke mit ihrem Nominalwert) und eventuell Bankeffekten sind. In diesem Falle kann man ebenfalls die relative Geldmenge berechnen, die in Umlauf zu bringen wünschenswert ist: auf jeden Fall darf diese Bewertung nicht die Produktion des Grund und Bodens zum Bezugspunkt nehmen, sondern eine bestimmte Beziehung der Löhne und Preise zu denen, die im Ausland üblich sind. Tatsächlich wird in einer Gegend, in der die Preise (aufgrund einer geringen Geldmenge) relativ niedrig sind, das fremde Geld durch große Kaufmöglichkeiten angezogen: die Geldmenge nimmt zu. Der Staat wird, wie man sagt, »reich und mächtig«; er kann eine Flotte und eine Armee unterhalten, Siege erringen und dabei noch reicher werden. Die Menge des zirkulierenden Geldes läßt die Preise steigen, wodurch die Untertanen die Möglichkeit zum Kauf im Ausland erlangen, dort, wo die Preise niedriger sind; allmählich verschwindet das Metall, und der Staat wird erneut arm. So sieht der Zyklus aus, den Cantillon beschreibt und den er in einem allgemeinen Prinzip formuliert: »Der zu große Geldüberfluß, der, solange er anhält, die Macht der Staaten bedeutet, wirft sie unmerklich, aber natürlicher Weise in die Armut zurück.«<sup>272</sup>

Es wäre wahrscheinlich nicht möglich, diese Schwankungen zu vermei-

271 A. a. O., S. 79–84. – William Petty, *The Political anatomy of Ireland*, London 1691, gab das analoge Verhältnis von einem Zehntel.

272 Cantillon, a. a. O., S. 118.

den, wenn in der Ordnung der Dinge nicht eine umgekehrte Tendenz existierte, die das Elend der bereits armen Nationen ständig erschwert und dagegen die Prosperität der reichen Staaten erhöht. Die Bevölkerungsbewegungen gehen nämlich in eine entgegengesetzte Richtung wie das Bargeld. Dieses läuft von den reichen Staaten in die Gebiete mit niedrigen Preisen. Die Menschen dagegen werden von den hohen Löhnen angelockt, also von den Ländern, die einen Überfluß an Bargeld haben. Die armen Länder haben demnach die Tendenz, sich zu entvölkern. Der Ackerbau und die Industrie werden dort schlechter werden, und das Elend nimmt zu. In den reichen Ländern dagegen gestattet der Zufluß an Arbeitskräften die Erschließung neuer Reichtümer, deren Verkauf die zirkulierende Geldmenge im Verhältnis steigert.<sup>273</sup> Die Politik muß also die beiden entgegengesetzten Bewegungen von Bevölkerung und Bargeld zu verbinden versuchen. Die Zahl der Einwohner muß allmählich, aber unaufhaltsam wachsen, damit die Manufakturen stets reichlich Arbeitskräfte finden können. Dann werden die Löhne nicht schneller steigen als die Reichtümer, und die Preise ebensowenig. Die Handelsbilanz wird dann günstig bleiben können. Man erkennt hier die Grundlage der populationistischen Thesen.<sup>274</sup> Andererseits aber muß die Menge des Bargeldes stets eine leichte Zunahme aufweisen. Das ist das einzige Mittel dafür, daß die Produktion in der Landwirtschaft oder der Industrie gut bezahlt wird, daß die Löhne ausreichend sind, daß die Bevölkerung nicht inmitten der Reichtümer, die sie hervorbringt, elend dahinlebt. Daher rühren alle Maßnahmen, um den Außenhandel zu begünstigen und eine positive Bilanz aufrechtzuerhalten.

Was das Gleichgewicht sichert und das tiefe Schwanken zwischen Reichtum und Armut verhindert, ist also nicht ein bestimmter definitiv erworbener Status, sondern eine gleichzeitig natürliche und bedachte Zusammenlegung zweier Bewegungen. Prosperität ist in einem Staat nicht dann vorhanden, wenn die Geldstücke zahlreich oder die Preise hoch sind, sondern wenn die Geldstücke jenes Stadium der Zunahme erreicht haben – das man unbegrenzt verlängern können muß –, das die Aufrechterhaltung der Löhne ohne weitere Preissteigerungen gestattet.

<sup>273</sup> Dutoit, *Réflexions politiques sur les finances et le commerce*, zitiert bei Daire, *Economistes financiers du XVIII<sup>e</sup> siècle*, S. 862 und S. 906.

<sup>274</sup> Vgl. Véron Duverger de Fortbonnais, *Eléments du commerce*, Bd. 1, S. 45; vor allem Josiah Tucker, *Questions importantes sur le commerce* (1755), in der Übersetzung von Turgot, *Oeuvres*, Bd. 1, S. 335.

Dann wächst die Bevölkerung regelmäßig, wird ihre Arbeit ständig produktiver und, da die darauffolgende Vermehrung der Geldstücke (nach dem Gesetz der Repräsentativität) sich auf wenig Reichtümer verteilt, steigen die Preise nicht im Verhältnis zu denen, die im Ausland herrschen. Lediglich »zwischen der Zunahme der Goldmenge und der Preissteigerung ist die Zunahme der Gold- und Geldmenge für die Industrie günstig. Eine Nation, deren Bargeldmenge abnimmt, ist in dem Augenblick, wo man den Vergleich anstellt, schwächer und ärmer als eine andere, die nicht mehr besitzt, deren Bargeldmenge aber zunimmt.«<sup>275</sup> So erklärt sich das spanische Desaster: Der Besitz der Minen hatte tatsächlich das Bargeld massiv zunehmen lassen – die Folge davon waren Preissteigerungen –, ohne daß die Industrie, die Landwirtschaft und die Bevölkerung zwischen Wirkung und Ursache genügend Zeit zu ihrer Entwicklung hatten. Es war fatal, daß das amerikanische Gold sich in Europa ausbreitete, Waren kaufte, die Manufakturen wachsen ließ, die landwirtschaftlichen Betriebe reich werden ließ, während Spanien ärmer zurückblieb, als es jemals gewesen war. England dagegen hat, wenn es Metall jemals an sich gezogen hat, immer die Arbeit davon profitieren lassen und nicht allein den Luxus seiner Bewohner, das heißt, es hat mit dem Metall vor jeglicher Preissteigerung die Zahl seiner Arbeiter und die Menge seiner Produkte erhöht.<sup>276</sup>

Solche Analysen sind wichtig, weil sie den Begriff des Fortschritts in die Ordnung menschlicher Aktivitäten einbringen. Wichtiger sind sie aber noch, weil sie das Spiel der Zeichen und Repräsentationen mit einem zeitlichen Indiz versehen, das die Bedingung bestimmt, unter der der Fortschritt möglich ist. Ein solches Anzeichen findet man auf keinem anderen Gebiet der Theorie der Ordnung. Das Geld kann in der Tat so, wie es das klassische Denken begreift, den Reichtum nicht repräsentieren, ohne daß diese Kraft mit der Zeit von innen modifiziert wird – sei es nun, daß ein spontaner Zyklus seine Fähigkeit, die Reichtümer zu repräsentieren, erhöht, nachdem er sie gesenkt hat, oder daß ein Politiker mit geballten Anstrengungen die Konstanz seiner Repräsentativität aufrechterhält. In der Ordnung der Naturgeschichte lagen die *Merkmale* (die Bündel von Identitäten, die zur Repräsen-

275 David Hume, *De la circulation monétaire* (frz. Übersetzung), in: ders., *Oeuvre économique*, Paris 1888, S. 29 f.

276 Véron Duverger de Portbonnais gibt in den *Éléments du commerce*, Bd. 1, S. 51 f., die acht fundamentalen Regeln des englischen Handels.

tation und Unterscheidung mehrerer Arten oder mehrerer Gattungen gewählt wurden) im Inneren des kontinuierlichen Raums der Natur, den sie in ein taxinomisches Tableau zerteilten. Die Zeit griff nur von außen ein, um die Kontinuität der kleinsten Unterschiede zu erschüttern und sie gemäß den zerstückelten Örtern der Geographie zu verstreuen. Hier dagegen gehört die Zeit zum inneren Gesetz der Repräsentationen, bildet sie ein Ganzes mit diesem Gesetz. Sie folgt der und verändert ohne Unterbrechung die Kraft, die die Reichtümer besitzen, sich selbst zu repräsentieren und sich in einem Monetarsystem zu analysieren. Dort, wo die Naturgeschichte Flächen von durch Unterschiede getrennten Identitäten entdeckte, entdeckt die Analyse der Reichtümer »Differenziale« – Tendenzen des Anwachsens und des Abnehmens.

Diese Funktion der Zeit im Reichtum mußte notwendig in dem Augenblick (am Ende des siebzehnten Jahrhunderts) erscheinen, als das Geld als Pfand definiert und dem Kredit assimiliert wurde: dann mußte die Frist der Schuld, die Geschwindigkeit, mit der sie fällig wurde, die Zahl der Hände, durch die sie in einer bestimmten Zeit lief, zu charakteristischen Variablen für seine repräsentative Kraft werden. Das alles aber war nur die Folge einer Form der Reflexion, die das Geldzeichen in Beziehung zum Reichtum in eine Stellung der *Repräsentation* im umfassenden Sinne des Wortes stellte. Folglich ist es der gleiche archäologische Raster, auf dem in der Analyse der Reichtümer die Theorie des *Geldes als Repräsentation* und in der Naturgeschichte die Theorie des *wesentlichen Merkmals als Repräsentation* beruhen. Das wesentliche Merkmal bezeichnet die Wesen, indem es sie in ihrer Nachbarschaft ansiedelt; der Geldpreis bezeichnet die Reichtümer jedoch im Wachsen oder in ihrer Abnahme.

#### V. Die Bildung des Werts

Die Theorie des Geldes und des Handels antwortet auf die Frage: wie können in der Bewegung des Warentauschs die Preise Dinge charakterisieren, wie kann das Geld ein Zeichensystem und ein Bezeichnungssystem zwischen den Reichtümern herstellen? Die Werttheorie antwortet auf eine Frage, die diese überschneidet, und befragt gewissermaßen in der Tiefe und in der Vertikalen die horizontale Fläche, auf der der Warentausch unbegrenzt vollzogen wird: Warum gibt es Dinge, die die Menschen tauschen wollen, warum sind die einen

mehr wert als die anderen, warum haben bestimmte, die nutzlos sind, einen hohen Wert, während andere, nämlich die unerläßlichen, keinen Wert besitzen? Es handelt sich also nicht mehr um die Frage, nach welchem Mechanismus die Reichtümer sich untereinander (durch den allgemein repräsentativen Reichtum, das Edelmetall) vertreten (*repräsententer*) können, sondern warum die Gegenstände des Verlangens und Bedürfnisses repräsentiert werden müssen, warum man den Wert einer Sache festsetzt und warum man bestimmen kann, daß sie soviel oder soviel wert ist.

Wert sein heißt für das klassische Denken zunächst, ein Ding wert sein, in einem Tauschprozeß an die Stelle dieses Dings treten können. Das Geld ist nur erfunden worden, die Preise sind nur festgelegt worden und ändern sich nur, insoweit dieser Warentausch besteht. Nun ist der Warentausch nur dem Anschein nach ein einfaches Phänomen. Tatsächlich tauscht man nur eine Ware gegen die andere, wenn jeder der beiden Partner dem, was der andere hat, einen Wert zuerkennt. In einem bestimmten Sinne müssen also diese tauschbaren Dinge mit ihrem ihnen eigenen Wert vorher in den Händen eines jeden bestehen, damit schließlich das gegenseitige Überlassen und der gegenseitige Erwerb vollzogen werden können. Andererseits aber hat das, was jeder ißt und trinkt, was er zum Leben braucht, solange keinen Wert, wie er es nicht hergibt; und wessen er nicht bedarf, ist ebenfalls wertlos, solange er sich seiner nicht bedient, um etwas zu erwerben, dessen er bedarf. Anders gesagt: damit ein Ding in einem Tausch ein anderes ersetzen kann, muß beiden bereits ein Wert innewohnen. Und dennoch besteht der Wert nur innerhalb des (aktuellen oder möglichen) Ersetzens, das heißt innerhalb des Tauschs oder der Tauschbarkeit. Daher rühren zwei gleichzeitig mögliche Lesarten: die eine analysiert den Wert im Tauschakt selbst, im Kreuzungspunkt des Gegebenen und Empfangenen; die andere analysiert den Wert als dem Tausch vorangehend und als erste Bedingung dafür, daß dieser stattfinden kann. Die erste der beiden Lesarten entspricht einer Analyse, die das ganze Wesen der Sprache in den Satz legt und darin einschließt, und die andere einer Analyse, die eben dieses Wesen der Sprache bei den primitiven Bezeichnungen entdeckt, der Gebärdensprache oder der Wurzel. Im ersten Fall findet die Sprache den Ort ihrer Möglichkeit tatsächlich in einer durch das Verb gesicherten Attribution – das heißt in einer Attribution durch jenes Sprachelement, das hinter allen Wörtern steht, das sie aber miteinander in Beziehung setzt. Das Verb, das alle Wörter

der Sprache von ihrer Satzverbindung aus möglich macht, entspricht dem Warentausch, der den Wert der getauschten Dinge und den Preis, um den man sie hergibt, als ein ursprünglicherer Akt als die anderen begründet. In der anderen Form der Analyse ist die Sprache außerhalb ihrer selbst und gleichsam in der Natur oder den Analogien der Dinge verwurzelt; die Wurzel, der erste Schrei, der den Wörtern zur Entstehung verhalf, bevor noch die Sprache entstanden war, entspricht der unmittelbaren Bildung des Werts vor dem Warentausch und vor den einander entsprechenden Maßnahmen des Bedarfs.

Aber für die Grammatik sind diese beiden Formen der Analyse – ausgehend vom Satz oder ausgehend von den Wurzeln – völlig unterschieden, weil sie mit der Sprache zu tun hat, das heißt mit einem System von Repräsentationen, das gleichzeitig bezeichnen und beurteilen muß, oder: das gleichzeitig Beziehung zu einem Gegenstand und zu einer Wahrheit hat. In der Ordnung der Ökonomie besteht diese Unterscheidung nicht, denn für das Verlangen bilden die Beziehung zu seinem Objekt und die Bestätigung, daß es begehrenswert ist, nur ein und dieselbe Sache: es zu bezeichnen, heißt bereits, die Verbindung herzustellen. Infolgedessen kennt die Ökonomie dort, wo die Grammatik über zwei theoretische, voneinander getrennte und aneinander angepaßte Segmente verfügte, womit sie zunächst eine Analyse des Satzes (oder des Urteils), dann eine Analyse der Bezeichnung (der Geste oder der Wurzel) bildete, nur ein theoretisches Segment, das aber gleichzeitig für zwei entgegengesetzte Lesarten verfügbar ist. Die eine analysiert den Wert vom Tausch der Gegenstände des Bedürfnisses her (der *nützlichen Gegenstände*); die andere nimmt die Analyse ausgehend von der Schaffung und Entstehung der Gegenstände vor, deren Tausch schließlich den Wert bestimmen wird, also ausgehend vom Überfluß der Natur. Man erkennt zwischen diesen beiden möglichen Lesarten einen uns vertrauten Punkt der Häresie: er trennt die sogenannte »psychologische Theorie« von Condillac, von Galiani, von Graslin von der der Physiokraten mit Quesnay und seiner Schule. Die Physiokratie hat wahrscheinlich nicht die Bedeutung, die ihr die Ökonomen in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts zugeschrieben haben, als sie in ihr den Gründungsakt der Politischen Ökonomie sahen, aber es wäre wahrscheinlich ebenso vergeblich, die gleiche Rolle der »psychologischen Schule« zuzuschreiben, wie es die Marginalisten getan haben. Zwischen diesen beiden Modi der Analyse gibt es keine anderen Unterschiede als die Wahl des Ursprungspunkts und



der Richtung, um einen Raster der Notwendigkeit zu durchlaufen, der identisch bleibt.

Damit es Werte und Reichtümer gibt, muß nach Ansicht der Physiokraten ein Tausch möglich sein: das heißt, man muß einen Überfluß zur Verfügung haben, der das Bedürfnis des anderen bildet. Die Frucht, nach der mich hungert, die ich pflücke und die ich esse, ist ein *Gut*, das mir die Natur bietet. Es wird keinen *Reichtum* geben, wenn die Früchte auf meinem Baum nicht zahlreich genug sind, um meinen Appetit zu übersteigen. Dabei muß außer mir noch jemand Hunger haben und nach ihnen verlangen. »Die Luft, die wir atmen, das Wasser, das wir im Fluß schöpfen, und alle anderen überreichlich vorhandenen Güter oder Reichtümer, die allen Menschen gemein sind, sind nicht handelbar: das sind Güter, keine Reichtümer.«<sup>277</sup> Vor dem Warentausch gibt es nur jene knappe oder reichhaltige Wirklichkeit, die die Natur liefert. Lediglich das Verlangen des einen und der Verzicht des anderen können Werte erscheinen lassen. Nun hat der Warentausch genau zum Ziel, die Überschüsse so zu verteilen, daß sie denen zukommen, denen daran mangelt. Sie sind also nur vorübergehend »Reichtümer« während der Zeit, in der sie, bei den einen vorhanden, bei den anderen fehlend, den Weg beginnen und vollenden, der sie zu den Konsumenten führt und sie dadurch zu ihrer ursprünglichen Natur von Gütern zurückbringt. »Das Ziel des Warentauschs ist der Genuß, der Konsum, so daß der Handel zusammenfassend definiert werden kann als der Austausch von nützlichen Dingen, damit diese bei ihrer Verteilung in die Hände ihrer Konsumenten gelangen.«<sup>278</sup> Nun kann diese Wertbildung durch den Handel<sup>279</sup> nicht ohne eine Substraktion von Gütern geschehen: Tatsächlich transportiert der Handel die Dinge, bringt er Transportkosten, Lagerkosten, Transformationskosten und Verkaufskosten mit sich<sup>280</sup>: kurz, es kostet einen bestimmten Verbrauch von *Gütern*, damit die *Güter* selbst in *Reichtum* verwandelt werden. Der einzige Handel, der nichts kosten würde, wäre

277 Quesnay, Artikel »Hommes«, zitiert bei Daire, *Physiocrates*, S. 42.

278 Pierre Paul Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, London 1767, zitiert bei Daire, a. a. O., S. 709.

279 Quesnay, Artikel »Hommes«, zitiert bei Daire, *Physiocrates*, S. 138: »Wenn man sie als handelbare Reichtümer betrachtet, sind Getreide, Eisen, Vitriol, Diamant ebenfalls Reichtümer, deren Wert nur im Preis besteht.«

280 Pierre Samuel Dupont de Nemours, *Réponse demandée par M. le marquis de \*\*\* à celle qu'il a faite aux »Réflexions sur l'écrit intitulé Richesse de l'Etat*, London 1763, S. 16.

der ganz einfache, direkte Warentausch. Die Güter sind dabei keine Reichtümer und Werte, abgesehen von einem blitzartigen Moment: während des Augenblickes des Tausches: »Es gäbe nichts Günstigeres für die beiden Tauschenden, als wenn der Tausch unmittelbar und ohne Kosten vorgenommen werden könnte; daher täuscht man sich auch kaum, wenn man die vermittelnden Operationen, die zur Herbeiführung des Handels dienen, für den Handel selbst hält.«<sup>181</sup> Die Physiokraten geben sich nur die materielle Realität der Güter; die Bildung des Werts im Warentausch wird dann teuer und bedeutet einen Abzug von den existierenden Gütern. Wert zu bilden, bedeutet also nicht, zahlreicheren Bedürfnissen Genüge zu tun, es bedeutet, Güter zu opfern, um andere dafür zu tauschen. Die Werte bilden das Negativ der Güter.

Woher aber kommt es, daß der Wert sich so bilden kann? Wo liegt der Ursprung für diesen Überfluß, der den Gütern gestattet, sich in Reichtum zu verwandeln, ohne daß sie jedoch erlöschen und durch laufenden Tausch und die Zirkulation verschwinden? Wie kommt es, daß die Kosten dieser unaufhörlichen Wertbildung nicht die Güter erschöpfen, die den Menschen zur Verfügung stehen?

Kann der Handel in sich selbst diese notwendige Ergänzung finden? Sicher nicht, da er jeden Tausch von Werten für Werte, und zwar nach der größtmöglichen Gleichheit, zum Ziel hat. »Um viel zu erhalten, muß man viel geben; um viel zu geben, muß man viel erhalten. Das ist die ganze Kunst des Handels. Der Handel ist von Natur aus nur der Tausch gleichwertiger Dinge.«<sup>182</sup> Zweifellos kann eine Ware, wenn sie auf einen entfernten Markt gelangt, für einen höheren Preis als den ausgetauscht werden, den sie daheim einbrächte. Aber diese Erhöhung entspricht den wirklichen Transportkosten. Und wenn sie so nichts verliert, dann weil die am Ort verharrende Ware, gegen die sie eingetauscht wird, die Transportkosten an ihrem eigenen Preis verloren hat. Man transportiert die Waren vergeblich von einem Ende der Welt zum anderen, die Kosten des Tausches werden bei den ausgetauschten Gütern stets erhoben. Es ist nicht der Handel, der solchen Überfluß hervorgebracht hat. Der Handel wurde erst durch das Bestehen des Überflusses möglich.

Ebensowenig ist die Industrie fähig, die Kosten der Wertbildung zu entgelten. Tatsächlich können die Produkte der Manufakturen nach

<sup>181</sup> Jean-Nicolas Guérineau de Saint-Pérvy, *Journal d'agriculture*, Dezember 1765.

<sup>182</sup> Ebd.

zwei Systemen verkauft werden. Wenn die Preise frei sind, tendiert die Konkurrenz dahin, den Wert sinken zu lassen, so daß sie außer den Rohstoffen gerade noch die Arbeit des Arbeiters, der sie transformiert hat, decken. Nach der Definition von Cantillon entspricht dieser Lohn dem Unterhalt des Arbeiters während seiner Arbeitszeit. Zweifellos muß man noch die Existenz und die Gewinne des Unternehmers hinzufügen. Auf jeden Fall aber stellt der Wertzuwachs durch die Manufaktur den Konsum derjenigen dar, die sie entlohnt. Um Reichtümer herzustellen, mußte man Güter opfern: »Der Handwerker zerstört soviel an Subsistenz, wie er durch seine Arbeit produziert.«<sup>283</sup> Wenn es einen Monopolpreis gibt, können die Verkaufspreise beträchtlich steigen. Aber dann wird die Arbeit der Arbeiter nicht besser entlohnt: die Konkurrenz, die sich zwischen ihnen abspielt, hält ihre Löhne auf dem Niveau dessen, was gerade für ihre Existenz unerlässlich ist.<sup>284</sup> Hinsichtlich der Gewinne der Unternehmer ist zu sagen, daß die Monopolpreise sie tatsächlich steigen lassen, insoweit der Wert der auf den Markt geworfenen Gegenstände sich erhöht. Aber diese Zunahme ist nichts anderes als die verhältnismäßige Senkung des Tauschwertes der anderen Waren: »Alle diese Unternehmer gewinnen nur ein Vermögen, weil andere Ausgaben machen.«<sup>285</sup> Offensichtlich erhöht die Industrie die Werte. Tatsächlich erhebt sie im Tausch selbst den Preis für ein oder zwei Existenzen. Der Wert bildet sich nicht und wächst nicht durch die Produktion, sondern durch den Konsum, sei es nun der des Arbeiters, der seinen Lebensunterhalt sichert, der des Unternehmers, der seine Gewinne macht, oder der des Müßigen, der kauft: »Das Anwachsen des Werts beim Verkauf, der sich der sterilen Klasse verdankt, ist die Wirkung der Ausgaben des Arbeiters und nicht die seiner Arbeit. Der müßige Mensch, der ausgibt, ohne zu arbeiten, ruft in dieser Hinsicht die gleiche Wirkung hervor.«<sup>286</sup> Der Wert erscheint nur dort, wo Güter verschwunden sind, und die Arbeit funktioniert wie eine Ausgabe: sie bildet einen Preis des Lebensunterhalts, den sie selbst konsumiert hat.

Das stimmt selbst für die Landarbeit. Der Arbeiter, der pflügt, hat keinen anderen Status als der Weber oder der Transportarbeiter. Er

283 *Maximes de gouvernement*, zitiert bei Daire, *Physiocrates*, S. 289.

284 Turgot, *Réflexions sur la formation des richesses*, [Nov. 1766], § 6; in: ders., *Oeuvres* (Hrsg. Gustave Schelle), Bd. 2.

285 Zitiert bei Daire, *Physiocrates*, S. 289.

286 Victor Riqueti, Marquis de Mirabeau, *Philosophie rurale*, Amsterdam 1763, S. 56.

ist nur eines »der Arbeitswerkzeuge oder der Ackerbauwerkzeuge«<sup>287</sup> – ein Werkzeug, das erhalten werden muß und diesen Unterhalt von den Erzeugnissen der Erde nimmt. Wie in allen anderen Fällen hat auch die Bezahlung der Landarbeit die Tendenz, sich genau diesem Existenzminimum anzupassen. Dennoch hat die Landarbeit ein Privileg, kein ökonomisches – im System des Warentauschs – sondern ein natürliches in der Ordnung der Güterproduktion: die Erde liefert nämlich, wenn sie bearbeitet wird, eine Menge zum möglichen Auskommen, die weit höher ist als das für den Anbauenden Notwendige. Als belohnte Arbeit ist die Mühe des Landarbeiters also ebenso negativ und kostspielig wie die der Manufakturarbeiter, aber als »natürlicher Handel« mit der Natur<sup>288</sup> ruft sie bei ihr eine unermeßliche Fruchtbarkeit hervor. Und wenn es stimmt, daß diese Fülle im voraus durch die Preise des Pflügens, der Saat, der Nahrung für die Tiere bezahlt wird, so weiß man doch wohl, daß man eine Ähre dort vorfinden wird, wo man ein Korn gesät hat. Und die Herden »werden jeden Tag, selbst bei der Ruhe, fetter, was von einem Ballen Wolle oder Seide in den Lagern nicht gesagt werden kann.«<sup>289</sup> Der Ackerbau ist das einzige Gebiet, wo die der Produktion verdankte Wertzunahme nicht dem Unterhalt des Produzenten äquivalent ist. Das heißt in Wirklichkeit, daß es einen unsichtbaren Produzenten gibt, der keinen Lohn braucht. Mit ihm ist der Bauer assoziiert, ohne es zu wissen. Und in dem Moment, da der Landarbeiter soviel konsumiert, wie er arbeitet, produziert die gleiche Arbeit kraft seines Mitautors all die Güter, durch die die Wertbildung zustande kommt: »Der Ackerbau ist eine Manufaktur göttlicher Einrichtung, in der der Fabrizierende den Schöpfer der Natur zum Gesellschafter hat, den Produzenten aller Güter und Reichtümer.«<sup>290</sup>

Man begreift die theoretische und praktische Bedeutung, die die Physiokraten dem Bodenzins zugeschrieben haben – und nicht der Landarbeit. Die Landarbeit wird durch einen Konsum entlohnt, während der Bodenzins die Nettoproduktion darstellt oder darstellen soll: die Menge an Gütern, die die Natur liefert, ohne den Lebensunterhalt, den sie dem Arbeiter sichert, und den Aufwand, den sie selbst verlangt, um weiterzuproduzieren. Diese Rente gestattet die Transforma-

287 A. a. O., S. 8.

288 Dupont de Nemours, *Journal d'agriculture*, Mai 1766.

289 Mirabeau, *Philosophie rurale*, S. 37.

290 A. a. O., S. 33.

tion der Güter in Werte oder in Reichtümer. Sie liefert den Lohn für alle anderen Arbeiten und jeden ihnen entsprechenden Konsum. Daher rühren hauptsächlich zwei Sorgen: Wie stellt man ihr eine genügend große Menge Bargeld zur Verfügung, damit sie die Arbeit, den Handel und die Industrie nähren kann; wie soll man darüber wachen, daß der vorgeschossene Teil absolut geschützt wird, der der Erde zukommen muß, damit sie wieder produzieren kann? Das ökonomische und politische Programm der Physiokraten wird also in aller Notwendigkeit umfassen: eine Erhöhung der landwirtschaftlichen Preise, aber nicht der Löhne für die, die das Land bearbeiten; die Erhebung aller Steuern vom Bodenzins selbst; Beseitigung der Monopolpreise und aller Handelsprivilegien (damit die Industrie und der Handel, kontrolliert durch die Konkurrenz, genau den gerechten Preis einhalten); ein starker Rückfluß des Geldes zum Land als Vorschuß, der für die künftigen Ernten notwendig ist.

Das ganze Tauschsystem, die ganze teure Wertbildung werden auf diesen ungleichgewichtigen, radikalen und primitiven Tausch zurückgeführt, der sich zwischen dem Vorschuß des Eigentümers und der Großzügigkeit der Natur herstellt. Allein dieser Tausch ist absolut gewinnbringend, und innerhalb dieses Nettogewinns können die Kosten erhoben werden, die jeder Tausch, also die Erscheinung jedes Elements des Reichtums, benötigt. Es wäre falsch zu sagen, daß die Natur spontan Werte produziert, aber sie ist die unermüdliche Quelle der Güter, die der Tausch in Werte transformiert, wenn auch nicht ohne Ausgaben und Verbrauch. Quesnay und seine Schüler analysieren die Reichtümer ausgehend von dem, was in den Tausch gegeben wird – das heißt, von dem Überfluß her, der ohne jeden Wert existiert, aber der dadurch zum Wert wird, daß er in einen Umlauf von Substitutionen eintritt, wo er jede seiner Deplazierungen, jede seiner Transformationen mit Löhnen, Nahrung, Unterhalt, kurz, mit einem Teil jenes Überschusses bezahlt, dem er selber zugehört. Die Physiokraten beginnen ihre Analyse mit der Sache selbst, die sich im Wert bezeichnen findet, die aber dem System der Reichtümer präexistent ist. Das gleiche gilt für die Grammatiker, wenn sie die Wörter von der Wurzel her, von der unmittelbaren Beziehung her, die einen Laut und ein Ding verbindet, und von den sukzessiven Abstraktionen her, wodurch diese Wurzel in einer Sprache zu einem Namen wird, analysieren.

## VI. Die Nützlichkeit

Die Analyse von Condillac, Galiani, Graslin und Destutt de Tracy entspricht der grammatikalischen Theorie vom Satz. Sie wählt zum Ausgangspunkt nicht das, was in einem Tausch gegeben wird, sondern das, was man erhält. Dieselbe Sache also, aber vom Blickpunkt desjenigen aus betrachtet, der ihrer bedarf, der nach ihr verlangt und der bereit ist zum Verzicht auf das, was er besitzt, um jene andere Sache zu erhalten, die er als nützlicher einschätzt und der er größeren Wert beimißt. Die Physiokraten und ihre Gegner durchlaufen in der Tat das gleiche theoretische Teilstück, jedoch in entgegengesetzter Richtung. Die einen fragen sich, unter welcher Bedingung und zu welchen Kosten ein Gut in einem Tauschsystem zu einem Wert werden kann, die anderen fragen sich, unter welcher Bedingung ein Urteil der Wertschätzung sich in dem gleichen Tauschsystem in einen Preis transformieren kann. Man begreift, warum die Analysen der Physiokraten und die der Utilitaristen oft so nahe beieinanderliegen und mitunter komplementär sind; warum Cantillon von den einen hat in Anspruch genommen werden können – wegen seiner Theorie der drei Bodenerträge und der Bedeutung, die er dem Boden beimißt – und von den anderen ebenso für sich in Anspruch genommen worden ist – wegen seiner Analyse des Umlaufs und der Rolle, die er das Geld spielen läßt<sup>291</sup>; warum Turgot den Physiokraten in *La formation et la distribution des richesses* hat treu bleiben und Galiani in *Valeur et monnaie* hat sehr nahekommen können.

Nehmen wir die rudimentärste Tauschsituation an: ein Mann, der nur Mais oder Getreide hat, und ihm gegenüber ein anderer, der Wein oder Holz hat. Es gibt noch keinen festen Preis, keine Äquivalenz, kein gemeinsames Maß. Dennoch steht fest: Wenn diese Männer das Holz gesammelt haben, wenn sie den Mais und das Getreide gesät und geerntet haben, dann deshalb, weil sie ihnen ein bestimmtes Urteil zukommen ließen; ohne einen Vergleich mit irgend etwas zu haben, beurteilten sie dieses Getreide oder dieses Holz so, daß es eines ihrer Bedürfnisse befriedigen könnte; daß es ihnen *nützlich* sein würde: »Zu sagen, daß eine Sache etwas wert ist, heißt, daß sie für einen Gebrauch gut ist oder wir sie so einschätzen. Der Wert der Dinge beruht also auf ihrer Nützlichkeit oder, was auf dasselbe hinauskommt, auf

<sup>291</sup> Cantillon, *Abhandlung über die Natur des Handels im allgemeinen*, S. 78, 79, 83.

dem Gebrauch, den wir davon machen.«<sup>292</sup> Dieses Urteil begründet das, was Turgot die »*valeur estimative*« der Dinge nennt.<sup>293</sup> Dieser Wert ist absolut, weil er jede Ware individuell und ohne Vergleich mit einer anderen betrifft; dennoch ist er relativ und verändert sich, weil er sich mit dem Appetit, dem Verlangen oder dem Bedürfnis der Menschen ändert.

Der sich auf dem Grunde dieser ursprünglichen Nützlichkeiten vollziehende Tausch indessen ist nicht die einfache Reduzierung auf einen gemeinsamen Nenner. Er ist in sich selbst Schöpfer von Nützlichkeit, weil er der Wertschätzung des einen das bietet, was für den anderen bis dahin nur wenig Nutzen hatte. Es gibt in diesem Augenblick dann drei Möglichkeiten. Entweder »der Überfluß eines jeden«, wie es Condillac ausdrückt<sup>294</sup> – das also, was man nicht benutzt hat oder nicht unmittelbar zu benutzen gedenkt –, entspricht in Qualität und Quantität den Bedürfnissen des anderen: der ganze Surplus des Besitzers von Getreide enthüllt sich in der Tauschsituation als nützlich für den Besitzer von Wein, und umgekehrt; von diesem Moment an wird das, was völlig nutzlos war, durch die Schaffung von gleichzeitigen und gleichen Werten auf jeder Seite völlig nützlich; was in der Bewertung des einen nichts war, wird in der des anderen etwas Positives; und da die Situation symmetrisch ist, sind die Schätzwerte, die so geschaffen werden, automatisch äquivalent. Nützlichkeit und Preis entsprechen sich ohne Rückstand. Die Wertschätzung paßt sich nämlich mit vollem Recht der Bewertung an. Oder der Überfluß des einen genügt den Bedürfnissen des anderen nicht, und dieser wird sich hüten, alles herzugeben, was er besitzt. Er wird einen Teil davon bewahren, um von einem Dritten die seinem Bedürfnis unerläßliche Ergänzung zu erhalten. Dieser entnommene Teil, dessen Reduktion der Partner nach Möglichkeit versucht, weil er des ganzen Überflusses des ersten bedarf, läßt den Preis in Erscheinung treten: man tauscht nicht mehr das Zuviel an Getreide gegen das Zuviel an Wein, sondern nach einem Gespräch gibt man eine bestimmte Menge Fässer Wein gegen eine bestimmte Zahl Seidel Getreide. Wird man sagen können, daß der, der am meisten gibt, im Tausch am meisten an Wert von dem verliert, was er besaß? Nein, denn dieser Überfluß ist für ihn nutzlos, oder jeden-

292 Condillac, *Le commerce et le gouvernement*, in: ders., *Oeuvres*, Bd. 4, S. 10.

293 Turgot, *Valeur et monnaie*, in: ders., *Oeuvres* (Hrsg. Gustave Schelle), Bd. 3, S. 91 f.

294 Condillac, *Le commerce et le gouvernement*, in: ders., *Oeuvres*, Bd. 4, S. 28.

falls räumt er dem mehr Wert ein, was er erhält, als dem, wovon er sich trennt, denn er hat sich zum Tausch bereit erklärt. Die dritte Hypothese schließlich besagt, daß nichts absolut für jemand überflüssig ist, denn jeder der beiden Partner weiß, daß er über einen längeren oder kürzeren Zeitraum die Gesamtheit dessen, was er besitzt, gebrauchen kann: Der *Bedarfszustand* ist allgemein, und jedes Eigentumsteilchen wird zum Reichtum. Unter diesem Gesichtspunkt brauchen die beiden Partner sehr wohl nichts mehr auszutauschen; aber jeder kann gleichzeitig einschätzen, daß ein Teil der Ware des anderen ihm nützlicher wäre als ein Teil seiner eigenen. Beide ermitteln – und zwar jeder für sich und gemäß verschiedener Berechnung – eine minimale Ungleichheit: der eine wird sich sagen, so viele Maß Mais, die ich nicht habe, werden für mich etwas mehr wert sein als so viele Maß meines Holzes; der andere dagegen wird sich sagen, daß eine bestimmte Menge Holz ihm kostbarer sein wird als soundsoviel Mais. Diese beiden ungleichen Einschätzungen definieren für jeden den relativen Wert, den er dem, was er besitzt, und dem, was er nicht besitzt, zu mißt. Um diese beiden Ungleichheiten aneinander anzupassen, gibt es kein anderes Mittel, als zwischen ihnen die Gleichheit zweier Beziehungen herzustellen: der Warentausch wird vollzogen, wenn die Beziehung zwischen Mais und Holz für den einen gleich mit der Beziehung für Holz und Mais für den anderen wird. Während der ästimatorische Wert allein durch das Spiel eines Bedürfnisses und eines Gegenstandes – also durch ein einzelnes Interesse bei einem isolierten Individuum – definiert wird, gibt es in dem appreziativen Wert, so wie er jetzt erscheint, »zwei Männer, die vergleichen, und vier verglichene Interessen; die beiden besonderen Interessen eines jeden der beiden Vertragspartner sind zunächst *à part* miteinander verglichen worden, und die Resultate sind daraufhin gemeinsam verglichen worden, um einen mittleren Schätzwert zu bilden«. Diese Gleichheit der Beziehung gestattet, daß man von vier Maß Mais und fünf Klafter Holz sagt, daß sie den gleichen Tauschwert haben.<sup>291</sup> Diese Gleichheit bedeutet aber nicht, daß man Nützlichkeit für Nützlichkeit in identischen Portionen austauscht; man tauscht Ungleichheiten aus, das heißt, von beiden Seiten – und obwohl jedes Element des Geschäfts eine immanente Nützlichkeit hat – erhält man mehr Wert, als man besaß. Statt zweier unmittelbarer Nützlichkeiten hat man zwei andere, von denen die Ansicht herrscht, daß sie größere Bedürfnisse befriedigen.

291 Turgot, *Valeur et monnaie*, in: ders., *Oeuvres*, Bd. 3, S. 91–93.



Solche Analysen zeigen das Sich-Überkreuzen von Wert und Tausch: Man würde nicht tauschen, wenn keine unmittelbaren Werte beständen, das heißt, wenn in den Dingen nicht »ein ihnen akzidentelles und allein von den Bedürfnissen des Menschen abhängiges Attribut (wie die Wirkung von ihrer Ursache abhängt) existierte«. <sup>296</sup> Aber der Warentausch schafft seinerseits Wert. Das geschieht auf zwei Weisen. Zunächst macht er die Dinge nützlich, die ohne ihn von schwacher oder ohne jede Nützlichkeit wären. Was wäre ein Diamant für die Menschen wert, die Hunger oder das Bedürfnis nach Kleidung haben? Aber es genügt, daß eine Frau auf der Welt existiert, die gefallen will, und es bedarf nur eines Handels, der den Diamanten in ihre Hände zu legen vermag, damit der Stein »indirekter Reichtum für seinen Besitzer wird, der seiner nicht bedarf [...] der Wert dieses Objekts ist für ihn ein Tauschwert«. <sup>297</sup> Er wird sich ernähren können, indem er das verkauft, was nur zum Glanz dient: daher rührt die Bedeutung des Luxus <sup>298</sup>, daher rührt die Tatsache, daß es vom Standpunkt der Reichtümer aus keinen Unterschied zwischen Bedürfnis, Bequemlichkeit und Annehmlichkeit gibt. <sup>299</sup> Andererseits läßt der Warentausch einen neuen Werttyp entstehen, den der »Wertschätzung«: er organisiert unter den Nützlichkeiten eine reziproke Beziehung, die die Beziehung zum einfachen Bedürfnis verdoppelt. Und er modifiziert sie vor allem: denn in der Ordnung der Wertschätzung, also des Vergleichs jeden Wertes mit allen anderen, vermindert die geringste neue Schöpfung von Nützlichkeit den relativen Wert derjenigen, die bereits existieren. Die Gesamtheit der Reichtümer nimmt nicht zu, obwohl neue Gegenstände auftreten, die die Bedürfnisse befriedigen können; jede Produktion läßt lediglich »eine neue Ordnung von Werten relativ zur Masse der Reichtümer entstehen; die ersten Gegenstände des Bedürfnisses werden an Wert verlieren, um in der Masse dem neuen Wert der der Bequemlichkeit und der Annehmlichkeit dienenden Gegenstände Platz zu machen«. <sup>300</sup> Der Warentausch erhöht also die Werte (indem er neue Nützlichkeiten erscheinen läßt, die, wenigstens indirekt, Bedürfnisse befriedigen); aber er vermindert

296 Graslin, *Essai analytique sur la richesse et l'impôt*, S. 33.

297 A. a. O., S. 45.

298 Hume, *De la circulation monétaire*, in: ders., *Oeuvre économique*, Paris 1888, S. 41.

299 Graslin, a. a. O., S. 24, versteht unter Bedürfnis »die Notwendigkeit, die Nützlichkeit, den Geschmact und die Annehmlichkeit«.

300 Graslin, a. a. O., S. 36.

ebenfalls die Werte (die einen im Verhältnis zu den anderen in der Wertschätzung, die man einem jeden zukommen läßt). Durch den Warentausch wird das Nicht-Nützliche nützlich, und im gleichen Verhältnis wird das Nützlichere nutzloser. Die konstitutive Rolle des Warentauschs im Spiel der Werte ist, daß er jedem Ding einen Preis gibt und den Preis jeden Dinges senkt.

Man sieht, daß die theoretischen Elemente bei den Physiokraten und ihren Gegnern die gleichen sind. Das Korpus der fundamentalen Sätze ist ihnen gemeinsam. Aller Reichtum entsteht aus dem Boden; der Wert der Dinge ist an den Warentausch gebunden; das Geld gilt als Repräsentation der in Zirkulation befindlichen Reichtümer: die Zirkulation muß ebenso einfach und vollständig wie möglich sein. Aber diese theoretischen Segmente werden von den Physiokraten und den Utilitaristen in umgekehrter Ordnung eingeteilt. Infolge dieses Spiels der Dispositionen wird das, was für die einen eine positive Rolle hat, für die anderen negativ. Condillac, Galiani, Graslin gehen vom Tausch der Nützlichkeiten als subjektiver und positiver Grundlage aller Werte aus. Alles, was den Bedarf befriedigt, hat also einen Wert, und jede Transformation oder jeder Transport, der mehr Bedürfnisse zu befriedigen gestattet, bildet eine Wertzunahme: Diese Zunahme erlaubt die Bezahlung der Arbeiter, indem man ihnen das Äquivalent ihres Unterhalts gibt, das von diesem Zuwachs abgezogen wird. Aber alle diese positiven, den Wert bildenden Elemente beruhen auf einem bestimmten Bedürfniszustand bei den Menschen, also auf dem begrenzten Charakter der Fruchtbarkeit der Natur. Für den Physiokraten muß dieselbe Abfolge umgekehrt durchlaufen werden. Jede Transformation und jede Arbeit an den Produkten der Erde werden durch den Lebensunterhalt des Arbeiters belohnt. Sie werden demnach als Abzug von der Gesamtheit der Güter eingetragen. Wert entsteht nur dort, wo konsumiert wird. Damit also der Wert erscheint, muß die Natur mit unbegrenzter Fruchtbarkeit begabt sein. Alles, was positiv und gewissermaßen hervorgehoben in einer dieser beiden Lesarten aufgefaßt wird, wird in der anderen negativ, das heißt hohl perzipiert. Die Utilitaristen gründen die *Attribution* eines bestimmten Wertes der Dinge auf die *Gliederung* des Warentausches. Die Physiokraten erklären die fortschreitende *Zertrennung* der Werte durch die *Existenz* der Reichtümer. Aber bei den einen wie den anderen verbindet die Werttheorie wie die der *Struktur* in der Naturgeschichte den Augenblick, der *zuweist*, mit dem, der *gliedert*.

Vielleicht wäre es einfacher gewesen, wenn wir sagten, daß die Physiokraten die Grundbesitzer und die »Utilitaristen« die Händler und Unternehmer repräsentieren. Daß diese infolgedessen an die Erhöhung des Wertes für den Fall glaubten, daß die Naturproduktionen transformiert oder verlagert wurden; daß sie durch den Zwang der Dinge mit einer Marktökonomie beschäftigt waren, wo das Gesetz der Bedürfnisse und des Verlangens herrschte. Daß die Physiokraten dagegen nur an die landwirtschaftliche Produktion glaubten und für sie einen besseren Lohn verlangten; daß sie als Besitzer dem Bodenzins eine natürliche Grundlage zusprachen und, indem sie die politische Macht forderten, wünschten, daß sie als einzige der Steuer unterworfen wären und damit die Rechte hätten, die die Steuer mit sich bringt. Wahrscheinlich würde man durch die *Interaktionen* hindurch die großen ökonomischen Optionen der einen und der anderen wiederfinden. Aber wenn die Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe auch erklären kann, daß diese oder jene ein Denksystem eher als das andere gewählt hat, besteht die Bedingung dafür, daß dieses System gedacht worden ist, niemals in der Existenz dieser Gruppe. Man muß sorgfältig zwei Formen und zwei Ebenen der Untersuchung unterscheiden. Die eine wäre eine Untersuchung von Meinungen, um zu erfahren, wer im achtzehnten Jahrhundert Physiokrat gewesen ist und wer Anti-Physiokrat war; welche Interessen im Spiel waren, welches die Punkte und Argumente der Polemik waren, wie sich der Kampf um die Macht abgewickelt hat. Die andere Frage besteht, ohne daß man den Personen oder ihrer Geschichte Rechnung trägt, darin, daß man die Bedingungen definiert, von denen ausgehend es möglich gewesen ist, in kohärenten und gleichzeitigen Formen »das physiokratische« Denken und das »utilitaristische« Denken zu denken. Die erste Analyse würde einer Doxologie zukommen. Die Archäologie kann nur die zweite anerkennen und praktizieren.

## VII. Allgemeines Tableau

Der allgemeine Bau der empirischen Ordnungen kann jetzt in seiner Gesamtheit gezeichnet werden.<sup>301</sup>

Man stellt zunächst fest, daß die *Analyse der Reichtümer* derselben Konfiguration gehorcht wie die *Naturgeschichte* und die *allgemeine*

<sup>301</sup> Vgl. das Schema auf S. 265f.

*Grammatik.* Die Werttheorie gestattet in der Tat zu erklären (sei es nun durch Entbehrung und Bedürfnis oder durch die Überfülle der Natur), wie bestimmte Objekte in das Tauschsystem eingebracht werden können, wie durch die primitive Geste des direkten Tauschs eine Sache als einer anderen äquivalent gegeben werden kann; wie die Bewertung der ersten auf die Bewertung der zweiten gemäß einer Egalitätsbeziehung (A und B haben den gleichen Wert) oder gemäß einer Analogiebeziehung (der Wert von A, das mein Partner besitzt, ist für mein Bedürfnis das, was für ihn der Wert von B ist, das ich besitze) bezogen werden können. Der Wert entspricht also der Attributsfunktion, die für die *allgemeine Grammatik* durch das Verb gesichert wird und die erste Schwelle bildet, von der aus es Sprache gibt, weil sie den Satz erscheinen läßt. Aber wenn der gewürdigte Wert (*valeur appréciative*) zum veranschlagten Wert (*valeur estimative*) wird, das heißt, wenn er innerhalb des durch allen möglichen Tausch konstituierten Systems definiert und begrenzt wird, dann wird jeder Wert von allen anderen festgesetzt und abgetrennt: von diesem Moment an sichert der Wert die gliedernde Rolle, die die *allgemeine Grammatik* allen nicht verbalen Elementen des Satzes zugestand (das heißt den Nomen und jedem der Wörter, die sichtbar oder verborgen eine Nominalfunktion haben). Im System des Warentauschs, im Spiel, das jedem Teil des Reichthums gestattet, die anderen zu bezeichnen oder von ihnen bezeichnet zu werden, ist der Wert gleichzeitig *Verb* und *Nomen*, Verbindungskraft und Prinzip der Analyse, Attribution und Abtrennung. Der Wert hat in der Analyse der Reichtümer also genau die gleiche Position wie die *Struktur* in der Naturgeschichte; wie diese verbindet er in ein und derselben Operation die Funktion, die ein Zeichen einem anderen Zeichen, eine Repräsentation einer anderen zuzumessen gestattet, und die, die die Gliederung der Elemente, aus denen die Gesamtheit der Repräsentationen zusammengesetzt ist, oder der Zeichen, die sie zerlegen, gestattet.

Ihrerseits ist die Theorie des Geldes und des Handels eine Erklärung dafür, wie ein bestimmter Stoff eine Bezeichnungsfunktion annehmen kann, wenn er sich auf ein Objekt bezieht und ihm als permanentes Zeichen dient. Sie erklärt auch (durch das Spiel des Handels, die Zunahme und die Abnahme des Bargeldes), wie diese Beziehung von Zeichen zu Bezeichnetem sich verändern kann, ohne jemals zu verschwinden, wie ein gleiches monetäres Element mehr oder weniger Reichtümer bezeichnen kann, wie es gleiten, sich ausdehnen, sich zusammen-

ziehen kann in Beziehung zu den Werten, die es repräsentieren soll. Die Theorie des Geldpreises entspricht also dem, was in der *allgemeinen Grammatik* in der Form einer Analyse der Wurzeln und der Gebärdensprache (*Bezeichnungsfunktion*) erscheint, und dem, was in der Form der Tropen und der Bedeutungssysteme (*Derivationsfunktion*) erscheint. Das Geld hat wie die Wörter die Rolle, zu bezeichnen, hört aber nicht auf, um diese vertikale Achse zu schwanken; die Preisveränderungen sind für die erste Errichtung der Beziehung zwischen Metall und Reichtümern das, was die rhetorischen Verlagerungen für den ursprünglichen Wert der sprachlichen Zeichen sind. Aber es gibt noch mehr zu bemerken. Indem es, ausgehend von seinen eigenen Möglichkeiten, die Bezeichnung der Reichtümer, die Feststellung der Preise, die Veränderung der Nominalwerte, die Verarmung und Bereicherung der Nationen sichert, funktioniert das Geld in Beziehung zu den Reichtümern wie das *wesentliche Merkmal* in Beziehung zu den natürlichen Wesen. Es gestattet gleichzeitig, ihnen eine besondere Markierung aufzuerlegen und ihnen einen wahrscheinlich provisorischen Platz in dem augenblicklich durch die Gesamtheit der Dinge und der Zeichen, über die man verfügt, definierten Raum zu benennen. Die Theorie des Geldes und der Preise hat in der Analyse der Reichtümer die gleiche Position wie die Theorie des wesentlichen Merkmals in der Naturgeschichte. Wie diese verbindet sie in ein und derselben Funktion die Möglichkeit, den Dingen ein Zeichen zu geben, ein Ding durch ein anderes repräsentieren zu lassen, und die Möglichkeit, ein Zeichen in Beziehung zu dem von ihm Bezeichneten gleiten zu lassen.

Die vier Funktionen, die das sprachliche Zeichen in seinen besonderen Eigenheiten definieren und es von allen anderen Zeichen unterscheiden, die die Repräsentation sich geben kann, finden sich also in der theoretischen Signalisierung der Naturgeschichte und in der praktischen Benutzung der monetären Zeichen wieder. Die Ordnung der Reichtümer und die Ordnung der natürlichen Wesen werden errichtet und entdeckt, sofern man zwischen den Bedarfsgegenständen, zwischen den sichtbaren Einzelwesen Zeichensysteme einrichtet, die die Bezeichnung der Repräsentationen durch andere, die Derivation der bezeichnenden Repräsentationen in Beziehung zu den bezeichneten, die Gliederung dessen, was repräsentiert wird, die Zuweisung bestimmter Repräsentationen zu anderen gestatten. In diesem Sinne kann man sagen, daß für das klassische Denken die Systeme der Naturgeschichte und

die Geld- und Handelstheorien unter den gleichen Bedingungen möglich werden wie die Sprache selbst. Das heißt zweierlei. Zunächst, daß die Ordnung in der Natur und die Ordnung in den Reichtümern für die klassische Erfahrung die gleiche Seinsweise haben wie die Ordnung der Repräsentationen, so wie sie von den Wörtern offenbart wird. Dann, daß die Wörter ein Zeichensystem bilden, das so ausreichend privilegiert ist, daß, wenn es sich darum handelt, die Ordnung der Dinge erscheinen zu lassen, die Naturgeschichte, wenn sie gut gebildet wird, und das Geld, wenn es gut geregelt wird, auf die Weise der Sprache funktionieren. Was die Algebra für die *mathesis* ist, sind die Zeichen und insbesondere die Wörter für die *taxinomia*: Konstitution und evidente Manifestation der Ordnung der Dinge.

Es existiert indessen ein bedeutenderer Unterschied, der die Klassifikation daran hindert, spontane Sprache der Natur zu sein, und die Preise daran hindert, natürliche Rede der Reichtümer zu sein. Oder vielmehr: es existieren zwei Unterschiede, von denen der eine die Unterscheidung der Gebiete der sprachlichen Zeichen, der Reichtümer und der natürlichen Wesen gestattet und der andere die Unterscheidung der Theorie der Naturgeschichte von der des Wertes oder der Preise erlaubt.

Die vier Momente, die die wesentlichen Funktionen der Sprache definieren (Attribution, Gliederung, Bezeichnung, Derivation), sind fest miteinander verbunden, weil jeweils sie von dem Moment an von den anderen verlangt werden, wo man mit dem Verb die Schwelle der Existenz der Sprache überschritten hat. Aber in der realen Genese der Sprachen verläuft die Bahn nicht in der gleichen Richtung und auch nicht mit der gleichen Strenge. Ausgehend von primitiven Bezeichnungen ruft die Vorstellungskraft der Menschen (gemäß den Klimaten, in denen sie leben, gemäß den Bedingungen ihrer Existenz, gemäß ihren Gefühlen und Leidenschaften und den Erfahrungen, die sie machen) Derivationen hervor, die sich bei den Völkern unterscheiden und die wahrscheinlich außer der Verschiedenheit der Sprachen die relative Instabilität einer jeden erklären. In einem gegebenen Augenblick dieser Derivation und innerhalb einer besonderen Sprache haben die Menschen eine Gesamtheit von Wörtern, von Namen zur Verfügung, die sich nacheinander gliedern und ihre Repräsentationen zerteilen. Aber diese Analyse ist so unvollkommen, sie läßt so viele Ungenauigkeiten und so viele Überlappungen fortbestehen, daß bei den gleichen Repräsentationen die Menschen verschiedene Wörter benutzen und verschiedene

Sätze aussprechen: ihre Reflexion ist vor dem Irrtum nicht geschützt. Zwischen der Gliederung und der Attribution vervielfacht sich der Irrtum der Reflexion. Deshalb projiziert man an den vielleicht unendlich weit zurückgedrängten Horizont der Sprache die Idee einer Universalsprache, in der der repräsentative Wert der Wörter ziemlich genau fixiert, ziemlich gut begründet, in ausreichendem Maße anerkannt wäre, damit die Reflexion in aller Klarheit der Wahrheit über irgendeinen Satz entscheiden kann – durch diese Sprache, »mit deren Hilfe die Bauern besser über die Wahrheit der Dinge urteilen könnten, als es heute die Philosophen tun«.302 Eine völlig distinkte Sprache würde eine gänzlich klare Rede gestatten. Diese Sprache wäre in sich selbst eine *Ars combinatoria*. Deshalb muß die Ausübung jeglicher wirklichen Sprache durch eine Enzyklopädie verdoppelt werden, die die Bahn der Wörter definiert, die natürlichsten Wege vorschreibt, das legitime Gleiten des Wissens abzeichnet und die Nachbarschafts- und Ähnlichkeitsbeziehungen kodifiziert. Das Wörterbuch wird geschaffen, um das Spiel der Derivationen von der ursprünglichen Bezeichnung der Wörter aus zu kontrollieren, ganz wie die Universalsprache geschaffen wird, um ausgehend von einer gut angelegten Gliederung die Irrtümer der Reflexion zu kontrollieren, wenn sie ein Urteil formuliert. Die *Ars combinatoria* und die Enzyklopädie bilden auf der einen und der anderen Seite der Unvollkommenheit der realen Sprache ein Gegenstück zueinander.

Die Naturgeschichte, weil sie natürlich eine Wissenschaft sein muß; die Zirkulation der Reichtümer, weil sie eine von den Menschen geschaffene und kontrollierte Institution ist, müssen diesen den spontanen Sprachen inhärenten Gefahren entgehen. Es ist kein Irrtum möglich zwischen der Gliederung und der Attribution in der Ordnung der Naturgeschichte, weil die Struktur sich in einer unmittelbaren Sichtbarkeit zeigt. Es gibt in der Vorstellung auch keine Verschiebungen, keine falschen Ähnlichkeiten, keine unzusammenhängenden Nachbarschaften, die ein natürliches Wesen, das korrekt bezeichnet worden ist, in einen Raum stellen würden, der nicht der seine ist, weil das wesentliche Merkmal entweder durch die Kohärenz des Systems oder durch die Genauigkeit der Methode erstellt wird. Die Struktur und das wesentliche Merkmal sichern in der Naturgeschichte die theoretische Festigkeit dessen, was in der Sprache offenbleibt und an ihren Grenzen die

302 René Descartes, *Briefe*, Köln, Krefeld 1949, S. 29 (Brief an Mersenne vom 20. November 1629).

Projekte von im wesentlichen unvollendeten Künsten entstehen läßt. Ebenso garantieren der Wert, der von einem ästimatorischen automatisch zu einem appreziativen wird, und das Geld, das durch seine wachsende oder abnehmende Menge stets die Schwankungen der Preise hervorruft, aber auch begrenzt, in der Ordnung der Reichtümer die Anpassung der Attribution und der Gliederung, die der Bezeichnung und der Derivation. Der Wert und die Preise sichern die praktische Geschlossenheit der Segmente, die in der Sprache offenbleiben. Die Struktur gestattet der Naturgeschichte, sich sofort in dem Element einer Kombinatorik zu finden, und das wesentliche Merkmal gestattet ihr, hinsichtlich der Wesen und ihrer Ähnlichkeiten eine exakte und definitive Poetik zu erstellen. Der Wert kombiniert die Reichtümer miteinander, das Geld gestattet ihren realen Austausch. Dort, wo die ungeordnete Ordnung der Sprache die kontinuierliche Beziehung zu einer Kunst und ihren unvollendeten Aufgaben impliziert, offenbaren sich die Ordnung der Natur und die der Reichtümer in der schlichten und einfachen Existenz der Struktur und des wesentlichen Merkmals, des Wertes und des Geldes.

Dennoch muß man feststellen, daß die natürliche Ordnung sich in einer Theorie formuliert, die als die richtige Lesart einer Serie oder eines realen Bildes gilt: Daher ist die Struktur der Wesen gleichzeitig die unmittelbare Form des Sichtbaren und seine Gliederung; ebenso bezeichnet und lokalisiert das wesentliche Merkmal mit ein und derselben Bewegung. Der ästimatorische Wert wird dagegen nur durch eine Transformation zum appreziativen. Und die initiale Beziehung zwischen dem Metall und der Ware wird nur allmählich zu einem Veränderungen unterliegenden Preis. Im ersten Fall handelt es sich um die genaue Überlagerung der Attribution und der Gliederung, der Bezeichnung und der Derivation, im anderen Fall handelt es sich um einen Übergang, der mit der Natur der Dinge und der Aktivität der Menschen verbunden ist. Mit der Sprache wird das System der Zeichen passiv in seiner Unvollkommenheit empfangen, und allein eine Kunst kann es berichtigen: Die Theorie der Sprache ist unmittelbar präskriptiv. Die Naturgeschichte richtet von sich selbst aus zur Bezeichnung der Wesen ein Zeichensystem ein, und deshalb ist sie eine Theorie. Die Reichtümer sind Zeichen, die von den Menschen produziert, multipliziert und modifiziert werden. Die Theorie der Reichtümer ist durch und durch mit einer Politik verbunden.

Währenddessen bleiben die anderen beiden Seiten des fundamentalen



Vierecks geöffnet. Wie kommt es, daß die Bezeichnung (einzelner und punktueller Akt) eine Gliederung der Natur, der Reichtümer und der Repräsentationen gestattet? Wie können auf allgemeine Weise die beiden entgegengesetzten Segmente (des Urteils und der Bedeutung für die Sprache, der Struktur und der Preise für die Theorie der Reichtümer) sich aufeinander beziehen und so eine Sprache, ein Natur-system und die ununterbrochenen Bewegungen der Reichtümer gestatten? Hier muß man wohl annehmen, daß die Repräsentationen sich ähneln und in der Vorstellung gegenseitig sich in Erinnerung rufen; daß die natürlichen Wesen in einer Nachbarschaftsbeziehung und Ähnlichkeitsbeziehung stehen; daß die Bedürfnisse der Menschen sich entsprechen und ihre Befriedigung finden. Die Verkettung der Repräsentationen, die dicke, bruchlose Schicht der Wesen, die Fruchtbarkeit der Natur sind stets erforderlich, damit es Sprache gibt, damit es Reichtümer und Handhabung der Reichtümer geben kann. Das Kontinuum der Repräsentationen und des Seins, eine negativ als Fehlen des Nichts definierte Ontologie, eine allgemeine Repräsentierbarkeit des Seins und das durch die Präsenz der Repräsentation offenbarte Sein – alles das gehört zur Konfiguration der Gesamtheit der klassischen *episteme*. Man wird in diesem Prinzip des Kontinuierlichen das metaphysisch starke Moment des Denkens des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts erkennen können (was der Satzform gestattet, einen effektiven Sinn zu haben, der Struktur, sich in wesentlichen Merkmalen zu ordnen, dem Wert der Dinge, in Preisen berechnet zu werden); während die Beziehung zwischen Gliederung und Attribution, Bezeichnung und Derivation (was einerseits das Urteil und andererseits den Sinn, die Struktur und das wesentliche Merkmal, den Wert und die Preise begründet) für dieses Denken den wissenschaftlich starken Augenblick (was die Grammatik, die Naturgeschichte, die Wissenschaft der Reichtümer möglich macht) definieren. Das Ordnen der Empirizität findet sich so mit der Ontologie verbunden, die das klassische Denken charakterisiert. Es findet sich in der Tat von Anfang an innerhalb einer durch die Tatsache transparent gewordenen Ontologie, daß das Sein bruchlos der Repräsentation gegeben wird; und innerhalb einer durch die Tatsache erhellen Repräsentation, daß sie das Kontinuierliche des Seins freisetzt.

Was nun die Veränderung betrifft, die sich am Ende des achtzehnten Jahrhunderts in der ganzen abendländischen *episteme* vollzogen hat, so ist es von jetzt an möglich, sie von fern zu charakterisieren, indem

wir sagen, daß ein wissenschaftlich starker Augenblick sich dort gebildet hat, wo die klassische *episteme* eine metaphysisch starke Zeit kannte; und daß umgekehrt ein philosophischer Raum sich dort gelöst hat, wo die Klassik ihre festesten erkenntnistheoretischen Verschlüsse angebracht hatte. In der Tat hat die Produktionsanalyse als neuer Plan der neuen »Politischen Ökonomie« im wesentlichen die Analyse zwischen dem Wert und den Preisen zum Inhalt. Die Vorstellungen von Organismen und Körperbau, die Methoden der vergleichenden Anatomie, kurz alle Themen der aufkommenden »Biologie« erklären, wie die an Einzelwesen beobachtbaren Strukturen als allgemeine Merkmale für Gattungen, Familien und Abzweigungen Geltung haben können. Schließlich wird zur Vereinheitlichung der formalen Einteilungen einer Sprache (ihre Fähigkeit, Sätze zu bilden) und der Bedeutung, die ihren Wörtern zugehört, die »Philologie« nicht mehr die repräsentativen Funktionen der Rede, sondern eine Gesamtheit von morphologischen Konstanten untersuchen, die einer Geschichte unterliegen. Philologie, Biologie und Politische Ökonomie bilden sich nicht anstelle der *allgemeinen Grammatik*, der *Naturgeschichte* und der *Analyse der Reichtümer*, sondern dort, wo diese Wissensgebiete nicht existierten, in dem Raum, den sie weiß ließen, in der Tiefe der Furche, die ihre großen theoretischen Segmente trennte und die die Geräusche des ontologischen Kontinuums füllten. Der Gegenstand des Wissens im neunzehnten Jahrhundert bildet sich genau dort, wo die klassische Fülle des Seins zum Schweigen gelangte.

Umgekehrt wird sich ein neuer philosophischer Raum dort frei machen, wo sich die Gegenstände des klassischen Wissens auflösen. Der Augenblick der Attribution (als Form des Urteils) und der der Gliederung (als allgemeine Abtrennung der Wesen) trennen sich und lassen das Problem der Beziehung zwischen einer Apophantik und einer formalen Ontologie entstehen. Der Augenblick der primitiven Bezeichnung und der der Derivation durch die Zeit hindurch trennen sich, öffnen einen Raum, wo die Frage nach der Beziehung zwischen dem ursprünglichen Sinn und der Geschichte gestellt wird. So erhalten die beiden großen Formen der modernen philosophischen Reflexion ihren Platz. Die eine befragt die Beziehungen zwischen der Logik und der Ontologie; sie beschreitet die Wege der Formalisierung und trifft unter einem neuen Aspekt auf das Problem der *mathesis*. Die andere befragt die Beziehung zwischen Bedeutung und Zeit; sie unternimmt eine Enthüllung, die nicht beendet ist und es wahrscheinlich nie sein wird, und

sie bringt die Ideen und Methoden der *Interpretation* wieder an den Tag. Wahrscheinlich betrifft die fundamentalste Frage, die man in der Philosophie stellen kann, die Beziehung zwischen diesen beiden Formen der Reflexion. Gewiß, es ist nicht Aufgabe der Archäologie zu sagen, ob diese Beziehung möglich ist oder wie sie hergestellt werden kann, aber sie kann das Gebiet bezeichnen, wo die Beziehung sich zu knüpfen sucht, an welcher Stelle der *episteme* die moderne Philosophie ihre Einheit zu finden sucht, an welchem Punkt des Wissens sie ihr weitestes Gebiet entdeckt: dieser Ort ist der, wo das Formale (der Apophantik und der Ontologie) das Signifikative trifft, so wie es sich in der Interpretation erhellt. Das wesentliche Problem des klassischen Denkens lag in der Beziehung zwischen dem *Namen* und der *Ordnung*: eine *Nomenklatur* zu entdecken, die *Taxinomie* war, oder auch ein Zeichensystem einzurichten, das transparent für die Kontinuität des Seins war. Was das moderne Denken von Grund auf in Frage stellen wird, ist die Beziehung des Sinns zur Form der Wahrheit und zur Form des Seins: am Himmel unserer Reflexion herrscht eine Rede – eine vielleicht unzugängliche Rede –, die mit einem Schlag eine Ontologie und eine Semantik sein soll. Der Strukturalismus ist keine neue Methode, er ist das erwachte und unruhige Bewußtsein des modernen Wissens.

### VIII. Das Verlangen und die Repräsentation

Die Menschen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts denken den Reichtum, die Natur und die Sprachen nicht mit dem, was ihnen die voraufgehenden Zeitalter gelassen hatten, und auf der Linie dessen, was bald entdeckt werden sollte; sie denken ausgehend von einer allgemeinen Einteilung, die ihnen nicht nur Begriffe und Methoden vorschreibt, sondern die, auf fundamentalere Weise, eine bestimmte Seinsweise für die Sprache, die Einzelwesen, die Natur, die Gegenstände des Bedürfnisses und des Verlangens vorschreibt. Diese Seinsweise ist die der Repräsentation. Von nun an erscheint ein ganzer gemeinsamer Boden, auf dem die Geschichte der Wissenschaften als eine Oberflächenwirkung figuriert. Das heißt nicht, daß man sie künftig beiseite lassen kann, sondern daß eine Reflexion über das Historische eines Wissens sich nicht mehr damit zufriedengeben kann, durch die Folge der Zeiten dem Faden der Kenntnisse zu folgen. Diese sind in

der Tat keine Phänomene der Erbschaft und Tradition. Und man sagt nicht, was sie möglich gemacht hat, wenn man das ausspricht, was vor ihnen bekannt war und was sie, wie man sagt, »Neues hinzugebracht« haben. Die Geschichte des Wissens kann nur ausgehend von dem gebildet werden, was ihm gleichzeitig war, und nicht in Termini gegenseitiger Beeinflussung, sondern in Termini von Bedingungen und in der Zeit gebildeter Apriori. In diesem Sinne kann die Archäologie von der Existenz einer allgemeinen Grammatik, einer Naturgeschichte und einer Analyse der Reichtümer berichten und so einen Raum ohne Fissuren freisetzen, in dem die Geschichte der Wissenschaften, die der Ideen und der Ansichten, wenn sie wollen, sich belustigen können.

Wenn die Analysen der Repräsentation, der Sprache, der natürlichen Ordnungen und der Reichtümer vollkommen kohärent und homogen sind, existiert immerhin ein tiefes Ungleichgewicht. Die Repräsentation befiehlt nämlich die Seinsweise der Sprache, der Einzelwesen, der Natur und des Bedürfnisses selbst. Die Analyse der Repräsentation hat also einen determinierenden Wert für alle empirischen Gebiete. Das ganze klassische System der Ordnung, jene ganze große *taxinomia*, die die Erkenntnis der Dinge durch das System ihrer Identitäten gestattet, entfaltet sich im offenen Raum innerhalb eines selbst durch die Repräsentation, wenn sie sich selbst repräsentiert: Das Sein und das Identische haben darin ihren Platz. Die Sprache ist nur die Repräsentation der Wörter; die Natur ist nur die Repräsentation der Wesen; das Bedürfnis ist nur die Repräsentation des Bedarfs. Das Ende des klassischen Denkens und das jener *episteme*, die allgemeine Grammatik, Naturgeschichte und Wissenschaft von den Reichtümern möglich gemacht hat, wird mit dem Rückzug der Repräsentation oder vielmehr mit der Freisetzung der Sprache, des Lebendigen und des Bedürfnisses hinsichtlich der Repräsentation zusammenfallen. Der dunkle, aber hartnäckige Geist eines sprechenden Volkes, die Gewalt und die unaufhörliche Anstrengung des Lebens, die stumme Kraft der Bedürfnisse werden der Seinsweise der Repräsentation entgehen. Und diese wird verdoppelt, begrenzt, eingeengt, vielleicht mystifiziert, auf jeden Fall von außen durch den enormen Schub einer Freiheit, eines Verlangens oder eines Wunsches beherrscht werden, die sich als die metaphysische Umkehrung des Bewußtseins geben werden. Etwas wie ein Wollen oder eine Kraft wird in der modernen Erfahrung auftreten, wird sie vielleicht konstituieren und auf jeden Fall signalisieren, daß das klassische Zeitalter zu Ende ist und mit ihm die Herrschaft der reprä-

sentierenden Rede, die Dynastie einer Repräsentation, die sich selbst bezeichnet und in der Folge ihrer Wörter die schlafende Ordnung der Dinge aussagt.

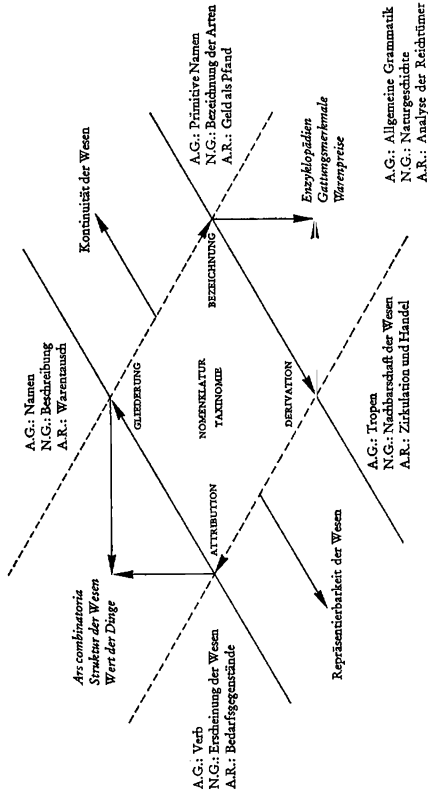
Diese Umkehrung ist für die Zeit de Sades anzusetzen. Oder eher: dieses unermüdliche Werk offenbart das schwankende Gleichgewicht zwischen dem Gesetz ohne Gesetz des Verlangens und dem metikulösen Anordnen einer diskursiven Repräsentation. Die Ordnung des Diskurses findet darin ihre Grenze und ihr Gesetz, aber sie hat noch die Kraft, sogar mit dem koextensiv zu bleiben, was sie regiert. Da liegt wahrscheinlich das Prinzip jener »Libertinage«, die die letzte der abendländischen Welt war (danach beginnt das Zeitalter der Sexualität): der Libertin ist der, der allen Phantasien des Verlangens und jedem Toben gehorcht, aber auch die geringste Regung durch eine luzide und willkürlich vorgenommene Repräsentation erhellen kann und muß. Es gibt eine strikte Ordnung des Libertinerlebens: jede Repräsentation muß sich sofort im lebendigen Körper des Verlangens beleben, jedes Verlangen muß sich im reinen Licht eines repräsentierenden Diskurses aussprechen. Daher rührt jene rigide Abfolge der »Szenen« (die Szene ist bei de Sade die der Repräsentation verordnete Regellosigkeit) und innerhalb der Szenen das sorgfältige Gleichgewicht zwischen der Kombinatorik der Körper und der Verkettung der Seelen. Vielleicht sind *Justine* und *Juliette* beim Entstehen der modernen Kultur in der gleichen Position wie *Don Quichotte* zwischen der Renaissance und der Klassik. Der Held bei Cervantes, der in den Beziehungen der Welt und der Sprache liest, wie man es im sechzehnten Jahrhundert tat, und durch das alleinige Spiel der Ähnlichkeit Schlösser in den Herbergen und Damen in den Bauernmädchen entschlüsselte, machte sich zum Gefangenen, ohne daß er es wußte, jener Weise der reinen Repräsentation. Aber da diese Repräsentation nur die Ähnlichkeit zum Gesetz hatte, konnte sie nicht umhin, in der lächerlichen Form des Deliriums zu erscheinen. Nun erhielt im zweiten Teil des Romans aber Don Quichotte von dieser repräsentierten Welt seine Wahrheit und sein Gesetz. Er konnte von diesem Buch, in dem er geboren war und das er nicht gelesen hatte, aber dessen Lauf er verfolgen mußte, nur noch ein Schicksal erwarten, das ihm künftig von den anderen auferlegt war. Es genügte ihm, sich in einem Schloß leben zu lassen, wo er selbst, der durch seinen Wahnsinn in die Welt der reinen Repräsentation eingedrungen war, schließlich zur reinen und einfachen Gestalt in der Künstlichkeit einer Repräsentation wurde. Die Perso-

nen von de Sade entsprechen ihm am anderen Ende des klassischen Zeitalters, das heißt, im Augenblick seines Niedergangs. Es ist nicht mehr der ironische Triumph der Repräsentation über die Ähnlichkeit, es ist die dunkle, wiederholte Gewalt des Verlangens, das an die Grenzen der Repräsentation schlägt. *Justine* würde dem zweiten Teil des *Don Quichotte* entsprechen. Sie ist das unbegrenzte Objekt des Verlangens, dessen reiner Ursprung sie ist, wie Don Quichotte gegen seinen Willen der Gegenstand der Repräsentation ist, die er selbst in seinem tiefen Wesen ist. In *Justine* kommunizieren das Verlangen und die Repräsentation nur durch die Präsenz eines *Anderen*, der sich die Heldin als Gegenstand des Verlangens vorstellt, während sie selbst nur die leichte, ferne, äußerliche und eisige Form des Verlangens der Repräsentation kennt. Ihr Unglück ist, daß ihre Unschuld immer zwischen dem Verlangen und der Repräsentation als Drittes bleibt. *Juliette* dagegen ist nicht mehr als die Gestalt aller möglichen Wünsche, aber diese Lüste werden ohne Rückstand in die Repräsentation aufgenommen, die sie vernünftig in *Diskurs* bringt und sie aus freien Stücken in *Szenen* verwandelt. Infolgedessen entfaltet die große Erzählung des Lebens *Juliettes* während der ganzen Begierden, Gewalttätigkeiten, Wildheiten und des Todes das glitzernde Bild der Repräsentation. Aber dieses Bild ist so klein, so sehr für alle Figuren des Verlangens transparent, die sich unablässig in ihm aufhäufen und sich allein durch die Kraft ihrer Kombinatorik multiplizieren, daß es ebenso unvernünftig ist wie das von Don Quichotte, als er von Ähnlichkeit zu Ähnlichkeit durch die gemischten Wege der Welt und der Bücher vorwärtszuschreiten glaubte, sich aber im Labyrinth seiner eigenen Repräsentationen verirrte. *Juliette* schwächt diese Mächtigkeit des Repräsentierten, damit darin ohne den geringsten Fehler, das geringste Verschweigen, den geringsten Schleier alle Möglichkeiten des Verlangens angedeutet werden.

Darin schließt diese Erzählung das klassische Zeitalter in sich selbst, wie *Don Quichotte* es eröffnet hatte. Und wenn es die letzte noch mit Rousseau und Racine zeitgenössische Sprache ist, wenn es der letzte Diskurs ist, der zu »repräsentieren« versucht, das heißt zu *benennen* versucht, so weiß man, daß sie gleichzeitig diese Zeremonie auf das genaueste Maß zurückbringt (sie nennt die Dinge bei ihrem strikten Namen, löst so jeden rhetorischen Raum auf) und sie ins Unendliche verlängert (indem sie alles benennt, ohne die geringste Möglichkeit zu verpassen, denn sie werden alle nach der universellen Charakteristik des

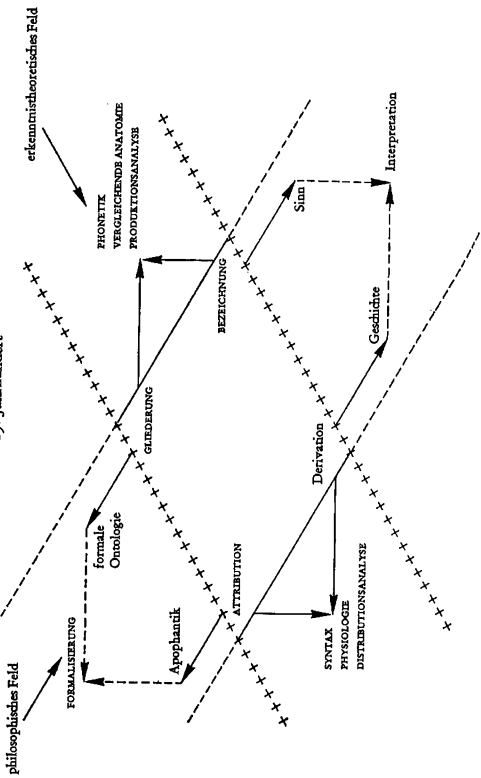
Verlangens durchlaufen). De Sade gelangt ans Ende des Diskurses und des Denkens der Klassik. Er herrscht genau an ihrer Grenze. Von ihm an werden Gewalt, Leben und Tod, Verlangen, Sexualität unterhalb der Repräsentation eine immense, schattige Schicht ausbreiten, die wir jetzt so, wie wir können, wieder in unseren Diskurs, in unsere Freiheit, in unser Denken aufzunehmen versuchen. Aber unser Denken ist so kurz, unsere Freiheit ist so unterworfen, unser Diskurs so wiederkäuend, daß wir uns wohl darüber klar sein müssen, daß im Grunde dieser Schatten unterwärts das Meer ist, aus dem wir trinken müssen. Die Üppigkeit Juliettes wird immer vereinzelter, und es hat kein Ende.

# 17. und 18. Jahrhundert





19. Jahrhundert



## Zweiter Teil



## Die Grenzen der Repräsentation

### *1. Das Zeitalter der Geschichte*

Die letzten Jahre des achtzehnten Jahrhunderts werden durch eine Diskontinuität gebrochen, die mit jener symmetrisch ist, die am Anfang des siebzehnten Jahrhunderts mit dem Denken der Renaissance gebrochen hatte. Damals hatten sich die großen, kreisartigen Gestalten gelöst und geöffnet, in denen die Ähnlichkeit eingeschlossen war, damit sich das Tableau der Identitäten entfalten konnte. Dieses Tableau wird sich jetzt seinerseits losmachen, weil die Gelehrsamkeit sich in einen neuen Raum stellt. Diese Diskontinuität ist in ihrem Prinzip und in ihrer primitiven Zerrissenheit ebenso rätselhaft wie jene, die die Kreise des Paracelsus von der kartesischen Ordnung trennt. Woher kommt plötzlich diese unerwartete Mobilität der erkenntnistheoretischen Dispositionen, die Abweichung der Positivitäten voneinander und in noch tieferem Maße die Veränderung ihrer Seinsweisen? Wie geschieht es, daß das Denken sich von jenen Ufern löst, die es einst bewohnte – allgemeine Grammatik, Naturgeschichte, Reichtumanalysen –, und daß es genau das in den Irrtum, die Schimäre und das Nicht-Wissen taumeln läßt, was noch nicht einmal zwanzig Jahre zuvor im lichten Raum der Erkenntnis angesiedelt und bestätigt wurde? Welchem Ereignis oder welchem Gesetz gehorchen diese Veränderungen, die bewirken, daß die Dinge plötzlich nicht mehr auf die gleiche Weise perzipiert, beschrieben, genannt, charakterisiert, klassifiziert und gelernt werden und daß im Zwischenraum der Wörter oder unterhalb ihrer Transparenz es nicht mehr die Reichtümer, die Lebewesen, der Diskurs sind, die sich dem Wissen anbieten, sondern völlig andere Wesen? Für eine Archäologie des Wissens kann diese tiefe Öffnung in der Schicht der Kontinuitäten, wenn sie analysiert, und zwar minutiös analysiert werden soll, nicht mit einem einzelnen Wort »erklärt« oder auch nur aufgenommen werden. Sie ist ein radikales Ereignis, das sich an der ganzen sichtbaren Oberfläche des Wissens verteilt und dessen Zeichen, Erschütterungen und Wirkungen man Schritt für Schritt verfolgen kann. Allein das Denken, das sich selbst bei der Wurzel seiner Geschichte packte, könnte ohne jeden Zweifel

begründen, was in ihm selbst die einsame Wahrheit dieses Ereignisses gewesen ist.

Die Archäologie muß das Ereignis gemäß seiner manifesten Disposition durchlaufen. Sie wird berichten, wie die jeder Positivität eigenen Konfigurationen sich modifiziert haben (zum Beispiel wird sie bei der Grammatik das Erlöschen der dem Namen zugeschriebenen Hauptrolle und die neue Bedeutung der Flexionssysteme analysieren; oder auch die Unterordnung des Merkmals beim Lebendigen unter die Funktion). Sie wird die Veränderung der empirischen Wesen analysieren, die die Positivitäten bevölkern (die Substitution des Diskurses durch die Sprachen, der Reichtümer durch die Produktion). Sie wird die Verlagerung der Positivitäten in ihrer Beziehung zueinander untersuchen (zum Beispiel die neue Beziehung zwischen der Biologie, den Sprachwissenschaften und der Ökonomie). Schließlich und vor allem wird sie zeigen, daß der allgemeine Raum des Wissens nicht mehr der der Identitäten oder der Unterschiede ist, der der nicht-quantitativen Ordnungen, der einer universellen Charakterisierung, einer allgemeinen *Taxinomie*, einer *Mathesis* des Nicht-Meßbaren, sondern ein Raum, der geprägt ist von Organisationen, das heißt von inneren Beziehungen zwischen den Elementen, deren Gesamtheit eine Funktion sichert. Sie wird zeigen, daß diese Organisationen diskontinuierlich sind, daß sie also kein Tableau von bruchlosen Gleichzeitigkeiten bilden, sondern daß bestimmte von gleichem Niveau sind, während andere lineare Serien oder Folgen bilden. Infolgedessen sieht man als Organisationsprinzipien dieses Raums von Empirizitäten die *Analogie* und die *Folge* entstehen: die Verbindung von einer Organisation zur anderen kann in der Tat nicht mehr die Identität eines oder mehrerer Elemente sein, sondern die Identität der Beziehung zwischen den Elementen (wo die Erscheinung keine Rolle mehr spielt) und der Funktion, die sie ausüben. Wenn es obendrein vorkommt, daß diese Organisationen benachbart sind, etwa durch die Wirkung einer besonders großen Dichte von Analogien, so besetzen sie keine einander nahen Plätze in einem klassifikatorischen Raum, sondern sie sind alle gleichzeitig und im Werden der Folgen, die eine sofort nach der anderen gebildet wurden. Während im klassischen Denken die Folge der Chronologien den im voraus vorhandenen und fundamentalen Raum eines Tableaus nur durchlief, das von vornherein alle Möglichkeiten dafür bot, werden künftig die gleichzeitigen und gleichzeitig im Raum beobachtbaren Ähnlichkeiten nur die festgelegten und fixierten Formen einer Folge sein, die von

Analogie zu Analogie vorwärtsschreitet. Die klassische Ordnung verteilte in einem permanenten Raum die nicht-quantitativen Identitäten und Unterschiede, die die Dinge trennten und vereinten. Jene Ordnung herrschte souverän, aber jedesmal nur gemäß Formen und leicht verschiedenen Gesetzen, über den Diskurs der Menschen, das Tableau der natürlichen Wesen und den Austausch der Reichtümer. Seit dem neunzehnten Jahrhundert entfaltet die Geschichte in einer zeitlichen Serie die Analogien, die die unterschiedenen Organisationen einander nähern. Jene Geschichte wird ihre Gesetze allmählich der Produktionsanalyse, der Analyse der organisierten Wesen und schließlich der linguistischen Gruppen auferlegen. Die Geschichte *gibt* den analogen Organisationen *Raum*, so wie die Ordnung den Weg der Identitäten und der *abfolgenden* Unterschiede öffnete.

Man sieht aber wohl, daß die Geschichte hier nicht zu verstehen ist als die Sammlung der De-facto-Folgen, so wie sie vielleicht festgestellt worden sind. Es handelt sich um die fundamentale Seinsweise der Empirizitäten, von wo aus sie bestätigt, festgesetzt, angeordnet und im Raum des Wissens für eventuelle Erkenntnisse und für mögliche Wissenschaften aufgeteilt worden sind. Ebenso wie die Ordnung im klassischen Denken nicht die sichtbare Harmonie der Dinge oder ihre festgestellte Anpassung, Regularität oder Symmetrie war, sondern der eigene Raum ihres Seins und das, was vor jeder wirklichen Erkenntnis sie im Wissen aufstellte, ebenso definiert vom neunzehnten Jahrhundert an die Geschichte den Entstehungsort des Empirischen, das, worin es diesseits jeder errichteten Chronologie ein Sein annimmt, das ihm eigen ist. Wahrscheinlich hat sich deshalb die Geschichte so früh gemäß einer Doppeldeutigkeit, die man wahrscheinlich nicht meistern können wird, in eine empirische Wissenschaft der Ereignisse und diese radikale Seinsweise geteilt, die allen empirischen Wesen und auch jenen eigenartigen Wesen, die wir sind, ihr Schicksal vorschreibt. Die Geschichte ist, wie man weiß, die gelehrteste, informierteste, aufgeweckteste und von der Erinnerung vielleicht überfüllteste Fläche, sie ist aber gleichzeitig der Grund, von dem aus alle Wesen zu ihrer Existenz und zu ihrem unsicheren Aufleuchten gelangen. Als Seinsweise all dessen, was uns in der Erfahrung gegeben wird, ist die Geschichte so zum Unumgänglichen unseres Denkens geworden. Darin ist sie wahrscheinlich von der klassischen Ordnung noch nicht einmal sosehr unterschieden. Diese konnte man ebenfalls in einem konzertierten Wissen errichten, sie war aber auf fundamentalere Weise der Raum, in dem

jedes Wesen zur Kenntnis kam, und die klassische Metaphysik stellte sich genau in jene Distanz der Ordnung zur *Ordnung*, der Klassifizierungen zur *Identität*, der natürlichen Wesen zur *Natur*, kurz: der Perzeption (oder der Vorstellungskraft) der Menschen zum Verstehen und zum Willen Gottes. Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts wird sich in die Distanz der Geschichte zur *Geschichte*, der Ereignisse zum *Ursprung*, der Evolution zum ersten Zerreißen der Quelle, des Vergessens zur *Wiederkehr* stellen. Sie wird als Metaphysik nur noch insoweit sein, als sie Erinnerung ist, und notwendig wird sie das Denken auf die Frage danach zurückführen, was es für das Denken bedeutet, eine Geschichte zu haben. Diese Frage wird unermüdlich die Philosophie von Hegel bis zu Nietzsche und darüber hinaus bedrängen. Wir sollten darin aber nicht das Ende einer autonomen philosophischen Reflexion sehen, die im Grunde noch zu jung und zu stolz ist, um sich exklusiv dem zuzuneigen, was vor ihr und von anderen gesagt wurde. Wir sollten das nicht zum Vorwand nehmen, um ein Denken zu denunzieren, das unfähig wäre, sich allein aufrechtzuerhalten, und stets gezwungen wäre, sich in ein bereits bestehendes Denken zu verwickeln. Es soll genügen, darin eine Philosophie zu erkennen, die sich von einer bestimmten Metaphysik gelöst hat, weil sie von dem Raum der Ordnung abgehoben ist, die aber der Zeit, ihrem Fluß und ihrer Wiederkehr zugewandt ist, weil sie in der Seinsweise der Geschichte verfangen ist.

Man muß aber mit etwas stärkerer Detailarbeit auf das zurückkommen, was sich an der Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert vollzogen hat: auf jene zu schnell gezeichnete Veränderung von der *Ordnung* zur *Geschichte* und auf die fundamentale Veränderung jener Positivitäten, die während fast eininhalb Jahrhunderten sehr vielen benachbarten Wissensgebieten Raum gegeben haben. – der Analyse der Repräsentation, der allgemeinen Grammatik, der Naturgeschichte, den Überlegungen über den Reichtum und den Handel. Wie sind jene Arten, die Empirizität zu ordnen, die der *Diskurs*, das *Tableau* und der *Warentausch* für sich bildeten, ausgelöscht worden? In welchem anderen Raum und gemäß welchen Figuren haben die Wörter, die Wesen und die Gebrauchsgegenstände ihren Platz gefunden und sich in Beziehung zueinander aufgeteilt? Welche neue Seinsweise haben sie erhalten müssen, damit am Ende von nur wenigen Jahren jene jetzt vertrauten Wissensgebiete erschienen sind, die wir seit dem neunzehnten Jahrhundert *Philologie*, *Biologie*, *Politische Ökonomie* nennen?

Wir stellen uns gerne vor, daß, wenn diese neuen Gebiete im letzten Jahrhundert definiert worden sind, es sich um ein wenig mehr Objektivität in der Erkenntnis, mehr Genauigkeit in der Beobachtung, mehr Strenge in der Gedankenführung, mehr Organisation in der Untersuchung und wissenschaftlichen Information handelt – all das, mit etwas Glück oder Genie, von einigen glücklichen Entdeckungen unterstützt, hat uns aus einem prähistorischen Zeitalter heraustreten lassen, in dem das Wissen noch mit der *Grammatik von Port-Royal*, den Klassifikationen Linnés und den Handels- und Ackerbautheorien herumstammelte. Wenn man aber vom Standpunkt der Rationalität der Erkenntnisse aus für die Positivitäten wohl von Vorgeschichte sprechen kann, kann man von Geschichte nur ganz kurz sprechen. Es bedurfte wohl eines fundamentalen Ereignisses, eines der radikalsten wahrscheinlich, das der abendländischen Zivilisation zugestoßen ist, damit sich die Positivität der klassischen Gelehrsamkeit auflöste und sich eine Positivität bildete, aus der wir wahrscheinlich noch nicht ganz herausgekommen sind.

Dieses Ereignis, sicher weil wir noch in ihm befangen sind, entgeht uns zu einem großen Teil. Sein Umfang, die tiefen Schichten, die es erreicht hat, all die Positivitäten, die es hat umstürzen und rekonponieren können, die souveräne Kraft, die ihm gestattet hat, innerhalb nur weniger Jahre den ganzen Raum unserer Kultur zu durchlaufen, all das könnte erst am Ende einer fast unendlichen Untersuchung geschätzt und gemessen werden, die nicht mehr und nicht weniger als das Sein unserer Modernität selbst beträfe. Die Konstituierung von vieler positiver Wissenschaften, das Erscheinen der Literatur, der Rückzug der Philosophie auf ihr eigenes Werden, das Auftauchen der Geschichte, gleichzeitig als Wissen und als Seinsweise der Empirizität, sind nur einige Zeichen eines tiefen Bruchs. Es sind im Raum des Wissens verteilte Zeichen, weil sie sich hier in der Bildung einer Philosophie, dort in der Bildung einer Politischen Ökonomie und dort in der einer Biologie bemerkbar lassen. Es handelt sich auch um eine Dispersion in der Chronologie. Sicher stellt sich die Gesamtheit des Phänomens zwischen leicht fixierbare Daten (die äußersten Punkte sind die Jahre 1775 und 1825); aber man kann in jedem der untersuchten Gebiete zwei aufeinander folgende Phasen erkennen, deren Verbindungspunkt ungefähr um 1795 bis 1800 liegt. In der ersten dieser Phasen ist die fundamentale Seinsweise der Positivitäten nicht verändert. Die Reichtümer der Menschen, die natürlichen Arten, die Wörter, mit denen die



Sprachen bevölkert sind, bleiben noch, was sie im klassischen Zeitalter waren: reduplizierte Repräsentationen, – Repräsentationen, deren Rolle es ist, Repräsentationen zu bezeichnen, sie zu analysieren, sie zu komponieren und sie zu dekomponieren, um in ihnen mit dem System ihrer Identitäten und ihrer Unterschiede das allgemeine Prinzip einer Ordnung auftauchen zu lassen. In der zweiten Phase erst werden die Wörter, die Klassen und die Reichtümer eine Seinsweise erlangen, die nicht mehr mit der der Repräsentation vereinbar ist. Was sich dagegen seit den Analysen von Adam Smith, von Antoine-Laurent de Jussieu oder von Vicq d'Azyr, in der Epoche von Jones oder von Anquetil-Duperron sehr bald verändert, ist die Konfiguration der Positivitäten: die Weise, auf die innerhalb jeder Positivität die repräsentativen Elemente in ihrer gegenseitigen Beziehung funktionieren; auf die sie ihre doppelte Rolle als Bezeichnung und Artikulation sichern, auf die sie durch das Spiel der Vergleiche zur Errichtung einer Ordnung gelangen. Diese erste Phase wird in diesem Kapitel untersucht.

## *II. Das Maß der Arbeit*

Man versichert gerne, daß Adam Smith die moderne Politische Ökonomie begründet hat – man könnte ganz einfach von Ökonomie sprechen –, indem er in ein Gebiet der Reflexion den Begriff der Arbeit einführte, den dieses noch nicht kannte: mit einem Schlag sind alle alten Analysen des Geldes, des Handels und des Warentauschs in ein prähistorisches Zeitalter des Wissens gerückt worden, – mit Ausnahme der Physiokraten vielleicht, denen man wenigstens das Verdienst zuschreibt, die Analyse der Agrarproduktion versucht zu haben. Tatsächlich bezieht Adam Smith von Anfang an den Begriff des Reichtums auf den der Arbeit: »Die jährliche Arbeit jeder Nation bildet den Fonds, welcher sie ursprünglich versieht mit all den notwendigen und angenehmen Dingen des Lebens, die sie jährlich verzehrt und die immer aus dem unmittelbaren Produkt dieser Arbeit bestehen oder daraus, was mit diesem Produkt von anderen Nationen gekauft wird.«<sup>1</sup> Es ist ebenso wahr, daß Smith den Gebrauchswert der Dinge in Beziehung zu den Bedürfnissen der Menschen setzt und den Tauschwert zur Menge der zu seiner Herstellung verwandten Arbeit:

<sup>1</sup> Adam Smith, *Eine Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Reichtums der Nationen* [Ökonom. Studientexte. 3], Berlin 1963, S. 5.

»Daher stimmt der Wert einer beliebigen Ware für ihren Besitzer, der sie nicht selbst verwenden oder verzehren, sondern gegen andere Waren austauschen will, mit dem Quantum der Arbeit überein, das er damit kaufen oder kommandieren kann.«<sup>2</sup> Tatsächlich ist der Unterschied zwischen den Analysen von Smith und denen Turgots oder Cantillons weniger groß, als man glaubt, oder vielmehr beruht er nicht in dem, worin man sich ihn vorstellt. Seit Cantillon und bereits vor ihm unterschied man genau den Gebrauchswert und den Tauschwert. Seit Cantillon bediente man sich ebenfalls des Arbeitsquantums, um die Arbeit zu messen. Aber die Arbeitsmenge, die in dem Preis der Dinge enthalten ist, war nur ein relatives und zugleich reduzibles Maßinstrument. Die Arbeit eines Menschen war der Nahrungsmenge gleich, die notwendig war, ihn und seine Familie während der Zeit zu unterhalten, die das Werk beanspruchte.<sup>3</sup> Infolgedessen definierte in letzter Instanz das Bedürfnis – Nahrung, Kleidung, Wohnung – das absolute Maß des Marktpreises. Während des ganzen klassischen Zeitalters ist es das Bedürfnis, das die Äquivalenzen mißt, der Gebrauchswert, der als absoluter Bezugspunkt für die Tauschwerte dient. Die Nahrung eicht die Preise und gibt der Agrarproduktion, dem Getreide und dem Boden das Privileg, das ihnen alle zuerkannt haben.

Adam Smith hat also nicht die Arbeit als ökonomischen Begriff erfunden, da man ihn bereits bei Cantillon, bei Quesnay und bei Condillac findet. Er läßt ihn nicht einmal eine neue Rolle spielen, denn er bedient sich seiner als Maß des Tauschwertes. »Arbeit ist also das reale Maß des Tauschwertes aller Waren.«<sup>4</sup> Aber er deplaziert die Arbeit, er bewahrt ihr immer noch die Funktion der Analyse der austauschbaren Reichtümer. Diese Analyse ist jedoch kein reines und einfaches Moment mehr, um den Warentausch auf die Bedürfnisse zurückzuführen (und den Handel auf die primitive Geste des Tauschs). Sie entdeckt eine irreduzible, unüberschreitbare und absolute Maßeinheit. Mit einem Schlag stellen die Reichtümer die innere Ordnung ihrer Äquivalenzen nicht mehr durch einen Vergleich der auszutauschenden Gegenstände oder durch eine Schätzung der jedem eigenen Kraft her, einen Gegenstand des Bedürfnisses (und in letzter Linie den fundamentalsten von allen, die Nahrung) zu repräsentieren; sie werden nach den

<sup>2</sup> A. a. O., S. 40.

<sup>3</sup> Philippe de Cantillon, *Abhandlung über die Natur des Handels im allgemeinen* [Sammlung sozialwissenschaftlicher Meister. 25], Jena 1931, S. 19 f.

<sup>4</sup> Smith, a. a. O., S. 40.

Arbeitseinheiten zerlegt, durch die sie wirklich hergestellt worden sind. Die Reichtümer sind immer repräsentative Elemente, die funktionieren; was sie aber schließlich repräsentieren, ist nicht mehr der Gegenstand des Verlangens, sondern die Arbeit.

Sogleich stellen sich zwei Erwiderungen ein. Wie kann die Arbeit festes Maß des natürlichen Preises der Dinge sein, wo sie doch selber einen Preis hat, der sogar variabel ist? Wie kann die Arbeit eine unübergehbare Einheit sein, während sie ihre Form ändert und der Fortschritt der Manufakturen sie unaufhörlich produktiver werden läßt, indem die Arbeit ständig mehr aufgeteilt wird? Gerade durch diese Entgegnungen und gewissermaßen durch ihre Verdolmetschung kann man die Irreduzibilität der Arbeit und ihren ursprünglichen Charakter an den Tag bringen. Tatsächlich gibt es in der Welt Gegenden und in ein und derselben Gegend Augenblicke, wo die Arbeit teuer ist: die Arbeiter sind nicht sehr zahlreich, die Löhne sind sehr hoch; woanders oder zu einem anderen Zeitpunkt ist die Zahl der Arbeiter sehr hoch; man bezahlt sie schlecht, die Arbeit ist sehr billig. Was aber bei diesem Wechsel die Veränderung darstellt, ist die Quantität der Nahrung, die man sich mit dem Entgelt eines Arbeitstages verschaffen kann. Wenn es wenig Waren gibt und viele Konsumenten, wird jede Arbeitseinheit nur durch eine geringe Quantität an Nahrungsmitteln belohnt. Sie wird dagegen hoch bezahlt, wenn die Waren in großer Zahl vorhanden sind. Das sind nur Folgen einer Marktsituation. Die Arbeit selbst, die gebrauchten Stunden, die Mühe und die Erschöpfungen sind auf jeden Fall die gleichen. Je mehr man von diesen Einheiten braucht, um so teurer werden die Produkte sein. »Gleiche Quantitäten Arbeit müssen zu allen Zeiten und an allen Orten für den Arbeiter denselben Wert haben.«<sup>5</sup>

Nur könnte man sagen, daß diese Einheit nicht fest ist, weil man zur Herstellung ein und desselben Gegenstandes je nach dem Grad der Vollkommenheit der Manufakturen (das heißt nach der Arbeitsteilung, die man darin vorgenommen hat) eine kürzere oder längere Arbeit braucht. In Wahrheit ist es aber nicht die Arbeit an sich, die sich geändert hat, sondern die Beziehung der Arbeit zur Produktion. Die Arbeit, als Tagewerk, Mühe und Erschöpfung begriffen, ist ein fester Nenner, allein der Zähler (die Zahl der produzierten Gegenstände) ist Veränderungen unterworfen. Ein Arbeiter, der allein sämtliche achtzehn verschiedenen Vorgänge zu bewerkstelligen hätte, die die Pro-

<sup>5</sup> A. a. O., S. 43.

duktion einer Nadel erfordert, würde wahrscheinlich nicht mehr als zwanzig an einem Tag herstellen. Aber zehn Arbeiter, von denen jeder nur eine oder zwei Operationen zu vollziehen hätte, könnten zusammen mehr als achtundvierzigtausend Nadeln an einem Tag herstellen. Da also jeder Arbeiter ein Zehntel dieses Produkts herstellt, kann er als einer betrachtet werden, der an seinem Arbeitstag viertausendacht-hundert Nadeln herstellt.<sup>6</sup> Die Produktivkraft der Arbeit ist vervielfacht worden; in einer gleichen Einheit (dem Arbeitstag eines Lohnabhängigen) hat sich die Zahl der geschaffenen Gegenstände erhöht. Ihr Tauschwert wird also sinken, jeder von ihnen wird nur noch eine verhältnismäßig geringere Menge Arbeit kaufen können. Die Arbeit hat in Beziehung zu den Dingen nicht abgenommen. Die Dinge haben sich in Beziehung zur Arbeitseinheit gewissermaßen zusammengezogen.

Tatsächlich tauscht man Waren, weil man Bedürfnisse hat. Ohne diese bestünde kein Handel, keine Arbeit und vor allem nicht jene Teilung, durch die die Arbeit produktiver wird. Umgekehrt sind es die Bedürfnisse, die nach ihrer Befriedigung die Arbeit und ihre Vervollkommnung begrenzen: »Da die Arbeitsteilung von der Möglichkeit zum Austausch bewirkt wird, muß das Ausmaß dieser Teilung immer durch das Ausmaß dieser Möglichkeit oder, mit anderen Worten, durch die Ausdehnung des Marktes begrenzt sein.«<sup>7</sup> Die Bedürfnisse und der Austausch der Produkte, die jene befriedigen können, sind stets das Prinzip der Ökonomie: sie sind ihr Motor und setzen ihre Grenzen. Die Arbeit und ihre Teilung sind nur Auswirkungen davon. Innerhalb des Warentauschs, im Bereich der Äquivalenzen, ist das Maß, das die Gleichheiten und Unterschiede feststellt, von anderer Natur als das Bedürfnis. Es ist nicht mit dem Verlangen der Individuen verbunden, ist nicht, wie dieses, variabel und wird nicht gleichzeitig mit ihm modifiziert. Es ist ein absolutes Maß, wenn man darunter versteht, daß es nicht vom Herzen der Menschen oder ihrem Appetit abhängt. Es erlegt sich ihnen von außen auf, es ist ihre Zeit und Mühe. In Beziehung zu der seiner Vorläufer stellt die Analyse von Adam Smith eine essentielle Loslösung dar. Sie unterscheidet den Grund des Warentausches und das Maß des Austauschbaren, die Natur der Ware und die Einheiten, die ihre Zerlegung gestatten. Man tauscht Waren, weil man Bedürfnisse hat, und genau die Gegenstände,

6 A. a. O., S. 10 f.

7 A. a. O., S. 25.

die man braucht; aber die Ordnung des Warentausches, seine Hierarchie und die sich darin manifestierenden Unterschiede werden durch die Arbeitseinheiten hergestellt, die in den zur Frage stehenden Gegenständen sich niederschlagen. Wenn für die Erfahrung des Menschen – auf der Ebene dessen, was sich unaufhörlich Psychologie nennt – das von ihnen Ausgetauschte ihnen »unerlässlich, bequem oder angenehm« ist, ist für den Ökonomen, was in Form der Dinge zirkuliert, die Arbeit. Es sind nicht mehr Bedarfsgegenstände, die sich gegenseitig repräsentieren, sondern transformierte, verborgene, vergessene Zeit und Mühe.

Dieses Loslösen ist von großer Bedeutung. Gewiß, Adam Smith analysiert noch wie seine Vorgänger jenes Feld der Positivität, das im achtzehnten Jahrhundert als »Reichtümer« bezeichnet wurde; er verstand darunter ebenfalls Gebrauchsgegenstände – also die Gegenstände einer bestimmten Form von Repräsentation –, die sich selbst in den Bewegungen und Prozessen des Tauschs repräsentierten. Innerhalb dieser Reduplizierung aber, und um damit das Gesetz, die Einheiten und die Maße des Tauschs zu regulieren, formuliert er ein Ordnungsprinzip, das nicht auf die Analyse der Repräsentation reduzierbar ist. Er bringt die Arbeit ans Licht, das heißt: die Mühe und die Zeit, jenen Tag, der das Leben eines Menschen gleichzeitig zerteilt und verbraucht. Die Äquivalenz der Gegenstände des Verlangens wird nicht mehr mittels anderer Gegenstände und anderen Verlangens, sondern durch einen Übergang zu dem festgestellt, was zu ihnen in radikaler Heterogenität sich befindet. Wenn es eine Ordnung in den Reichtümern gibt, wenn dieses jenes kaufen kann, wenn Gold zweimal soviel Wert ist wie Silber, dann nicht mehr, weil die Menschen vergleichbare Wünsche haben, nicht weil sie durch ihren Körper den gleichen Hunger verspüren oder weil das Herz aller dem gleichen Zauber unterliegt, sondern weil sie alle der Zeit, der Mühe, der Ermüdung und, wenn man bis zur äußersten Grenze geht, dem Tod selbst unterworfen sind. Die Menschen tauschen, weil sie Bedürfnisse und Verlangen haben. Aber sie *können* tauschen und diesen Tauch *ordnen*, weil sie der Zeit und der großen äußeren Fatalität unterliegen. Hinsichtlich der Fruchtbarkeit dieser Arbeit ist zu sagen, daß sie sich nicht so sehr der Geschicklichkeit des einzelnen oder der Berechnung der Interessen verdankt. Sie ist auf Bedingungen gegründet, die ebenfalls ihrer Repräsentation äußerlich sind: industrieller Fortschritt, steigende Arbeitsteilung, Akkumulation des Kapitals, Trennung von produktiver und nicht pro-

duktiver Arbeit. Man sieht, auf welche Weise die Reflexion über die Reichtümer mit Adam Smith beginnt, den Raum zu überschreiten, der ihr in der Klassik bestimmt war. Man siedelte sie damals innerhalb der »Ideologie« – innerhalb der Analyse der Repräsentation – an. Künftig bezieht sie sich gewissermaßen verquer auf zwei Gebiete, die beide den Formen und Gesetzen der Zerlegung der Repräsentationen sich entziehen. Einerseits zielt sie bereits auf eine Anthropologie, die das Wesen des Menschen (seine Endlichkeit, seine Beziehung zur Zeit und den drohenden Tod) und das Objekt in Frage stellt, in das er seine Zeit und seine Mühe investiert, ohne darin den Gegenstand seines unmittelbaren Bedürfnisses erkennen zu können. Andererseits weist sie, zwar in einer bestimmten Leere, noch auf die Möglichkeit einer Politischen Ökonomie hin, die nicht mehr den Austausch von Reichtümern zum Gegenstand hätte (und das Spiel der ihn begründenden Repräsentationen), sondern ihre wirkliche Produktion: die Formen der Arbeit und des Kapitals. Man versteht, wie zwischen diesen neu gebildeten Positivitäten (einer Anthropologie, die von einem sich selbst fremd gewordenen Menschen, und einer Ökonomie, die von den dem menschlichen Bewußtsein äußerlichen Mechanismen spricht) die Ideologie oder die Analyse der Repräsentationen darauf reduziert werden wird, bald nur noch eine Psychologie zu sein, während sich ihr gegenüber und gegen sie die Dimension einer möglichen Geschichte errichtet, die sie bald in voller Höhe beherrschen soll. Seit Adam Smith ist die Zeit der Ökonomie nicht die zyklische der Verarmungen und des wachsenden Reichtums. Es ist auch nicht die lineare Zunahme geschickter Politiker, die die Produktion schneller ankurbeln, als sie die Preise erhöhen, indem sie ständig die Zahl der zirkulierenden Geldstücke leicht anheben. Es wird die innere Zeit einer Organisation sein, die gemäß ihrer eigenen Notwendigkeit wächst und die nach autochthonen Gesetzen sich entwickelt – die Zeit des Kapitals und der Produktionsweise.

### *III. Die Organisation der Wesen*

Auf dem Gebiet der Naturgeschichte sind die Veränderungen, die man zwischen 1775 und 1795 feststellen kann, von gleichem Typus. Das Prinzip der Klassifikationen wird nicht in Frage gestellt. Diese haben stets das Ziel der Bestimmung des »wesentlichen Merkmals«, das die

Einzelwesen und die Arten in allgemeineren Einheiten gruppiert, das diese Einheiten unterscheidet und ihnen schließlich eine Verschachtelung solcher Art gestattet, daß sie ein Tableau bilden, in dem alle Individuen und alle Gruppen – bekannte oder unbekannte – ihren Platz werden finden können. Diese wesentlichen Merkmale werden der totalen Repräsentation der Einzelwesen entnommen. Sie sind deren Analyse und gestatten, indem sie diese Repräsentation repräsentieren, die Konstituierung einer Ordnung. Die allgemeinen Prinzipien der *taxinomia*, die die Systeme von Tournefort und von Linné, die Methode von Adanson bestimmten, haben für Jussieu, für Vicq d'Azyr, für Lamarck und für Candolle immer noch auf gleiche Weise Geltung. Dennoch werden die Technik, die die Herausarbeitung eines wesentlichen Merkmals gestattet, die Beziehung zwischen sichtbarer Struktur und Kriterien der Identität modifiziert, wie von Adam Smith die Beziehungen zwischen Bedürfnis und Preis modifiziert worden sind. Während des ganzen achtzehnten Jahrhunderts hatten die Klassifikatoren das wesentliche Merkmal durch den Vergleich der sichtbaren Strukturen festgestellt, das heißt dadurch, daß sie Elemente in Beziehung setzten, die homogen waren, da jedes nach dem gewählten Ordnungsprinzip als Repräsentation der anderen dienen konnte. Der einzige Unterschied lag darin, daß für die Systematiker die repräsentativen Elemente von Anfang an festgelegt waren, während sie sich für die Methodiker allmählich bei einer fortschreitenden Konfrontation herauslösten. Aber der Übergang von der beschriebenen Struktur zum klassifikatorischen Merkmal vollzog sich völlig auf der Ebene der repräsentativen Funktionen, die das Sichtbare hinsichtlich seiner selbst ausübte. Seit Jussieu, Lamarck und Vicq d'Azyr hat das Merkmal oder eher die Transformation der Struktur in ein Merkmal sich auf ein dem Gebiet des Sichtbaren fremdes Prinzip gegründet – ein inneres, auf das reziproke Spiel der Repräsentationen nicht reduzierbares Prinzip. Dieses Prinzip (dem in der Ordnung der Ökonomie die Arbeit entspricht) ist die *Organisation*. Als Grundlage der Taxinomien erscheint die Organisation auf vier verschiedene Weisen.

1. Zunächst in der Form einer Hierarchie der Merkmale. Wenn man in der Tat die Arten nicht nebeneinander und in ihrer größten Diversität auffächert und wenn man zur sofortigen Begrenzung des Untersuchungsfeldes die großen, von der Evidenz aufgedrängten Gruppierungen akzeptiert – etwa die Grasartigen, Kreuzblumen, Hülsenartigen für die Pflanzen; oder für die Tiere die Würmer, die Fische, die

Vögel, die Vierfüßer –, sieht man, daß bestimmte Merkmale absolut konstant sind und in keiner Gattung, keiner erkennbaren Art fehlen: zum Beispiel die Einfügung der Staubfäden, ihre Stellung in Beziehung zum Griffel, die Einfügung der Blumenkrone, wenn sie die Staubfäden trägt, die Zahl der Samenlappen, die der Samenkeim hat. Andere Merkmale sind in einer Familie sehr häufig, erreichen aber nicht den gleichen Grad an Beständigkeit. Sie werden von weniger wesentlichen Organen gebildet (die Zahl der Blütenblätter, Vorhandensein oder Fehlen der Blumenkrone, entsprechende Lage des Kelches oder des Griffels). Das sind die »subuniformen, sekundären« Merkmale. Schließlich sind die »semi-uniformen, tertiären« Merkmale mal konstant, mal variabel (monophyllische oder polyphyllische Struktur des Kelches, Zahl der Kammern in der Frucht, Lage der Blüten und der Blätter, Natur des Stiels). Mit diesen semi-uniformen Merkmalen ist die Definition der Familien oder der Ordnungen unmöglich. Nicht weil sie, wenn man sie auf alle Arten anwenden würde, unfähig wären, allgemeine Entitäten zu bilden, sondern weil sie nicht das betreffen, was es an Wesentlichem in einer Gruppe von Lebewesen gibt. Jede große, natürliche Familie verfügt über Besonderheiten, die sie definieren; und die Merkmale, die gestatten, sie zu erkennen, sind jenen fundamentalen Bedingungen sehr nahe: So ist der Same, weil die Reproduktion die Hauptfunktion der Pflanze ist, der wichtigste Teil der Pflanze, und man wird die Pflanzen in drei Klassen aufteilen können: in Nacktkeimende, Einsamenlappige und Zweisamenlappige. Auf dem Hintergrund dieser wesentlichen und »primären« Merkmale werden die anderen erscheinen und feinere Unterscheidungen einführen können. Man sieht, daß das Merkmal nicht mehr direkt der sichtbaren Struktur entnommen wird, ohne weiteres Kriterium als seine Präsenz oder sein Fehlen. Es gründet sich auf die Existenz für das Lebewesen wesentlicher Funktionen und auf Beziehungen der Wichtigkeit, die nicht mehr allein von der Beschreibung abhängen.

2. Die Merkmale sind also mit Funktionen verbunden. In einer Hinsicht kommt man zur alten Theorie der Signaturen oder der Markierungen zurück, die annahm, daß die Wesen am sichtbarsten Punkt ihrer Oberfläche das Zeichen dessen tragen, was an ihnen das Wesentlichste ist. Aber hier sind die Beziehungen der Wichtigkeit Beziehungen der funktionalen Subordination. Wenn die Zahl der Samenlappen entscheidend ist für die Klassifizierung der Pflanzen, dann deshalb, weil sie eine determinierende Rolle in der Funktion der Reproduktion



spielen und dadurch selbst mit der ganzen inneren Organisation der Pflanze verbunden sind. Sie weisen auf eine Funktion hin, die die ganze Disposition des Einzelwesens bestimmt.<sup>8</sup> So hat Vicq d'Azyr für die Tiere gezeigt, daß die Ernährungsfunktionen wahrscheinlich die bedeutendsten sind. Aus diesem Grunde »bestehen konstante Beziehungen zwischen der Struktur der Zähne der Fleischfresser und der ihrer Muskeln, ihrer Zehen, ihrer Krallen, ihrer Zunge, ihres Magens, ihrer Eingeweide.«<sup>9</sup> Das Merkmal wird also nicht durch eine Beziehung des Sichtbaren zu sich selbst erstellt. Es ist in sich selbst nur die sichtbare Spitze einer komplexen und hierarchisierten Organisation, in der die Funktion eine wesentliche Befehls- und Determinationsrolle spielt. Nicht, weil es in den beobachteten Strukturen so häufig ist, ist ein Merkmal bedeutend, sondern weil es funktional wichtig ist, begegnet man ihm so oft. Wie Cuvier bemerkt hat, als er das Werk der letzten großen Methodiker seines Jahrhunderts zusammenfaßte, sind, je weiter man sich zu den allgemeineren Klassen hinwendet, »die Eigenheiten, die als gemeinsame bleiben, auch um so konstanter. Und da die konstantesten Beziehungen diejenigen sind, die zu den bedeutendsten Teilen gehören, werden die Merkmale der höheren Unterteilungen aus den bedeutendsten Teilen entnommen [...] so wird die Methode eine natürliche sein, weil sie der Bedeutung der Organe Rechnung trägt.«<sup>10</sup>

3. Unter diesen Bedingungen begreift man, wie der Begriff des Lebens für die Anordnung der natürlichen Wesen unerläßlich geworden ist. Er ist es aus zwei Gründen geworden: zunächst mußte man in der Tiefe des Körpers die Beziehungen erfassen können, die die Organe an der Oberfläche mit denen verbinden, deren Existenz und verborgene Form die wesentlichen Funktionen sichern. So schlägt Wolffer vor, die Säugetiere nach der Anordnung ihrer Hufe zu klassifizieren. Diese Anordnung ist mit der Weise, sich zu bewegen, und den Bewegungsmöglichkeiten des Tieres verbunden. Nun korrelieren diese Weisen ihrerseits mit der Form der Ernährung und den verschiedenen Organen des Verdauungssystems.<sup>11</sup> Außerdem kommt es vor, daß die bedeutendsten Merkmale am verborgensten sind. Bereits in der Ord-

<sup>8</sup> Antoine Laurent de Jussieu, *Genera plantarum*, Paris 1789, S. 18.

<sup>9</sup> Félix Vicq-d'Azyr, *Quadrupèdes*, Paris 1792, in: *Encyclopédie méthodique. Système anatomique*, Bd. 2, *Discours préliminaire*, S. LXXXVII.

<sup>10</sup> Georges Cuvier, *Tableau élémentaire de l'histoire naturelle des animaux*, Paris An VI (1798), S. 20 f.

<sup>11</sup> Friedrich Wolffer, *Prodromus methodi mammalium*, Tübingen 1780, S. 7–20.

nung der Pflanzen hat man feststellen können, daß nicht die Blüten und die Früchte (die sichtbarsten Teile der Pflanze) die kennzeichnenden Elemente sind, sondern der Keimapparat und Organe wie die Samenlappen. Dieses Phänomen ist bei den Tieren noch häufiger. Wolff er dachte, daß man die großen Klassen durch die Formen des Blutkreislaufes definieren müsse. Und Lamarck, der ja doch selber keine Sezierungen vornahm, lehnt für die niederen Tiere ein Klassifizierungsprinzip ab, das sich nur auf die sichtbare Form beschränkt: »Die Betrachtung der Gliederungen des Körpers und der Glieder der Schalentiere hat sie von allen Naturforschern als wirkliche Insekten angesehen werden lassen, und ich habe selbst lange hinsichtlich dieses Punktes die gleiche Meinung gehabt. Aber, da anerkannt wird, daß der Körperbau (*organisation*) die wesentlichste Erwägung ist, um eine methodische und natürliche Aufteilung der Tiere zu leiten und um die wirklichen Beziehungen unter ihnen zu bestimmen, so folgt daraus, daß die Krustentiere, die einzig durch die Kiemen nach Art der Mollusken atmen und wie sie ein muskulöses Herz haben, unmittelbar nach ihnen, vor den Arachniden und den Insekten angeordnet werden müssen, die keine ähnliche Organisation haben.«<sup>12</sup> Klassifizieren heißt also nicht mehr, das Sichtbare auf sich selbst beziehen, indem man einem seiner Elemente die Aufgabe überträgt, die anderen zu repräsentieren, sondern heißt, in einer die Analyse drehenden Bewegung, das Sichtbare wie auf seine tiefe Ursache auf das Unsichtbare zu beziehen, dann aus dieser geheimen Architektur wieder zu deren manifesten Zeichen hinaufzusteigen, die an der Oberfläche der Körper gegeben sind. Wie Pinel als Naturforscher sagte: »heißt, sich an die äußeren Merkmale zu halten, die von den Nomenklaturen bestimmt werden, nicht, sich die fruchtbarste Quelle an Instruktionen zu verschließen und sozusagen das Aufschlagen des großen Buches der Natur abzulehnen, die zu erkennen man sich dabei vorgenommen hat?«<sup>13</sup> Künftig nimmt das Merkmal seine alte Rolle als sichtbares Zeichen wieder an, das auf eine verborgene Tiefe zielt. Worauf es aber hindeutet, ist nicht ein geheimer Text, ein eingehülltes Wort oder eine, um exponiert zu werden, zu kostbare Ähnlichkeit. Es ist die kohärente

12 Jean-Baptiste de Lamarck, *Système des animaux sans vertèbres*, Paris 1801, S. 143 f.

13 Philippe Pinel, »Nouvelle méthode de classification des quadrumanes« in: *Actes de la Société d'histoire naturelle*, Bd. 1, S. 52; zitiert nach Henri Daudin, *Cuvier et Lamarck. Les classes zoologiques et l'idée de série animale, 1790-1830*, 2 Bde., Paris 1926, Bd. 1, S. 18.

Gesamtheit einer Organisation, die im einheitlichen Gewebe ihrer Souveränität das Sichtbare wie das Unsichtbare aufnimmt.

4. Der Parallelismus zwischen Klassifikation und Nomenklatur wird durch diese Tatsache selbst aufgelöst. Solange das Einteilen in einer fortschreitend verschachtelten Zerlegung des sichtbaren Raums bestand, war es sehr begreifbar, daß die Abgrenzung und die Bezeichnung dieser Gesamtheiten gleichwertig sich vollziehen konnten. Das Problem des Namens und das Problem der Gattung waren isomorph. Aber jetzt, da das Merkmal nur noch klassifizieren kann, indem es sich zunächst auf den Bau der Einzelwesen bezieht, erfolgt »unterscheiden« nicht mehr nach denselben Kriterien und durch dieselben Operationen wie »benennen«. Um die fundamentalen Gesamtheiten zu finden, die die natürlichen Wesen neu gruppieren, muß man diesen Raum in der Tiefe durchlaufen, der von den Organen an der Oberfläche zu den geheimnisvollsten und von diesen zu den größten Funktionen reicht, die sie sicherstellen. Eine gute Nomenklatur dagegen wird ihre Entfaltung im flachen Raum der Tabelle fortsetzen. Ausgehend von den sichtbaren Merkmalen des Einzelwesens wird man zu dem präzisen Feld gelangen müssen, in dem sich der Name dieser Gattung und ihrer Art befindet. Es gibt eine fundamentale Verdrehung zwischen dem Raum der Organisation und dem der Nomenklatur, oder vielmehr: statt sich genau zu decken, stehen sie künftig senkrecht zueinander. Und in ihrem Verbindungspunkt findet man das offenbare Merkmal, das in der Tiefe eine Funktion andeutet und an der Oberfläche gestattet, einen Namen zu finden. Diese Unterscheidung, die in einigen Jahren die Naturgeschichte und die Vorherrschaft der *taxinomia* verfallen lassen wird, verdanken wir dem Geist Lamarcks: Im *Discours préliminaire* der *Flore française* hat er die zwei Aufgaben der Botanik als völlig getrennt gegenübergestellt: die »Determinierung«, die die Regeln der Analyse anwendet und gestattet, den Namen durch das einfache Spiel einer binären Methode zu finden (entweder ein bestimmtes Merkmal ist im untersuchten Einzelwesen vorhanden, und man muß versuchen, es im rechten Teil des Tableaus zu ermitteln; oder es ist nicht vorhanden, und man muß versuchen, es im linken Teil des Tableaus zu ermitteln; und das bis zur letzten Bestimmung); und die Entdeckung der wirklichen Beziehungen der Ähnlichkeit, die die Prüfung der gesamten Organisation der Arten voraussetzt.<sup>14</sup> Der

<sup>14</sup> Lamarck, *Flore française*, 3 Bde., Paris 1777–1778, Bd. 1, *Discours préliminaire*, S. XC–CII.

Name und die Gattungen, die Bezeichnung und die Klassifikation, die Sprache und die Natur hören auf, sich füglich zu schneiden. Die Ordnung der Wörter und die Ordnung der Wesen decken sich nur noch in einer künstlich definierten Linie. Ihre alte Zugehörigkeit, die die Naturgeschichte in der Klassik begründet hat und die die Struktur in einer einzigen Bewegung bis zum Merkmal, die Repräsentation bis zum Namen und das sichtbare Einzelwesen bis zur abstrakten Gattung geführt hat, fängt an, sich aufzulösen. Man beginnt, über Dinge zu sprechen, die in einem anderen Raum als die Wörter *statthaben*. Indem er, und zwar sehr früh, eine solche Unterscheidung vornimmt, hat Lamarck das Zeitalter der Naturgeschichte beendet und das der Biologie viel besser, auf eine viel radikalere und sicherere Weise als dadurch eröffnet, daß er ungefähr zwanzig Jahre später das bereits bekannte Thema der einzigen Serie der Arten und ihrer fortschreitenden Transformierung wiederaufnahm.

Der Begriff der Organisation existierte bereits in der Naturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts so, wie in der Analyse der Reichtümer der Begriff der Arbeit ebenfalls nicht beim Ausgang des klassischen Zeitalters erfunden worden war. Aber er diente damals zur Definition einer bestimmten Weise der Zusammensetzung der komplexen Einzelwesen ausgehend von elementarerer Stoffen. Linné unterschied zum Beispiel die »Juxtaposition«, die das Mineral wachsen läßt, und die Aufnahme (»Intussusception«), durch die die Pflanze sich bei ihrer Ernährung entwickelt.<sup>15</sup> Bonnet stellte den »agrégat des solides brutes« und die »composition des solides organisés« gegenüber, »die eine fast unendliche Zahl von teils flüssigen, teils festen Teilen verknüpft«.<sup>16</sup> Nun hat dieser Begriff der Organisation nie vor dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts zur Begründung der Naturordnung, zur Definition ihres Raums oder zur Abgrenzung ihrer Gestalten gedient. Vermittels der Werke von Jussieu, Vicq d'Azyr und Lamarck beginnt er zum ersten Mal als Methode der Charakterisierung zu funktionieren. Er ordnet die Merkmale einander unter. Er verbindet sie mit Funktionen, teilt sie ebensowohl nach einer internen wie externen und nicht weniger sichtbaren als unsichtbaren Architektur ein. Er teilt sie in einem anderen Raum auf als dem der Namen, des

<sup>15</sup> Linné, *Des Ritters Carl von Linné vollständiges Pflanzenreich nach der dreizehnten lateinischen Ausgabe*, 12 Bde., Nürnberg 1777–1785, Bd. 1 (1777), S. 19–21.

<sup>16</sup> Charles Bonnet, *Contemplation de la nature*, in: ders., *Oeuvres d'histoire naturelle et de philosophie*, 10 Bde., Neuchâtel 1779–1783, Bd. 4, S. 40.

Diskurs und der Sprache. Er begnügt sich nicht mehr mit der Bezeichnung einer Kategorie von Wesen unter anderen, weist nicht mehr nur auf einen Ausschnitt im taxinomischen Raum hin; er definiert für bestimmte Wesen das innere Gesetz, das einer bestimmten ihrer Strukturen gestattet, den Wert eines Merkmals anzunehmen. Die Organisation reiht sich ein zwischen die Strukturen, die gliedern, und die Merkmale, die bezeichnen, wodurch sie einen tiefen, inneren, wesentlichen Raum zwischen ihnen einführt.

Diese bedeutende Veränderung spielt sich noch im Element der Naturgeschichte ab. Sie modifiziert die Methoden und die Techniken einer *taxinomia*, sie lehnt aber nicht die fundamentalen Bedingungen ab, unter denen sie möglich wird, sie berührt noch nicht die Seinsweise einer natürlichen Ordnung. Sie zieht indessen eine wichtige Konsequenz nach sich: die Radikalisierung der Trennung zwischen Organischem und Anorganischem. In der Tabelle der Wesen, die die Naturgeschichte entfaltetete, definierten das Organisierte und das Nicht-Organisierte nicht mehr als zwei Kategorien; diese überkreuzten sich mit der Opposition zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendigem, ohne notwendig damit zu koinzidieren. Von dem Augenblick an, in dem der Körperbau (*organisation*) zum fundamentalen Begriff der natürlichen Charakterisierung wird und gestattet, von der sichtbaren Struktur zur Bezeichnung überzugehen, muß er aufhören, nicht mehr als ein Merkmal zu sein. Er verbiegt den taxinomischen Raum, in dem er sich befand, und wird nun seinerseits zum Raum für eine mögliche Klassifizierung. Durch diese Tatsache wird der Gegensatz zwischen Organischem und Anorganischem grundlegend. In der Tat verschwindet seit den Jahren zwischen 1775 und 1795 die alte Gliederung der drei oder vier Reiche; die Opposition der beiden Reiche, des organischen und des anorganischen, ersetzt sie zwar nicht genau, aber die alte Gliederung wird dadurch von der neuen unmöglich gemacht, daß diese eine andere Aufteilung auf einer anderen Ebene und in einem anderen Raum vornimmt. Pallas und Lamarck<sup>17</sup> formulieren diese große Dichotomie, mit der die Opposition zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendigem dann koinzidiert. »Es gibt nur zwei Reiche in der Natur«, schreibt Vicq d'Azyr 1786, »das eine verfügt über Leben, das andere nicht.«<sup>18</sup> Das Organische wird zum Lebendigen, und das Lebendige ist das, was produziert, indem es wächst und sich reprodu-

<sup>17</sup> Lamarck, *Flore française*, Bd. 1, S. 1 f.

<sup>18</sup> Vicq-d'Azyr, *Premiers discours anatomiques*, Paris 1786, S. 17 f.

ziert. Das Anorganische ist das Nicht-Lebendige, ist das, was sich nicht entwickelt und sich nicht reproduziert: an den Grenzen des Lebens, das Unfruchtbare und Bewegungslose – der Tod. Wenn es mit dem Leben vermischt ist, so als das, was in ihm die Tendenz hat, es zu töten und zu zerstören. »Es existieren in allen Lebewesen zwei starke, sehr bestimmte und stets in Gegensatz zueinander stehende Kräfte, so daß jede von ihnen ständig die Wirkungen zerstört, die die andere hervorgerufen hat.«<sup>19</sup> Man sieht, wie, während in der Tiefe das große Tableau der Naturgeschichte zerbrochen wird, etwas wie eine Biologie wird möglich werden können, und auch, wie in den Analysen von Bichat die fundamentale Opposition von Leben und Tod wird auftauchen können. Es wird nicht der mehr oder weniger prekäre Triumph eines Vitalismus über einen Mechanismus sein; der Vitalismus und seine Bemühung, die Eigentümlichkeit des Lebens zu definieren, sind nur die Oberflächenwirkung jener archaischen Ereignisse.

#### IV. Die Flexion der Wörter

Die genaue Entgegnung auf diese Ereignisse findet man in der Analyse der Sprache. Wahrscheinlich haben sie dort eine verborgenere Form und sicher auch eine langsamere Zeitfolge. Dafür gibt es einen leicht entdeckbaren Grund. Während des ganzen klassischen Zeitalters war die Sprache als Diskurs problematisiert und reflektiert worden, das heißt als spontane Analyse der Repräsentation. Von allen Formen nicht-quantitativer Ordnung war sie am unmittelbarsten, am wenigsten verabredet, am tiefsten mit der der Repräsentation eigenen Bewegung verbunden. Und im gleichen Ausmaß war sie besser in ihr und ihrer Seinsweise verwurzelt als jene reflektierten – gelehrten oder eigensüchtigen – Ordnungen, die die Klassifikation der Wesen oder der Austausch der Reichtümer begründeten. Technische Modifizierungen wie jene, die das Maß der Tauschwerte oder das Vorgehen bei der Charakterisierung getroffen haben, genühten, um die Analyse der Reichtümer oder die Naturgeschichte beträchtlich zu verändern. Damit die Wissenschaft der Sprache ebenso bedeutende Veränderungen vollzöge, bedurfte es tiefergreifender Ereignisse, die in der abendländischen Kultur bis hin zum Sein der Repräsentationen selbst etwas zu verändern fähig waren. Genau wie die Theorie des Namens im sieb-

<sup>19</sup> Lamarck, *Mémoires de physique et d'histoire naturelle*, o. O. 1797, S. 248.

zehnten und achtzehnten Jahrhundert der Repräsentation sehr nahe war und dadurch bis zu einem bestimmten Punkt die Analyse der Strukturen und des Merkmals bei den Lebewesen, des Preises und des Wertes bei den Reichtümern bestimmte, ebenso besteht sie am Ende des klassischen Zeitalters am längsten fort und löst sich erst sehr spät in dem Augenblick auf, als die Repräsentation selbst sich auf der tiefsten Ebene ihrer archäologischen Ordnung verändert.

Bis zum Anfang des neunzehnten Jahrhunderts offenbaren die Analysen der Sprache nur geringe Veränderungen. Die Wörter werden immer noch ausgehend von ihren Repräsentationswerten als virtuelle Elemente des Diskurses befragt, der ihnen allen eine gleiche Seinsweise vorschreibt. Dennoch werden diese Vorstellungsinhalte nicht mehr nur in der Dimension analysiert, die sie einem absoluten Ursprung näherückt, sei der nun mythisch oder nicht. In der *allgemeinen Grammatik* in ihrer reinsten Form waren alle Wörter einer Sprache Träger einer mehr oder weniger verborgenen Bedeutung, die mehr oder weniger abgeleitet war, deren primitiver Seinsgrund aber in einer anfänglichen Bezeichnung lag. Jegliche Sprache, sei sie auch noch so komplex, war in den ein für allemal durch die archaischen Schreie herbeigeführten Anfang gestellt. Die lateralen Ähnlichkeiten mit den anderen Sprachen – benachbarte Laute, die analoge Bedeutungen deckten – wurden nur vermerkt und gesammelt, um die vertikale Beziehung einer jeden mit jenen tiefen, versandeten, fast stummen Werten zu bestätigen. Im letzten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts erreicht der horizontale Vergleich zwischen den Sprachen eine andere Funktion. Er gestattet nicht mehr zu erfahren, was jede an vorväterlichen Erinnerungen mitbringt, welche Markierungen aus der Zeit vor Babel im Klang ihrer Wörter niedergelegt sind. Aber sie muß zu messen gestatten, bis zu welchem Punkt sie sich ähneln, welche Dichte ihre Ähnlichkeiten haben, innerhalb welcher Grenzen sie füreinander transparent sind. Daher rühren jene großen Konfrontationen diverser Sprachen, die man am Ende des Jahrhunderts auftauchen sieht – manchmal unter dem Druck politischer Anlässe, wie die in Rußland vorgenommenen Versuche, eine Bestandsaufnahme der Sprachen des Zarenreiches zu vollziehen.<sup>20</sup> 1787 erscheint in Petrograd der erste Band des *Glossarium comparativum totius orbis*, der 279 Sprachen aufzählt: 171 für Asien 55 für

<sup>20</sup> Hartwich Ludwig Bacmeister, *Idea et desideria de colligendis linguarum specimenibus*, Petrograd 1773; Güldenstädt, *Dr. J. A. Güldenstädt's Beschreibung der kaukasischen Länder, aus seinen Papieren* [ . . . ], Berlin 1834.

Europa, 30 für Afrika, 23 für Amerika.<sup>21</sup> Diese Vergleiche geschehen noch ausschließlich ausgehend von den Vorstellungsinhalten und in ihrer Funktion. Man konfrontiert einen gleichen Bedeutungskern, der als Invariante dient, mit den Wörtern, durch die die verschiedenen Sprachen ihn bezeichnen können (Adelung<sup>22</sup> bietet 500 Übersetzungen des Vaterunsers in verschiedenen Sprachen und Dialekten); oder indem man eine Wurzel als konstantes Element bei vielen leicht variierenden Formen wählt, bestimmt man den Fächer der Bedeutungen, die sie annehmen kann (es sind die ersten Versuche der Lexikographie wie der von Butet de la Sarthe). All diese Analysen verweisen stets auf zwei Prinzipien, die bereits die der *allgemeinen Grammatik* waren: das einer primitiven und allgemeinen Sprache, die das ursprüngliche Maß Wurzeln geliefert hätte, und das einer Folge historischer, der Sprache fremder Ereignisse, die sie von außen beugen, abnutzen, verfeinern, geschmeidiger machen, die ihre Formen vervielfachen oder vermengen (Invasionen, Völkerwanderungen, Fortschritt der Erkenntnisse, Freiheit oder politische Sklaverei, usw.).

Nun bringt die Konfrontation der Sprachen am Ende des achtzehnten Jahrhunderts eine mittlere Figur zwischen der Gliederung der Inhalte und dem Wert der Wurzeln hervor. Es handelt sich um die Flexion. Gewiß, die Grammatiker kannten seit langem schon die Flexionserscheinungen (so wie man in der Naturgeschichte vor Pallas oder Lamarck den Begriff der Organisation kannte und in der Ökonomie den Begriff der Arbeit vor Adam Smith), aber die Flexionen wurden nur wegen ihres Repräsentationswertes analysiert, sei es nun, daß man sie als annexe Repräsentationen betrachtete oder daß man in ihnen eine Weise sah, die Repräsentationen miteinander zu verbinden (so etwas wie eine zweite Wortstellung). Wenn man aber wie Cœurdoux<sup>23</sup> und William Jones<sup>24</sup> den Vergleich zwischen den verschiedenen Formen des Verbs *sein* im Sanskrit, Latein oder Griechischen anstellt, entdeckt man eine konstante Beziehung, die genau umgekehrt ist wie die, die man sonst anerkannte: die Wurzel wird verändert, und die Flexionen sind analog. Die Sanskritfolge *asmi, asi, asti, smas, stha, santi* entspricht genau, aber durch die Flexionsanalogie, der lateinischen Reihe

21 Die zweite Ausgabe erschien 1790–1791 in vier Bänden.

22 Johann Christoph Adelung, *Mithridates oder allgemeine Sprachenkunde mit dem »Vater unser« als Sprachprobe in beynabe fünfhundert Sprachen und Mundarten*, 4 Bde., Berlin 1806–1817.

23 R.-P. Cœurdoux, *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, Bd. 49, S. 647–697.

24 William Jones, *The Works*, 13 Bde., London 1807.



*sum, es, est, sumus, estis, sunt.* Wahrscheinlich blieben Cœurdoux und Anquetil-Duperron auf der Ebene der Analysen der *allgemeinen Grammatik*, als der erste in diesem Parallelismus die Reste einer Ursprache sah, und der zweite das Ergebnis der historischen Vermischung, die zwischen Hindus und Mediterranen sich in der Epoche des baktrischen Reiches hat vollziehen können. Was bei dieser vergleichenden Konjugation indes auf dem Spiele stand, war bereits nicht mehr die Verbindung zwischen Ursilbe und ursprünglicher Bedeutung, sondern eine komplexere Beziehung zwischen den Modifizierungen der Wurzel und den Funktionen der Grammatik. Man entdeckte, daß in zwei verschiedenen Sprachen es eine konstante Beziehung zwischen einer determinierten Folge von formalen Veränderungen und einer ebenfalls determinierten Folge von grammatischen Funktionen, syntaktischen Werten und Bedeutungsveränderungen gab.

Aber eben dadurch beginnt die *allgemeine Grammatik*, ihre Konfiguration zu ändern. Ihre verschiedenen theoretischen Segmente verketteten sich nicht mehr völlig auf die gleiche Weise miteinander. Und der sie vereinende Raster deutet eine bereits leicht verschiedene Bahn an. In der Epoche von Beauzée und Condillac wurde das Verhältnis zwischen den Wurzeln so labiler Form und der in den Repräsentationen herausgetrennten Bedeutung (*sens*) oder auch die Verbindung zwischen der Kraft, zu bezeichnen, und der, zu gliedern, durch die Souveränität des Namens gesichert. Jetzt tritt ein neues Element hinzu. Für die Bedeutung oder die Repräsentation deutet das neue Element nur einen zusätzlichen, notwendig sekundären Wert an (es handelt sich um die Rolle des Subjekts oder des Objekts, die das Individuum oder die bezeichnete Sache spielen; und um die Zeit der Handlung). Bei der Form jedoch bildet das neue Element die feste, konstante, völlig oder beinahe unveränderbare Gesamtheit, deren souveränes Gesetz sich den repräsentativen Wurzeln auferlegt, ja, sie sogar verändert. Außerdem ist dieses durch den signifikativen Wert sekundäre, durch die formale Konsistenz primäre Element nicht selbst eine isolierte Silbe, gleichsam eine Art konstanter Wurzel. Es ist ein System von Modifizierungen, deren diverse Segmente sich gegenseitig verbürgen. Der Buchstabe *s* bezeichnet nicht die zweite Person, wie, nach der Meinung von Court de Gébelin, der Buchstabe *e* die Atmung, das Leben und die Existenz bezeichnete. Die Gesamtheit der Modifizierungen *m, s, t* gibt der Verbwurzel die Werte der ersten, zweiten, dritten Person.

Diese neue Analyse ruht bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts

in der Suche der repräsentativen Werte der Sprache. Noch handelt es sich um den Diskurs. Aber es erscheint bereits durch das System der Flexionen hindurch die Dimension des rein Grammatikalischen. Die Sprache wird nicht mehr nur durch Repräsentationen konstituiert und durch Laute, die diese ihrerseits repräsentieren und sich untereinander ordnen, wie es die Gedankenverbindungen (*liens de la pensée*) fordern. Sie wird außerdem von formalen, in einem System gruppierten Elementen konstituiert, die den Lauten, Silben und Wurzeln eine Ordnung auferlegen, die nicht die der Repräsentation ist. So hat man in die Sprachanalyse ein Element eingeführt, das irreduzibel ist (so wie man die *Arbeit* in die Analyse des Tauschs oder die *Organisation* in die Analyse der Merkmale einführt). Als erste Konsequenz kann man das Erscheinen einer Phonetik am Ende des achtzehnten Jahrhunderts festhalten, die nicht mehr die Suche nach den ersten Ausdrucks-werten, sondern die Analyse der Laute, ihrer Beziehungen und möglichen Transformationen ineinander ist. Hellwag definiert 1781 das Vokaldreieck.<sup>25</sup> Man kann auch das Erscheinen der ersten Entwürfe der vergleichenden Grammatik bemerken. Man macht in den verschiedenen Sprachen nicht mehr das durch eine Gruppe von Buchstaben und eine bestimmte Bedeutung (*sens*) gebildete Paar zum Gegenstand des Vergleichs, sondern Gesamtheiten von Modifizierungen mit gram-matischem Wert (Konjugationen, Deklinationen und Silbenanhängun-gen). Die Sprachen stehen nicht mehr in Konfrontation zueinander durch das, was die Wörter bezeichnen, sondern durch das, was diese miteinander verbindet. Sie kommunizieren jetzt nicht vermittels jenes anonymen und allgemeinen Denkens, das sie zu repräsentieren haben, sondern direkt von einer zur anderen, dank jenen schwachen, dem Anschein nach so zerbrechlichen, aber so beständigen, irreduziblen In-strumenten, die die Wörter in Beziehung zueinander einteilen. Mon-boddo sagte: »Der Mechanismus der Sprachen ist weniger arbiträr und besser geregelt als die Aussprache der Wörter, weshalb wir darin ein hervorragendes Kriterium zur Bestimmung der Verwandtschaft der Sprachen miteinander finden. Deshalb können wir, wenn wir zwei Sprachen die großen Verfahren der Sprache (die Derivation, die Zu-sammensetzung und die Beugung) auf die gleiche Weise verwenden sehen, daraus schließen, daß die eine von der anderen abgeleitet ist, oder daß sie beide Dialekte einer gleichen ursprünglichen Sprache

<sup>25</sup> Christoph Friedrich Hellwag, *De formatione loquelae*, Tübingen 1781.

sind.«<sup>26</sup> Solange die Sprache als Diskurs definiert worden war, konnte sie keine andere Geschichte als die ihrer Repräsentationen haben: die Vorstellungen (*idées*), die Dinge, die Erkenntnisse, die Gefühle mußten sich ändern, bevor die Sprache sich überhaupt und dann in dem genauen Verhältnis dieser Verwandlungen modifizierte. Künftig gibt es einen inneren »Mechanismus« der Sprachen, der nicht nur die Individualität jeder einzelnen, sondern auch die Ähnlichkeit mit den anderen bestimmt. Dieser Mechanismus als Träger von Identität und Unterschied, als Zeichen der Nachbarschaft, als Merkmal der Verwandtschaft wird zur Stütze der Geschichte werden. Durch ihn wird die Historizität sich in der Mächtigkeit des Sprechens selbst Zutritt verschaffen können.

### V. Ideologie und Kritik

In der *allgemeinen Grammatik*, der *Naturgeschichte* und der *Analyse der Reichtümer* hat sich also in den letzten Jahren des achtzehnten Jahrhunderts ein Ereignis vollzogen, das überall von gleichem Typ ist. Die Zeichen, mit denen die Repräsentationen versehen wurden, die Analyse der Identitäten und der Unterschiede, die dann vorgenommen werden konnte, die gleichzeitig kontinuierliche und gegliederte Tabelle, die man in den Überfluß der Ähnlichkeiten einführte, die unter den empirischen Mannigfaltigkeiten definierte Ordnung können sich künftig nicht mehr allein auf die Reduplizierung der Repräsentation in bezug zu sich selbst gründen. Von diesem Ereignis an ist das, was die Gegenstände des Verlangens bewertet, nicht mehr allein die anderen Gegenstände, die das Verlangen sich repräsentieren kann, sondern ein auf diese Repräsentation irreduzibles Element: die *Arbeit*. Was die Charakterisierung eines natürlichen Wesens gestattet, sind nicht mehr die Elemente, die man an den Repräsentationen analysieren kann, die man sich von ihm und den anderen macht, sondern ist ein bestimmtes diesem Wesen inneres Verhältnis, das man seinen Bau (*organisation*) nennt. Was die Definition einer Sprache gestattet, ist nicht die Weise, wie sie die Repräsentationen repräsentiert, sondern eine bestimmte innere Architektur, eine bestimmte Weise, die Wörter selbst gemäß ihrer grammatikalischen Stellung zu modifizieren, die sie

<sup>26</sup> James Burnet (Lord Monboddo), *Ancient metaphysics or the science of universals*, 6 Bde., Edinburgh 1779–1799, Bd. 4, S. 326.

in Beziehung zueinander einnehmen: es ist ihr *Flexionssystem*. In jedem Fall verlaufen der Bezug der Repräsentation zu sich selbst und die Ordnungsrelationen, die er außerhalb jeden quantitativen Maßes zu bestimmen gestattet, durch der Repräsentation in ihrer Aktualität äußerliche Bedingungen. Um die Repräsentation einer Bedeutung (*sens*) mit der eines Wortes zu verbinden, muß man sich auf rein grammatikalische Gesetze einer Sprache beziehen, die, jeder Kraft bar, die Repräsentationen zu repräsentieren, dem strengen System ihrer phonetischen Modifizierungen und syntaktischen Unterordnungen unterworfen ist. In der Klassik hatten die Sprachen eine Grammatik, weil sie die Kraft der Repräsentation hatten. Jetzt repräsentieren sie von jener Grammatik her, die für sie gewissermaßen eine historische Kehrseite, ein inneres und notwendiges Volumen ist, dessen repräsentativen Werte nur noch die äußere, schillernde und sichtbare Seite sind. Um in einem bestimmten Merkmal eine Teilstruktur mit der Gesamterscheinung eines Lebewesens zu verbinden, muß man sich jetzt auf die rein biologischen Gesetze beziehen, die außerhalb sämtlicher Beschreibungsmerkmale, und gewissermaßen in Beziehung zu ihnen eingerückt, die Beziehungen zwischen Funktionen und Organen organisieren. Die Lebewesen bestimmen ihre Ähnlichkeiten, ihre Affinitäten und Familien nicht mehr ausgehend von ihrer entfalteten Beschreibbarkeit. Sie haben Merkmale, die die Sprache durchlaufen und definieren kann, weil sie eine Struktur haben, die gewissermaßen die dunkle, voluminöse und nach innen gekehrte Seite ihrer Erscheinung ist. An der hellen und diskursiven Oberfläche dieser abgeschiedenen, aber unangefochtenen Masse tauchen die Merkmale auf, eine Art äußerer Ablage an der Peripherie der Organismen, die jetzt in sich selbst verknüpft sind. Schließlich muß man, wenn es sich um die Verbindung der Repräsentation eines Gebrauchsgegenstandes mit all denen handelt, die im Tauschakt ihm gegenüber treten können, zu der Form und der Menge einer Arbeit greifen, die seinen Wert bestimmen. Was die Dinge in den kontinuierlichen Bewegungen des Marktes hierarchisiert, sind nicht die anderen Gegenstände und auch nicht die anderen Bedürfnisse, sondern die Aktivität, die sie produziert hat und die sich schweigend in ihnen niedergeschlagen hat. Es sind die Tage und Stunden, die zu ihrer Produktion, ihrer Gewinnung oder zu ihrem Transport notwendig sind, die ihren eigenen Druck, ihre Handelsfestigkeit, ihr inneres Gesetz und dadurch auch das ausmachen, was man ihren realen Preis nennen kann. Von diesem essentiellen Kern aus wird der Tausch sich voll-

zichen können, und die Marktpreise werden, nachdem sie schwankten, ihren festen Punkt finden können.

Dieses etwas rätselhafte Ereignis, dieses Ereignis von unterhalb, das sich gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts in diesen drei Gebieten vollzogen hat und sie mit einem Schlag einem gleichen Bruch unterwarf, kann man jetzt in der Einheitlichkeit bestimmen, die seine verschiedenen Formen begründet. Diese Einheitlichkeit würde man oberflächlich in einem Fortschritt der Rationalität oder in der Entdeckung eines neuen kulturellen Themas suchen. In den letzten Jahren des achtzehnten Jahrhunderts hat man die komplexen Phänomene der Biologie, der Geschichte der Sprachen oder der industriellen Produktion nicht in Formen der rationalen Analyse gebracht, denen sie bis dahin fremd geblieben waren. Man hat sich ebensowenig – unter dem »Einfluß« irgendeiner entstehenden »Romantik« – plötzlich für die komplexen Figuren des Lebens, der Geschichte und der Gesellschaft interessiert. Man hat sich nicht unter dem Drängen seiner Probleme von einem dem Modell der Mechanik, den Regeln der Analyse und den Gesetzen des Verstandes unterworfenen Rationalismus gelöst. Oder vielmehr: Das alles hat sich sehr wohl ereignet, jedoch als Bewegung an der Oberfläche, Veränderung und Verschiebung der kulturellen Interessen, Neuverteilung der Meinungen und Urteile, Auftreten neuer Formen in der wissenschaftlichen Abhandlung, zum ersten Mal gezogene Furchen auf dem hellen Antlitz des Wissens. Auf fundamentalere Weise und auf jener Ebene, in der die Erkenntnisse sich in ihrer Positivität verwurzeln, betrifft das Ereignis nicht die in der Erkenntnis erfaßten; analysierten und erklärten Gegenstände, nicht einmal die Weise, sie zu erkennen oder zu rationalisieren, sondern das Verhältnis der Repräsentation zu dem, was in ihr gegeben ist. Was sich mit Adam Smith, mit den ersten Philologen, mit Jussieu, Vicq d'Azyr oder Lamarck ereignet hat, ist eine sehr kleine Verschiebung, die aber absolut wesentlich ist und das ganze abendländische Wissen ins Wanken geraten ließ: Die Repräsentation hat die Kraft verloren, von ihr selbst ausgehend, in ihrer eigenen Entfaltung und durch das sie reduplizierende Spiel die Bande zu stiften, die ihre verschiedenen Elemente vereinen können. Keine Zusammensetzung, keine Zerlegung, keine Auflösung in Identitäten und Unterschiede kann mehr die Verbindung der Repräsentationen miteinander rechtfertigen. Die Ordnung, die Tabelle, in der sie sich räumlich aufteilt, die von ihr definierten Nachbarschaften, die von ihr als ebenso viele mögliche Wege (*parcours*)

zwischen den Punkten an ihrer Oberfläche gestatteten Abfolgen vermögen nicht mehr, die Repräsentationen oder die Elemente jeder einzelnen untereinander zu verbinden. Die Bedingung dieser Verbindungen ruht künftig außerhalb der Repräsentation, jenseits ihrer unmittelbaren Erscheinung (*visibilité*), in einer Art Hinterwelt, die tiefer und dicker als sie selbst ist. Um den Punkt zu erreichen, an dem sich die sichtbaren Formen der Wesen verknüpfen – die Struktur der Lebewesen, der Wert der Reichtümer, die Syntax der Wörter –, muß man sich jenem Gipfel, jener notwendigen, aber nie zugänglichen Spitze zuwenden, die sich außerhalb unseres Blicks in die Richtung des Herzens der Dinge gräbt. Auf ihre eigene Essenz zurückgezogen, in der sie belebenden Kraft ruhend und in dem Bau (*organisation*), der sie hält, in der Genese, die sie unaufhörlich produziert, entgehen die Dinge in ihrer fundamentalen Wahrheit dem Raum des Tableaus. Anstatt nichts weiter als die Beständigkeit zu sein, die gemäß denselben Formen ihre Repräsentationen einteilt, drehen sie sich um sich selbst, geben sich ein eigenes Volumen, definieren sie einen *inneren* Raum, der für unsere Repräsentation *außerhalb* liegt. Ausgehend von der von ihnen verborgenen Architektur und der Kohäsion, die ihre unangefochtene und geheime Herrschaft über jeden ihrer Teile aufrechterhält, geben vor dem Hintergrund dieser Kraft, die sie entstehen läßt und gewissermaßen unbeweglich, aber noch vibrierend in ihnen bleibt, die Dinge sich in Fragmenten, Profilen, Stücken, Splintern, wenn auch stückweise, der Repräsentation. Von ihrer unzugänglichen Reserve löst diese nur Stück für Stück winzige Elemente, deren Einheitlichkeit stets darunter verknüpft bleibt. Der Ordnungsraum, der als *gemeinsamer Ort* für die Repräsentation und die Dinge, die empirische Erscheinung und die wesentlichen Regeln diente; der die Regelmäßigkeiten der Natur und die Ähnlichkeiten der Vorstellungskraft in dem Raster der Identitäten und Unterschiede vereinte; der die empirische Folge der Repräsentation in einer gleichzeitigen Tabelle aufteilte und in einer logischen Folge das Durchlaufen der Gesamtheit der Elemente der Natur, die sich selbst gleichzeitig gemacht wurden, Schritt für Schritt gestattete – dieser Ordnungsraum wird künftig zerbrochen werden. Es wird die Dinge mit ihrem eigenen Bau (*organisation*), mit ihrer geheimen Aderung (*nerveuses*), dem sie gliedernden Raum und der sie hervorbringenden Zeit geben. Und dann wird es die Repräsentation geben, eine rein zeitliche Abfolge, in der sie sich stets stückweise einer Subjektivität, einem Bewußtsein, dem einzelnen Bemühen um Erkenntnis,

dem »psychologischen« Individuum ankündigen, das vom Grunde seiner eigenen Geschichte oder ausgehend von der Tradition, die man ihm überliefert hat, zu wissen versucht. Die Repräsentation ist auf dem Wege, nicht mehr die den Dingen und der Erkenntnis gemeinsame Seinsweise definieren zu können. Das eigentliche Wesen dessen, was repräsentiert wird, wird jetzt aus der Repräsentation selbst herausfallen.

Dieser Satz ist jedoch unvorsichtig. Er antizipiert auf jeden Fall eine Disposition des Wissens, die am Ende des achtzehnten Jahrhunderts noch nicht definitiv eingeführt worden ist. Man darf nicht vergessen, daß, wenn Smith, Jussieu und Jones sich der Begriffe Arbeit, Organisation und grammatisches System bedient haben, sie es nicht taten, um aus dem tabellarischen, vom klassischen Denken definierten Raum herauszukommen, und nicht, um die Erscheinung (*visibilité*) der Dinge zu umgehen und dem Spiel der sich selbst repräsentierenden Repräsentation zu entgehen. Es ging lediglich darum, eine Form der Verbindung einzuführen, die gleichzeitig analysierbar, konstant und begründet ist. Es handelte sich immer noch um das Auffinden der allgemeinen Ordnung von Identitäten und Unterschieden. Der große Umweg, der auf der anderen Seite der Repräsentation das eigentliche Sein dessen, was repräsentiert wird, sucht, ist noch nicht vollzogen. Allein der Ort ist bereits gegründet, von dem aus er möglich sein wird. Aber dieser Ort figuriert immer noch in den inneren Einteilungen der Repräsentation. Ohne Zweifel entspricht dieser nicht eindeutigen epistemologischen Konfiguration eine philosophische Dualität, die auf deren baldige Auflösung hinweist.

Die Koexistenz der Ideologie und der kritischen Philosophie am Ende des achtzehnten Jahrhunderts (Destutt de Tracy und Kant) teilt das in die Form zweier einander äußerlicher, aber gleichzeitiger Denkarthen, was die wissenschaftlichen Reflexionen in einer Einheit aufrechterhalten, die sich bald auflösen sollte. Bei Destutt oder Gerando gibt sich die Ideologie gleichzeitig als die einzige rationale und wissenschaftliche Form, die die Philosophie bekleiden kann, und als einzige philosophische Grundlage, die den Wissenschaften im allgemeinen und jedem besonderen Gebiet der Erkenntnis vorgeschlagen werden kann. Als Wissenschaft von den Ideen muß die Ideologie eine Erkenntnis gleichen Typs sein wie diejenigen, die sich die Wesen der Natur, die Wörter der Sprache oder die Gesetze der Gesellschaft zum Gegenstand geben. Aber in dem Maß, in dem sie die Vorstellungen (*idées*) und die

Weise, sie mit Wörtern auszudrücken und sie in Folgerungen zu verbinden, zum Gegenstand hat, gilt sie als die Grammatik und Logik jeder möglichen Wissenschaft. Die Ideologie fragt nicht nach der Grundlage, den Grenzen oder der Wurzel der Repräsentation. Sie durchläuft das Gebiet der Repräsentationen im allgemeinen. Sie fixiert die notwendigen Abfolgen, die darin auftreten. Sie definiert die Verbindungen, die sich darin knüpfen; sie offenbart die Gesetze der Zusammensetzung und Zerlegung, die darin herrschen können. Sie stellt alles Wissen in den Raum der Repräsentation und formuliert beim Durchlaufen dieses Raumes das Wissen der ihn organisierenden Gesetze. Sie ist in einem bestimmten Sinne das Wissen aller Wissenschaften. Aber dieses grundlegende Reduplizieren läßt sie nicht aus dem Feld der Repräsentation herauskommen. Es hat zum Ziel, alles Wissen auf eine Repräsentation zu reduzieren, deren Unmittelbarkeit man niemals entgeht: »Sind Sie sich je darüber etwas klarer geworden, was es heißt, zu denken, und was Sie verspüren, wenn Sie an irgend etwas denken? [...] Sagen Sie sich: *ich denke dies*, wenn Sie eine Meinung haben, wenn Sie sich ein Urteil bilden? Tatsächlich: ein falsches oder wahres Urteil zu bilden, ist ein Akt des Denkens. Dieser Akt besteht darin, zu empfinden, daß es ein Verhältnis, eine Beziehung gibt. [...] *Denken heißt*, wie Sie sehen, *stets empfinden* und ist stets nur empfinden.«<sup>27</sup> Man muß indes festhalten, daß bei der Definition des Denkens eines Verhältnisses durch das Empfinden dieses Verhältnisses, oder kürzer: des Denkens im allgemeinen durch das Empfinden, Destutt de Tracy, ohne es zu überschreiten, sehr wohl das gesamte Gebiet der Repräsentation erfaßt. Aber er erreicht die Grenze, an der das Empfinden als ursprüngliche, absolut einfache Form der Repräsentation, als Minimalinhalt dessen, was dem Denken gegeben werden kann, in die Ordnung der physiologischen Bedingungen gerät, die darüber Rechenschaft ablegen können. Was, wenn man es in einem bestimmten Sinne liest, als die geringste Allgemeinheit des Denkens erscheint, erscheint in einer anderen Richtung entschlüsselt als das komplexe Ergebnis einer zoologischen Besonderheit: »Man hat nur eine unvollständige Kenntnis von einem Tier, wenn man dessen intellektuelle Fähigkeiten nicht kennt. Die Ideologie ist ein Teil der Zoologie, und vor allem beim Menschen ist dieser Teil wichtig und ver-

<sup>27</sup> Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie. Première Partie. Idéologie proprement dite*, Paris 1801, S. 33–35.



dient seine Vertiefung.«<sup>28</sup> Die Analyse der Repräsentation berührt in dem Augenblick, in dem sie ihre größte Ausdehnung erreicht, mit ihrer äußersten Grenze ein Gebiet, das in etwa das einer Naturwissenschaft vom Menschen ist – oder vielmehr sein wird, weil es noch nicht existiert.

Wie unterschiedlich in ihrer Form, ihrem Stil und ihrer Zielrichtung die Fragen Kants und die der Ideologen auch sein mögen, sie finden im gleichen Punkt ihre Anwendung: im Verhältnis der Repräsentationen zueinander. Was aber dieses Verhältnis begründet und ausweist, wird von Kant nicht auf der Ebene der Repräsentation erfragt, sei diese auch in ihrem Inhalt so abgemildert, daß sie, an den Grenzen der Passivität und des Bewußtseins, nur noch reines und einfaches Empfinden ist. Er befragt es in der Richtung dessen, was es in seiner Allgemeinheit möglich macht. Statt die Verbindung zwischen den Repräsentationen durch eine Art inneren Aushöhlens zu begründen, das sie allmählich bis zum reinen Eindruck hin aushöhlt, gründet er sie auf die Bedingungen, die die allgemeingültige Form davon definieren. Indem er so seine Frage richtet, umgeht Kant die Repräsentation und was in ihr gegeben wird, um sich direkt an das zu wenden, von wo ausgehend jede beliebige Repräsentation gegeben werden kann. Es sind also nicht die Repräsentationen selbst gemäß den Gesetzen eines ihnen eigenen Spieles, die sich, ausgehend von sich selbst, entfalten und in einer einzigen Bewegung (durch die Analyse) zerlegen und (durch die Synthese) zusammensetzen könnten: Allein Erfahrungsurteile und empirische Feststellungen können sich auf die Inhalte der Repräsentation gründen. Jede andere Verbindung muß, wenn sie universal sein soll, sich jenseits jeder Erfahrung in dem sie ermöglichenden Apriori begründen. Es handelt sich nicht um eine andere Welt, sondern um die Bedingungen, unter denen jede Repräsentation der Welt im allgemeinen existieren kann.

Es gibt also eine bestimmte Entsprechung zwischen der kantischen Kritik und dem, was sich in der gleichen Zeit als in etwa vollständige ursprüngliche Form der ideologischen Analyse ergab. Aber die Ideologie, die ihre Reflexion über das ganze Erkenntnisfeld – von den ursprünglichen Eindrücken bis zur Politischen Ökonomie über die Logik, die Arithmetik, die Wissenschaften von der Natur und die Grammatik – ausdehnte, versuchte, in der Form der Repräsentation genau das wieder aufzunehmen, was sich außerhalb dieser bildete und rekonstruierte.

<sup>28</sup> A. a. O., *Préface*, S. 1.

Diese Wiederaufnahme konnte nur in der quasi mythischen Form einer zugleich besonderen und allgemeinen Genese sich vollziehen: ein isoliertes, leeres und abstraktes Bewußtsein mußte von der schwächsten Repräsentation aus allmählich das große Tableau all dessen entwickeln, was repräsentierbar ist. In diesem Sinne ist die Ideologie die letzte der klassischen Philosophien, etwa so, wie *Juliette* die letzte der klassischen Erzählungen ist. Die Szenen und Überlegungen von de Sade nehmen die ganze neue Heftigkeit des Verlangens in der Entfaltung einer transparenten und fehlerlosen Repräsentation auf. Die Analysen der Ideologie nehmen in der Erzählung einer Entstehung alle Formen, sogar die komplexesten, der Repräsentation auf. Gegenüber der Ideologie markiert die kantische Kritik die Schwelle unserer Modernität. Sie fragt die Repräsentation nicht nach der unbegrenzten Bewegung, die vom einfachen Element zu all seinen möglichen Kombinationen verläuft, sondern ausgehend von ihren De-jure-Grenzen. Sie sanktioniert so zum ersten Mal jenes Ereignis der europäischen Kultur, das dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts zeitgenössisch ist: den Rückzug des Denkens (*pensée*) und des Wissens (*savoir*) aus dem Raum der Repräsentation. Dieser wird dann in seiner Grundlage, in seinem Ursprung und seinen Grenzen in Frage gestellt: dadurch erscheint das unbegrenzte Feld der Repräsentation, das das klassische Denken eingeführt hatte, das die Ideologie schrittweise diskursiv und wissenschaftlich hatte durchlaufen wollen, als eine Metaphysik. Jedoch als eine Metaphysik, die sich nie selbst von allen Seiten betrachtet hätte, die sich in einen unbewußten Dogmatismus gestellt hätte, die die Frage nach ihrer Berechtigung nie voll ans Licht hätte kommen lassen. In diesem Sinne läßt die Kritik die metaphysische Dimension hervortreten, die die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts allein durch die Analyse der Repräsentation hatte einengen wollen. Aber sie eröffnet gleichzeitig die Möglichkeit einer anderen Metaphysik, die zum Gegenstand hat, außerhalb der Repräsentation alles das zu erforschen, was ihre Quelle und ihr Ursprung ist. Sie gestattet jene Lebensphilosophie, Willensphilosophie und Philosophie des göttlichen Worts, die das neunzehnte Jahrhundert im Sog der Kritik entfalten wird.

## VI. Die objektiven Synthesen

Das hat eine fast unendliche Serie von Konsequenzen. Auf jeden Fall sind diese Konsequenzen unbegrenzt, denn unser Denken heute gehört noch zu ihrer Dynastie. An erste Stelle muß man wahrscheinlich das gleichzeitige Auftauchen eines transzendentalen Themas und neuer oder zumindest auf neue Weise eingeteilter und begründeter empirischer Felder stellen. Wir sahen, wie im siebzehnten Jahrhundert das Erscheinen der *mathesis* als allgemeiner Ordnungswissenschaft nicht nur eine begründende Rolle in den mathematischen Disziplinen spielte, sondern daß sie mit der Bildung von verschiedenen und rein empirischen Gebieten wie der allgemeinen Grammatik, der Naturgeschichte und der Analyse der Reichtümer korrelierte. Diese sind nicht nach einem »Modell« errichtet worden, das ihnen die Mathematisierung oder die Mechanisierung der Natur vorgeschrieben hätte. Sie haben sich auf der Grundlage einer allgemeinen Möglichkeit konstituiert und angeordnet. Diese Möglichkeit gestattete, zwischen den Repräsentationen ein geordnetes Tableau von Identitäten und Unterschieden einzuführen. Die Auflösung dieses homogenen Feldes der ordnungsfähigen Repräsentationen in den letzten Jahren des achtzehnten Jahrhunderts läßt zwei neue, korrelative Formen von Gedanken entstehen. Die eine fragt nach den Bedingungen eines Verhältnisses zwischen den Repräsentationen dort, wo sie im allgemeinen möglich gemacht werden: sie deckt so ein transzendentales Feld auf, in dem das Subjekt, das nie in der Erfahrung gegeben wird (weil es nicht empirisch ist), das aber endlich ist (weil es keine intellektuelle Intuition gibt), in seinem Verhältnis zu einem Objekt X alle formalen Bedingungen der Erfahrungen im allgemeinen bestimmt. Die Analyse des transzendentalen Subjekts legt die Grundlage einer möglichen Synthese zwischen den Repräsentationen frei. Gegenüber dieser Öffnung auf das Transzendentale, und zwar symmetrisch zu ihr, fragt eine andere Form des Denkens nach den Bedingungen eines Verhältnisses zwischen den Repräsentationen auf seiten des Seins selbst, das sich darin repräsentiert findet. Was sich am Horizont aller aktuellen Repräsentationen von selbst als Grundlage ihrer Einheit bezeichnet, sind jene nie objektivierbaren Objekte, jene nie völlig repräsentierbaren Repräsentationen, jene gleichzeitig offenbaren und unsichtbaren Erscheinungen (*visibilités*), jene Realitäten, die in dem Maße genau eingerückt sind, in dem sie Begründerinnen dessen sind, was sich ergibt und bis zu uns vor-

dringt: die Arbeitskraft, die Lebenskraft und das Sprachvermögen. Von diesen Formen her, die an den äußeren Grenzen unserer Erfahrung sich bewegen, kommen der Wert der Dinge, der Bau (*organisation*) der Lebewesen, die grammatikalische Struktur und die historische Verwandtschaft der Sprachen bis zu unseren Repräsentationen und verlangen von uns die vielleicht unendliche Aufgabe der Erkenntnis. Man sucht so nach den Bedingungen der Möglichkeit für die Erfahrung in den Bedingungen der Möglichkeit des Objekts und seiner Existenz, während man in der transzendentalen Reflexion die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungsgegenstände mit den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung selbst identifiziert. Die neue Positivität der Wissenschaften vom Leben, von der Sprache und der Ökonomie korrespondiert mit der Einführung einer T.

Die Arbeit, das Leben und die Sprache erscheinen jeweils als »Transzendentalien«, die die objektive Erfahrung der Lebewesen, der Produktionsgesetze und der Formen der Sprache ermöglichen. In ihrem Sein sind sie außererkenntnismäßig (*hors connaissance*), aber dadurch selbst sind sie Bedingungen der Erkenntnisse. Sie entsprechen der Entdeckung eines transzendentalen Feldes durch Kant, und dennoch unterscheiden sie sich davon in zwei wesentlichen Punkten: sie liegen auf der Seite des Objekts und in bestimmter Weise jenseits davon; wie die Idee in der transzendentalen Dialektik totalisieren sie die Phänomene und besagen sie die apriorische Kohärenz der empirischen Mannigfaltigkeiten. Aber sie begründen sie in einem Sein, dessen rätselhafte Realität vor jeder Erkenntnis die Ordnung und die Verbindung dessen ausmacht, was sie zu erkennen hat. Außerdem betreffen sie das Gebiet der Wahrheiten a posteriori und die Prinzipien ihrer Synthese, und nicht die Synthese a priori jeder möglichen Erfahrung. Der erste Unterschied (die Tatsache, daß die Transzendentalien bei dem Objekt ruhen) erklärt das Entstehen jener Metaphysiken, die trotz ihrer nachkantischen Chronologie als »präkritische« erscheinen: Tatsächlich wenden sie sich von der Analyse der Bedingungen der Erkenntnis ab, die sich auf der Ebene der transzendentalen Subjektivität enthüllen können. Aber diese Metaphysiken entwickeln sich ausgehend von objektiven Transzendentalien (dem Wort Gottes, dem Willen, dem Leben), die nur möglich in dem Maße sind, in dem das Gebiet der Repräsentation vorab begrenzt wird. Sie haben also den gleichen archäologischen Boden wie die Kritik selbst. Der zweite Unterschied (die Tatsache, daß diese Transzendentalien die aposteriorischen Synthesen betreffen) er-

klärt das Erscheinen eines »Positivismus«: eine ganze Schicht von Phänomenen wird der Erfahrung gegeben, deren Rationalität und Verkettung auf einer objektiven Grundlage ruhen, die man unmöglich an den Tag bringen kann. Man kann nicht die Substanzen erkennen, sondern die Phänomene; nicht die Essenzen, sondern die Gesetze; nicht die Wesen, sondern ihre Regelmäßigkeiten. So errichtet sich von der Kritik her – oder eher von jener Verschiebung des Seins im Verhältnis zur Repräsentation, deren erste philosophische Bestandsaufnahme der Kantianismus ist – eine grundlegende Korrelation: auf der einen Seite Metaphysiken des Objekts, genauer Metaphysiken jenes nie objektivierbaren Grundes, von dem die Gegenstände zu unserer oberflächlichen Erkenntnis kommen; und auf der anderen Seite Philosophien, die sich allein die Beobachtung genau dessen zur Aufgabe machen, was einer positiven Erkenntnis gegeben wird. Man sieht, wie die beiden Glieder dieser Opposition sich stützen und einander verstärken. Im Schatz der positiven Erkenntnisse (und vor allem derjenigen, die die Biologie, die Ökonomie oder die Philologie liefern können) werden die Metaphysiken der »Tiefen« oder der objektiven »Transzendentalien« ihren Angriffspunkt finden. Umgekehrt werden die verschiedenen Formen von Positivismus in der Trennung von unerkennbarem Grund und Rationalität des Erkennbaren ihre Rechtfertigung finden. Das Dreieck aus Kritik, Positivismus und Metaphysik des Objekts ist konstitutiv für das europäische Denken vom Anfang des neunzehnten Jahrhunderts bis zu Bergson.

Eine solche Organisation ist in ihrer archäologischen Möglichkeit mit dem Auftauchen jener empirischen Felder verbunden, von denen die schlichte und einfache, innere Analyse der Repräsentation nicht mehr Rechenschaft ablegen kann. Sie ist also mit einer bestimmten Zahl der der modernen *episteme* eigenen Dispositionen korrelativ.

Zunächst kommt ein Thema ans Licht, das bis dahin unformuliert, ja sogar inexistent geblieben war. Es mag seltsam erscheinen, daß man in der klassischen Epoche nicht versucht hat, die Beobachtungswissenschaften, die grammatikalischen Kenntnisse oder die ökonomische Erfahrung zu mathematisieren. Als seien die galileische Mathematisierung der Natur und die Begründung der Mechanik bereits ausreichend gewesen, um den Plan einer *mathesis* zu erfüllen. Darin liegt nichts Paradoxes: die Analyse der Repräsentationen gemäß ihren Identitäten und ihren Unterschieden, ihre Anordnung in zusammenhängenden *Tableaux* stellten mit vollem Recht die Wissenschaften des Qualitati-

ven in das Feld einer universalen *mathesis*. Am Ende des achtzehnten Jahrhunderts vollzieht sich eine grundlegende und neue Aufteilung. Jetzt, wo die Verbindung der Repräsentationen sich nicht mehr in der Bewegung ihrer eigenen Zerlegung herstellt, finden die analytischen Disziplinen ihre erkenntnistheoretische Trennung von denen, die die Synthese benutzen müssen. Es wird also ein Feld von apriorischen, von formalen und reinen, von deduktiven Wissenschaften geben, die zur Logik und zur Mathematik gehören. Andererseits sieht man, wie sich ein Gebiet von aposteriorischen, von empirischen Wissenschaften herauslöst, die die deduktiven Formen nur fragmentarisch und in eng begrenzten Gebieten benutzen. Diese Teilung hat die erkenntnistheoretische Sorge zur Folge, auf einer anderen Ebene die Einheitlichkeit wiederzufinden, die mit der Dissoziation von *mathesis* und universaler Ordnungswissenschaft verlorengegangen ist. Daher rührt eine Zahl von Bemühungen, die das moderne Reflektieren der Wissenschaften charakterisieren: die Klassifizierung der Wissensgebiete ausgehend von der Mathematik, die zur Erreichung des Komplexesten und am wenigsten Exakten hergestellte Hierarchie, die Reflexion über empirische Induktionsmethoden und die Anstrengung, sie gleichzeitig philosophisch zu begründen und unter formalem Gesichtspunkt zu rechtfertigen, der Versuch, die Gebiete der Biologie, der Ökonomie und schließlich der Linguistik selbst zu reinigen, zu formalisieren und vielleicht zu mathematisieren. Als Gegenpunkt zu diesen Versuchen, ein einheitliches erkenntnistheoretisches Feld zu rekonstruieren, findet man in regelmäßigen Abständen die Versicherung einer Unmöglichkeit: Diese verdanke sich entweder einer irreduziblen Spezifität des Lebens (die man vor allem am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts einzukreisen versucht) oder dem besonderen Charakter der Humanwissenschaften (*sciences humaines*), die jeder methodologischen Reduktion widerstehen (diesen Widerstand versucht man vor allem in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts zu definieren und zu messen). Wahrscheinlich muß man in dieser doppelten, alternierenden oder gleichzeitigen, Versicherung, das Empirische formalisieren oder nicht formalisieren zu können, die Konturen jenes tiefen Ereignisses wiedererkennen, das gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts die Möglichkeit der Synthese aus dem Raum der Repräsentationen herausgelöst hat. Dieses Ereignis stellt die Formalisierung oder Mathematisierung in das Zentrum jedes modernen wissenschaftlichen Vorhabens. Es erklärt ebenfalls, warum jede hastige Mathematisierung oder jede naive

Formalisierung des Empirischen das Wesen eines »präkritischen« Dogmatismus annimmt und im Denken wie eine Rückkehr zu den Schálheiten der Ideologie widerhallt.

Es wäre noch ein zweites Merkmal der modernen *episteme* zu evolveren. Während der Klassik rechtfertigte das konstante und grundlegende Verhältnis sogar des empirischen Wissens zu einer universalen *mathesis* das in verschiedenen Formen stets wiederaufgenommene Vorhaben eines schließlich vereinigten *Corpus* der Erkenntnisse. Dieser Plan hat nacheinander, ohne daß jedoch seine Grundlage modifiziert worden wäre, den Anstrich einer allgemeinen Wissenschaft der Bewegung, einer universalen Charakteristik oder einer in all ihren Werten der Analyse und in all ihren syntaktischen Möglichkeiten reflektierten und rekonstruierten Sprache oder schließlich einer alphabetischen oder analytischen Enzyklopädie des Wissens angenommen. Es ist von geringer Bedeutung, daß diese Versuche keine Vollendung gefunden und den Entwurf nicht völlig umgesetzt haben, der sie hatte entstehen lassen: sie offenbarten alle an der sichtbaren Oberfläche der Ereignisse oder der Texte die tiefe Einheitlichkeit, die die Klassik eingeführt hatte, indem sie dem Wissen die Analyse der Identitäten und der Unterschiede und die universale Möglichkeit der Aufstellung einer Ordnung zum archäologischen Fundament gegeben hatte. Infolgedessen blieben Descartes, Leibniz, Diderot und D'Alembert in dem, was man ihr Scheitern nennen kann, in ihrem suspendierten oder aufgeschobenen Werk dem doch sehr nahe, was für das klassische Denken konstitutiv war. Dann, im neunzehnten Jahrhundert, wird die Einheit der *mathesis* gebrochen. Zweimal gebrochen gar; einmal entlang der Linie, die die reinen Formen der Analyse und die Gesetze der Synthese teilt, und andererseits entlang der Linie, die die transzendente Subjektivität und die Seinsweise der Objekte trennt, wenn es sich um die Fundierung der Synthesen handelt. Diese beiden Bruchformen lassen zwei Versuchsfolgen entstehen, die ein bestimmtes Universalitätsstreben als Echo auf die Vorhaben Descartes' oder Leibniz' entwickelt hat. Aber schaut man sie sich ein wenig näher an, so hat die Vereinheitlichung des Erkenntnisfeldes im neunzehnten Jahrhundert nicht die gleichen Formen, Präntionen und Grundlagen wie in der klassischen Epoche gehabt oder haben können. In der Epoche von Descartes oder Leibniz war die reziproke Transparenz von Wissen und Philosophie vollständig bis zu dem Punkt, daß die Universalisierung des Wissens in ein philosophisches Denken keine spezifische Reflexionsweise erfor-

derte. Seit Kant stellte sich das Problem völlig anders. Das Wissen kann sich nicht mehr auf dem vereinheitlichten und vereinheitlichen Hintergrund einer *mathesis* entfalten. Einerseits stellt sich das Problem der Beziehungen zwischen dem formalen und dem transzendentalen Feld (und auf dieser Ebene werden alle empirischen Inhalte des Wissens in Klammern gerückt und bleiben jeglicher Gültigkeit entzogen); andererseits stellt sich das Problem der Beziehungen zwischen dem Gebiet der Empirizität und der transzendentalen Grundlage der Erkenntnis (dann wird die reine Ordnung des Formalen beiseite gelegt als nicht sachdienlich, um über jenes Gebiet Rechenschaft abzulegen, in dem jede Erfahrung, sogar die der reinen Denkformen begründet ist). Aber im einen wie im anderen Fall liegt der philosophische Gedanke von der Universalität nicht auf der gleichen Ebene wie das Feld des realen Wissens. Er konstituiert sich entweder als eine reine Reflexion, die *fundieren* kann, oder als eine Wiederaufnahme, die befähigt ist, zu *enthüllen*. Die erste Form von Philosophie hat sich zuerst in dem Unterfangen Fichtes offenbart, in dem die Totalität des transzendentalen Gebiets genetisch von den reinen, universalen und leeren Gesetzen des Denkens abgeleitet wird. Dadurch hat sich ein Untersuchungsfeld eröffnet, in dem man versucht, entweder jede transzendente Reflexion auf die Analyse der Formalismen zurückzuführen oder in der transzendentalen Subjektivität den Boden für die Möglichkeit jeglichen Formalismus zu finden. Hinsichtlich der anderen philosophischen Erschließung ist zu sagen, daß sie erstmals in der Hegelschen Phänomenologie erschienen ist, als die Totalität des empirischen Gebiets innerhalb eines sich selbst als Geist enthüllenden Bewußtseins wieder aufgenommen wurde, das heißt als zugleich empirisches und transzendentes Feld.

Man sieht, wie die phänomenologische Aufgabe, die Husserl sich viel später stellen wird, in der größten Tiefe ihrer Möglichkeiten und Unmöglichkeiten mit dem Schicksal der abendländischen Philosophie verbunden ist, so wie sie seit dem neunzehnten Jahrhundert errichtet wird. Sie versucht in der Tat, die Rechte und Grenzen einer formalen Logik in einer Reflexion transzendentalen Typs zu verankern und andererseits die transzendente Subjektivität mit dem impliziten Horizont der empirischen Inhalte zu verbinden, die zu errichten, aufrechtzuerhalten und durch unbegrenzte Erklärungen zu erschließen ihr allein die Möglichkeit gegeben ist. Aber vielleicht entgeht sie nicht der Gefahr, die, sogar vor der Phänomenologie, jedes dialektische Unter-



nehmen bedroht und vielleicht stets freiwillig oder gewaltsam in eine Anthropologie hineintaumeln läßt. Es ist zweifellos nicht möglich, den empirischen Inhalten einen transzendentalen Wert zu geben, noch, sie in Richtung auf eine konstituierende Subjektivität zu verlagern, ohne wenigstens verschwiegen einer Anthropologie Raum zu geben, das heißt einer Denkweise, in der die De-jure-Grenzen der Erkenntnis – und infolgedessen jeden empirischen Wissens – gleichzeitig die konkreten Formen der Existenz sind, so wie sie sich genau in demselben empirischen Wissen ergeben.

Die entferntesten und für uns die am schwierigsten zu umgehenden Folgen des grundlegenden Ereignisses, das der abendländischen *episteme* gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts widerfuhr, können so zusammengefaßt werden: Negativ isoliert sich das Gebiet der reinen Erkenntnisformen, nimmt gleichzeitig Autonomie und Souveränität im Verhältnis zu jedem empirischen Wissen an, läßt den Plan der Formalisierung des Konkreten und der Konstituierung reiner Wissenschaften entgegen allem entstehen und immer wieder entstehen; positiv verbinden sich die empirischen Gebiete mit Reflexionen über die Subjektivität, das menschliche Wesen und die Endlichkeit, nehmen sie Wert und Funktion von Philosophie ebensowohl an wie von Reduzierung der Philosophie oder von Gegenphilosophie.

## Arbeit, Leben, Sprache

### I. Die neuen Empirizitäten

Wir haben uns weit über das historische Ereignis, dessen Feststellung es galt, hinausgewagt, sehr weit hinaus über die chronologischen Grenzen jenes Bruches, der in seiner Tiefe die *episteme* der abendländischen Welt teilt und für uns den Beginn einer bestimmten *modernen* Weise der Erkenntnis der Empirizitäten isoliert. Das Denken, das uns zeitgenössisch ist und mit dem wir wohl oder übel denken, wird noch stark beherrscht einerseits durch die am Ende des achtzehnten Jahrhunderts an den Tag gebrachte Unmöglichkeit, die Synthesen im Raum der Repräsentation zu begründen, und andererseits durch die dazu korrelative, gleichzeitige, aber sogleich gegen sie selbst geteilte Verpflichtung, das transzendente Feld der Subjektivität zu öffnen und, umgekehrt, jenseits des Objekts jene »Quasi-Transzendentalia« zu konstituieren, die für uns das Leben, die Arbeit und die Sprache sind. Um diese Verpflichtung und diese Unmöglichkeit in der Strenge ihres historischen Einbruchs hervorzurufen, mußte man die Analyse über das ganze Denken sich erstrecken lassen, das seine Quelle in einer solchen Kluft findet. Die Erörterung mußte hastig das Schicksal oder die Neigung des modernen Denkens reduplizieren, um schließlich den Scheitelpunkt zu erreichen: diese heutige, noch blasse, aber vielleicht entscheidende Klarheit, die uns wenn auch nicht völlig das Umgehen, so doch wenigstens die fragmentarische Beherrschung und Meisterung dessen gestattet, was von dem an der Schwelle des modernen Zeitalters gebildeten Denken noch bis zu uns reicht, uns einhüllt und als kontinuierliches Fundament für unseren Diskurs dient. Die andere Hälfte des Ereignisses, wahrscheinlich die bedeutendere – denn sie betraf die Positivitäten, an denen sich unsere empirischen Kenntnisse festhaken, in ihrem Sein selbst, in ihrer Verwurzelung – ist in der Schwebelage geblieben. Ihr gilt jetzt unsere Analyse.

In einer ersten Phase, die sich chronologisch von 1775 bis 1795 erstreckt und deren Konfiguration man durch die Werke von Smith, Jussieu und Wilkins bezeichnen kann, wurden die Begriffe der Arbeit, des Organismus und des grammatischen Systems in die Analyse der Reprä-

sentationen und den tabellarischen Raum, in dem diese sich bisher entfaltete, eingeführt oder erneut, mit einem besonderen Status, eingeführt. Ohne Zweifel war ihre Funktion bisher nur, diese Analyse zu gestatten, die Feststellung von Identitäten und von Unterschieden zu erlauben und als qualitative Elle das Werkzeug eines Anordnens zu liefern. Aber weder die Arbeit, noch das grammatische System, noch die Organisation des Lebendigen konnten durch das einfache Spiel der Repräsentation definiert oder gesichert werden, die sich zerlegte, analysierte, sich wieder zusammensetzte und sich so selbst in einer einfachen Reduplizierung repräsentierte. Der Raum der Analyse konnte also nicht umhin, seine Autonomie zu verlieren. Künftig bildet das Tableau, das aufhört, der Ort aller möglichen Ordnungen, die Matrix aller Beziehungen, die Distributionsform aller Wesen in ihrer besonderen Individualität zu sein, für das Wissen nur noch eine dünne Oberflächenschicht. Die Nachbarschaften, die es manifestiert, die elementaren Identitäten, die es umschreibt und deren Wiederholung es zeigt, die Ähnlichkeiten, die es herauslöst, indem es sie ausbreitet, die Beständigkeiten, die es zu durchlaufen gestattet, sind nichts mehr als die Wirkungen bestimmter Synthesen oder Organisationen oder Systeme, die jenseits all dieser Einteilungen fungieren, die man, vom Sichtbaren ausgehend, anordnen kann. Die Ordnung, die sich dem Blick mit dem permanenten Raster der Unterscheidungen bietet, ist nur noch ein oberflächliches Glitzern über einer Tiefe.

Der Raum des abendländischen Wissens steht vor einer starken Umwälzung: Die *taxinomia*, deren große universale Fläche in Korrelation mit der Möglichkeit einer *mathesis* sich ausbreitete und die den betonten Taktteil des Wissens bildete – gleichzeitig seine ursprüngliche Möglichkeit und den Endpunkt seiner Vollendung –, wird sich in einer dunklen Vertikalität ordnen. Diese wird dafür selbst das Gesetz der Ähnlichkeiten definieren, wird die Nachbarschaften und Diskontinuitäten vorschreiben, wird die wahrnehmbaren Einteilungen begründen und die großen horizontalen Abläufe der *taxinomia* bis zu dem etwas beiläufigen Gebiet der Konsequenzen verschieben. So erfindet sich die europäische Kultur eine Tiefe, in der nicht mehr von Identitäten, unterscheidenden Merkmalen, zusammenhängenden Tafeln mit all ihren Wegen und möglichen Bahnen, sondern von großen verborgenen Kräften, die von ihrem ursprünglichen und unzugänglichen Kern her entwickelt sind, und vom Ursprung, von der Kausalität und der Geschichte die Rede sein wird. Künftig werden die Dinge nur noch aus

der Tiefe jener in sich zurückgezogenen Dicke, vielleicht unklar und durch deren Dunkelheit verfinstert, aber stark mit sich selbst verknüpft, gesammelt oder aufgeteilt, durch die Strenge, die sich da unten in dieser Tiefe verbirgt, hilflos gruppiert, zur Repräsentation gelangen. Die sichtbaren Gestalten, ihre Verbindungen, die weißen Stellen, die sie isolieren und ihre Umrisse einschreiben, werden sich unserem Blick nur noch völlig zusammengesetzt, bereits in jener Nacht von unten gegliedert anbieten, die sie mit der Zeit hervorruft.

Dann (und das ist die andere Phase des Ereignisses) wechselt das Wissen in seiner Positivität seine Natur und seine Form. Es wäre falsch und vor allem ungenügend, diese Veränderung der Entdeckung von noch unbekanntem Gegenständen zuzuschreiben, etwa dem grammatikalischen System des Sanskrit oder der Beziehung (beim Lebendigen) zwischen den anatomischen Dispositionen und den funktionalen Ebenen, oder auch der ökonomischen Rolle des Kapitals; und es wäre ebenso unrichtig, sich vorzustellen, daß die allgemeine Grammatik zur Philologie, die Naturgeschichte zur Biologie und die Analyse der Reichtümer zur Politischen Ökonomie geworden ist, weil alle diese Erkenntnisweisen ihre Methoden berichtigt, sich ihrem Gegenstand stärker genähert, ihre Begriffe rationalisiert und bessere Formalisierungsmodelle gewählt haben – kurz, weil sie sich von ihrer Vorgeschichte durch eine Art Selbstanalyse der Vernunft gelöst haben. Was an der Wende des Jahrhunderts sich geändert, eine irreparable Veränderung durchgemacht hat, ist das Wissen selbst als im voraus bestehende und ungeteilte Seinsweise zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Gegenstand der Erkenntnis. Wenn man sich an die Untersuchung der Produktionskosten gemacht hat, wenn man die ideale und primitive Situation des direkten Tausches nicht mehr bei der Analyse der Wertbildung benutzt, liegt das daran, daß auf der archäologischen Ebene die Produktion als fundamentale Gestalt im Raum des Wissens sich an die Stelle des Tausches gesetzt hat und so neue erkennbare Gegenstände (wie das Kapital) hat erscheinen lassen und andererseits neue Begriffe und neue Methoden (wie die Analyse der Produktionsformen) vorschreibt. Ebenso: wenn man seit Cuvier die innere Organisation der Lebewesen studiert und dafür die Methoden der vergleichenden Anatomie benutzt, so deshalb, weil das Leben als fundamentale Form des Wissens neue Gegenstände (wie die Beziehung des Merkmals zur Funktion) und neue Methoden (wie die Suche nach Analogien) hat erscheinen lassen. Schließlich: wenn Grimm und Bopp die Definition

der Gesetze des Ablaufs und der Lautverschiebungen zu definieren versuchen, dann deshalb, weil der Diskurs als Modus des Wissens durch die Sprache ersetzt worden ist, die bis dahin nicht offenbare Gegenstände (Sprachfamilien, deren grammatische Systeme analog sind) definiert und Methoden vorschreibt, die noch nicht angewandt worden sind (die Analyse der Transformationsregeln der Konsonanten und der Vokale). In der Produktion, dem Leben und der Sprache darf man keine Gegenstände sehen, die wie durch ihr eigenes Gewicht und unter der Wirkung eines autonomen Drängens von außen einer Erkenntnis aufzuerlegt worden wären, die zu lange Zeit sie vernachlässigt hätte. Man darf darin auch keine allmählich errichteten Begriffe sehen, die dank neuer Methoden durch den Fortschritt der Wissenschaften, die sich auf dem Wege zu ihrer eigenen Rationalität befinden, erstellt worden sind. Es sind fundamentale Modi des Wissens, die in ihrer rißlosen Einheit die zweite und abgeleitete Korrelation von Wissenschaften und neuen Techniken mit den noch neuen Gegenständen tragen. Die Konstitution dieser fundamentalen Bedingtheiten ist wahrscheinlich tief in die Mächtigkeit der archäologischen Schichten eingegraben. Man kann indessen einige Zeichen davon durch die Werke von Ricardo für die Ökonomie, von Cuvier für die Biologie und von Bopp für die Philologie entschleiern.

## *II. Ricardo*

In der Analyse von Adam Smith verdankte die Arbeit ihr Privileg der ihr zuerkannten Kraft, zwischen den Werten der Dinge ein konstantes Maß festzustellen. Sie gestattete, im Tausch Bedarfsgegenstände vergleichbar zu machen, deren Eichung anderenfalls dem Wechsel ausgesetzt wäre oder einer essentiellen Relativität unterläge. Aber eine solche Rolle konnte die Arbeit nur um den Preis einer Bedingung erhalten. Man mußte annehmen, daß die Menge unerläßlicher Arbeit für die Produktion einer Sache der Arbeitsmenge gleich war, die diese Sache umgekehrt im Tauschprozeß erwerben konnte. Aber wie sollte man diese Identität rechtfertigen, womit sollte man sie begründen, wenn nicht durch eine bestimmte, mehr dunkel als klar zugestandene Assimilation zwischen der Arbeit als produktiver Aktivität und der Arbeit als Ware, die man kaufen und verkaufen kann? In diesem zweiten Fall kann sie nicht als konstantes Maß benutzt werden,

denn »sie ist so vielen Schwankungen unterworfen, als es die Waren sind, die damit verglichen werden.«<sup>29</sup> Diese Konfusion hatte bei Adam Smith ihren Ursprung in der der Repräsentation zugestandenen Vorrangigkeit: jede Ware repräsentierte eine bestimmte Arbeit, und jede Arbeit konnte eine bestimmte Menge von Waren repräsentieren. Die Aktivität der Menschen und der Wert der Dinge kommunizierten im transparenten Element der Repräsentation. Dort findet auch die Analyse von Ricardo ihren Platz und den Grund ihrer entscheidenden Bedeutung. Sie ist nicht die erste, die der Arbeit einen bedeutenden Platz im Spiel der Ökonomie zuweist, aber sie läßt die Einheit des Begriffes aufbrechen und unterscheidet zum ersten Mal auf radikale Weise jene Kraft, jene Mühe, jene Zeit des Arbeiters, die gekauft und verkauft werden, und jene Aktivität, die der Ursprung des Wertes der Dinge ist. Man hat also auf der einen Seite die von den Arbeitern angebotene Arbeit, die die Unternehmer annehmen oder verlangen und die durch Lohn bezahlt wird. Auf der anderen Seite haben wir die Arbeit, die Metalle ausgräbt, die Erzeugnisse produziert, Gegenstände fabriziert, Waren transportiert und so austauschbare Werte bildet, die vor ihr nicht existierten und ohne sie nicht erschienen wären.

Sicher kann für Ricardo wie für Smith die Arbeit sehr wohl die Äquivalenz der Waren messen, die durch den Kreislauf des Tausches gehen: »In den frühen Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung ist der Tauschwert jener Waren oder das Gesetz, welches bestimmt, wieviel von einer Ware für eine andere hingegeben werden muß, fast ausschließlich von der verhältnismäßigen Menge Arbeit abhängig, die auf jede verwandt wurde.«<sup>30</sup> Aber der Unterschied zwischen Smith und Ricardo besteht in folgendem. Für den ersten kann die Arbeit, weil sie in Tagen der Subsistenz analysiert werden kann, als gemeinsame Einheit für alle anderen Waren dienen (von denen die für den Lebensunterhalt notwendige Menge dabei selbst ein Teil ist); für Ricardo gestattet die Arbeitsmenge die Bestimmung des Wertes einer Sache, nicht nur, weil diese in Arbeitseinheiten repräsentiert werden kann, sondern zunächst und grundsätzlich, weil die Arbeit als Produktionstätigkeit »die Quelle jeden Wertes« ist. Dieser kann nicht mehr wie in der Klassik ausgehend vom Gesamtsystem der Äquivalenzen und der Fä-

<sup>29</sup> David Ricardo, *Grundsätze der politischen Ökonomie und der Besteuerung* [Ökonomische Studientexte. 1], Berlin 1959, S. 12.

<sup>30</sup> A. a. O., S. 10 f.

higkeit der Waren zu gegenseitiger Repräsentation definiert werden. Der Wert hat aufgehört, ein Zeichen zu sein, er ist ein Produkt geworden. Wenn die Dinge soviel wert sind wie die Arbeit, die man darauf verwendet, oder wenn wenigstens ihr Wert in einem bestimmten Verhältnis zu dieser Arbeit steht, dann nicht, weil die Arbeit ein fester, konstanter, zu jeder Zeit und in allen Ländern austauschbarer Wert wäre, sondern weil jeder beliebige Wert seinen Ursprung in der Arbeit hat. Und der beste Beweis dafür ist, daß der Wert der Dinge mit der Arbeitsmenge zunimmt, die man darauf verwenden muß, wenn man sie produzieren will. Aber er ändert sich nicht mit der Erhöhung oder der Senkung der Löhne, gegen die die Arbeit wie jede andere Ware ausgetauscht wird.<sup>31</sup> Wenn die Werte auf den Märkten zirkulieren und gegeneinander ausgetauscht werden, haben sie durchaus noch eine Kraft der Repräsentation. Aber diese Kraft ziehen sie im übrigen aus jener Arbeit, die primitiver und radikaler ist als jede Repräsentation und die infolgedessen nicht durch den Tausch definiert werden kann. Während im klassischen Denken der Handel und der Warentausch als unübergehbare Grundlage für die Analyse der Reichtümer dienen (und dies sogar noch bei Adam Smith, wo die Arbeitsteilung durch die Kriterien des unmittelbaren Tausches bestimmt wird), wird seit Ricardo die Möglichkeit des Warentausches auf die Arbeit gegründet. Und die Theorie der Produktion muß künftig stets der der Zirkulation vorausgehen.

Das hat drei Konsequenzen, die wir berücksichtigen müssen. Die erste ist die Errichtung einer Kausalkette völlig neuer Form. Im achtzehnten Jahrhundert kannte man sehr wohl das Spiel der ökonomischen Determinationen. Man erklärte, wie das Geld das Land verlassen oder zufließen konnte, wie die Preise stiegen und sanken, wie die Produktion wuchs, stagnierte oder abnahm. Aber all diese Bewegungen wurden von einem tabellarischen Raum aus definiert, in dem die Werte sich gegenseitig repräsentieren konnten. Die Preise stiegen, wenn die repräsentierenden Elemente schneller wuchsen als die repräsentierten Elemente. Die Produktion nahm ab, wenn die Instrumente der Repräsentation in Beziehung zu den zu repräsentierenden Dingen abnahmen, etc. Es handelte sich stets um eine kreisläufige und oberflächliche Kausalität, weil sie stets nur die reziproken Kräfte des Analysierenden und des Analysierten betraf. Seit Ricardo wird die Arbeit, in Beziehung zur Repräsentation verschoben und sich in einer Region einrich-

<sup>31</sup> A. a. O., S. 37 ff.

tend, die dem Zugriff der Repräsentation entzogen ist, gemäß einer ihr eigenen Kausalität organisiert. Die für die Produktion einer Sache (oder für die Ernte oder ihren Transport) notwendige Arbeitsmenge, die deren Wert determiniert, hängt von den Produktionsformen ab. Gemäß dem Grad der Arbeitsteilung, der Menge und Natur der Werkzeuge, der Kapitalmasse, über die der Unternehmer verfügt, und der, die er in die Einrichtungen der Fabrik investiert hat, wird die Produktion modifiziert. In bestimmten Fällen wird sie kostspielig sein, in anderen wird sie es in geringerem Maße sein.<sup>32</sup> Aber da auf jeden Fall die Kosten (Löhne, Kapital und Zinsen, Profite) durch die bereits geleistete und auf die Produktion angewandte Arbeit bestimmt wird, sieht man eine große lineare und homogene Folge entstehen, die die der Produktion ist. Jede Arbeit hat ein Resultat, das in der einen oder anderen Form auf eine neue Arbeit angewandt wird, deren Kosten sie definiert. Diese neue Arbeit tritt ihrerseits in die Wertbildung ein, etc. Diese serielle Akkumulation bricht zum ersten Mal mit den reziproken Bestimmungen, die in der klassischen Analyse der Reichtümer allein eine Rolle gespielt haben. Sie führt dadurch selbst die Möglichkeit einer historisch kontinuierlichen Zeit ein, selbst wenn tatsächlich, wie wir es sehen werden, Ricardo die kommende Entwicklung nur in der Form einer Verlangsamung und höchstens einer totalen Aufhebung der Geschichte denkt. Auf der Ebene der Bedingungen der Möglichkeit des Denkens hat Ricardo, indem er Bildung und Repräsentativität des Wertes trennte, die Gliederung der Ökonomie nach der Geschichte gestattet. Die »Reichtümer« organisieren sich und akkumulieren sich in einer zeitlichen Kette, anstatt sich in einem Tableau zu verteilen und dadurch ein Äquivalenzsystem zu konstituieren. Jeder Wert wird nicht nach den Instrumenten bestimmt, die seine Analyse gestatten, sondern nach den Produktionsbedingungen, die ihn haben entstehen lassen. Darüber hinaus werden diese Bedingungen durch die für ihre Produktion angewandte Arbeitsmenge determiniert. Noch bevor die ökonomische Reflexion mit der Geschichte der Ereignisse oder der Gesellschaft in einem expliziten Diskurs verbunden worden ist, ist die Historizität, wahrscheinlich für lange Zeit, in die Seinsweise der Ökonomie eingedrungen. Diese ist in ihrer Positivität nicht mehr an einen simultanen Raum von Unterschieden und Identitäten, sondern an die Zeit aufeinanderfolgender Produktionen gebunden. Was nun die zweite Konsequenz anbelangt, die nicht weniger entschei-

<sup>32</sup> A. a. O., S. 21 ff.



dend ist, so betrifft sie den Begriff des Mangels. Für die klassische Analyse wurde der Mangel in Beziehung zum Bedürfnis definiert: Man ging davon aus, daß der Mangel bemerkbar wurde oder sich verlagerte, wenn die Bedürfnisse zunahmen oder neue Formen annahmen. Für diejenigen, die Hunger haben, besteht Mangel an Getreide. Aber für die Reichen, die in der großen Welt verkehren, sind Diamanten Mangelware. Dieser Mangel wurde von den Ökonomen des achtzehnten Jahrhunderts, seien sie nun Physiokraten gewesen oder nicht, so gedacht, daß der Boden oder die Bearbeitung des Bodens seine Überwindung, wenigstens teilweise, gestattete, denn der Boden hat die wunderbare Eigenschaft, viel mehr Bedürfnisse befriedigen zu können als die der ihn bebauenden Menschen. Im klassischen Denken gibt es Mangel, weil die Menschen sich Gegenstände repräsentieren, die sie nicht haben. Aber es gibt Reichtum, weil der Boden in einem bestimmten Überfluß Gegenstände produziert, die nicht sofort konsumiert werden und also andere im Warentausch und in der Zirkulation repräsentieren können. Ricardo dreht die Glieder dieser Analyse um. Die scheinbare Großzügigkeit des Bodens verdankt sich in der Tat nur seinem wachsenden Geiz. Und was zuerst da ist, ist nicht das Bedürfnis und die Repräsentation des Bedürfnisses im Geist der Menschen, sondern ganz schlicht und einfach eine ursprüngliche Entbehrung.

Die Arbeit, das heißt die ökonomische Aktivität, ist tatsächlich in der Geschichte der Welt nicht vor dem Tag erschienen, an dem die Menschen zu zahlreich waren, als daß sie sich von den spontanen Früchten der Erde hätten ernähren können. Da sie nichts für ihren Unterhalt hatten, starben etliche, und viele andere wären gestorben, wenn sie sich nicht an die Bearbeitung des Bodens gemacht hätten. Je mehr die Bevölkerung sich vermehrte, um so mehr mußten neue Streifen der Erde abgeholzt, gerodet und kultiviert werden. In jedem Augenblick ihrer Geschichte arbeitet die Menschheit nicht mehr, als unter der Drohung des Todes notwendig. Jede Bevölkerung ist, wenn sie keine neuen Quellen findet, dem Untergang geweiht. Umgekehrt unternehmen die Menschen in dem Maße, in dem sie sich vermehren, zahlreichere, fernere, schwierigere, weniger unmittelbar fruchtbare Arbeiten. Die Drohung des Todes ist in dem Verhältnis stärker zu fürchten, in dem der notwendige Lebensunterhalt schwieriger zugänglich wird, und deshalb muß umgekehrt die Arbeit an Intensität zunehmen und alle Mittel benutzen, um sich als ertragreicher zu erweisen. So ist das, wodurch die Ökonomie möglich und notwendig wird, eine ständige und fundamen-

tale Situation des Mangels. Gegenüber einer Natur, die von sich aus untätig und bis auf einen sehr kleinen Teil steril ist, riskiert der Mensch sein Leben. Es ist nicht mehr das Spiel der Repräsentation, worin die Ökonomie ihr Prinzip findet, sondern sie findet ihren Ursprung in jenem gefährlichen Gebiet, in dem das Leben dem Tod gegenübersteht. Sie verweist also auf jene Ordnung der ziemlich doppeldeutigen Betrachtungen, die man anthropologisch nennen kann. Sie bezieht sich in der Tat auf die biologischen Eigenheiten einer menschlichen Art, von der Malthus in der Zeit Ricardos gezeigt hat, daß sie zu ständigem Anwachsen neigt und dagegen kein Heil- oder Zwangsmittel besitzt. Sie bezieht sich auch auf die Situation jener Lebewesen, die Gefahr laufen, in der sie umgebenden Natur nichts mehr zu finden, was ihre Existenz sichert. Sie bezeichnet schließlich in der Arbeit und auch in der Härte dieser Arbeit das einzige Mittel, die fundamentale Entbehrung zu negieren und einen Moment lang über den Tod zu triumphieren. Die Positivität der Ökonomie siedelt sich in dieser anthropologischen Leere an. Der *homo oeconomicus* ist nicht derjenige, der sich seine eigenen Bedürfnisse und die Gegenstände, die sie mildern können, repräsentiert. Er ist derjenige, der sein Leben verbringt, verbraucht und verliert, indem er versucht, der Drohung des Todes zu entgehen. Er ist ein endliches Wesen, und wie seit Kant die Frage nach der Endlichkeit fundamentaler geworden ist als die Analyse der Repräsentationen (diese konnte nur noch abgeleitet in Beziehung zu jener zu sein), so beruht seit Ricardo die Ökonomie auf mehr oder weniger explizite Weise auf einer Anthropologie, die der Endlichkeit konkrete Formen zuzuweisen versucht. Die Ökonomie des achtzehnten Jahrhunderts stand in Beziehung zu einer *mathesis* als allgemeiner Wissenschaft aller möglichen Ordnungen. Die des neunzehnten Jahrhunderts wird auf eine Anthropologie als Diskurs über die natürliche Endlichkeit des Menschen bezogen. Durch diese Tatsache ziehen sich Bedürfnis und Verlangen in die subjektive Sphäre, in jenes Gebiet zurück, das zur gleichen Epoche der Gegenstand der Psychologie zu werden im Begriff war. Genau dort werden in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts die Marginalisten den Begriff der Nützlichkeit suchen. Man wird dann glauben, daß Condillac, Graslin oder Fortbonnais »bereits Psychologen« waren, weil sie den Wert vom Bedürfnis her analysierten. Und man wird ebenfalls glauben, daß die Physiokraten die ältesten Vorläufer einer Ökonomie sind, die seit Ricardo den Wert von den Produktionskosten her analysiert hat. Tatsächlich wird man aus der Kon-

figuration herausgetreten sein, die gleichzeitig Quesnay und Condillac möglich gemacht hat. Man wird der Herrschaft jener *episteme* entgangen sein, die die Erkenntnis auf der Ordnung der Repräsentationen aufbaute, und man wird in eine andere erkenntnistheoretische Disposition eingetreten sein, die (nicht ohne sie aufeinander zu beziehen) eine Psychologie der repräsentierten Bedürfnisse und eine Anthropologie der natürlichen Endlichkeit unterscheidet.

Schließlich betrifft die letzte Konsequenz die Entwicklung der Ökonomie. Ricardo zeigt, daß man nicht als Fruchtbarkeit der Natur das interpretieren darf, was, und zwar auf stets hartnäckigere Weise, ihren wesentlichen Geiz ausmacht. Die Grundrente, in der alle Ökonomen, bis hin zu Adam Smith<sup>33</sup>, das Zeichen einer dem Boden eigenen Fruchtbarkeit sahen, existiert nur in dem genauen Maße, in dem die Landarbeit härter und immer weniger »rentabel« wird. Sofern man durch das ununterbrochene Wachsen der Bevölkerung zur Rodung weniger fruchtbaren Bodens gezwungen ist, erfordert die Ernte dieser neuen Getreideeinheiten mehr Arbeit. Entweder der Pflug muß tiefer in die Erde dringen, oder die besäte Fläche muß größer sein, oder es bedarf einer größeren Menge Düngers. Die Produktionskosten sind also viel höher für diese letzteren Ernten als für die ersteren, die im Anfang auf reichem und fruchtbarem Boden gemacht wurden. Nun sind aber diese so schwer zu erhaltenden Erzeugnisse nicht weniger unerlässlich als die anderen, wenn man nicht will, daß ein bestimmter Teil der Menschheit an Hunger stirbt. Also werden die Produktionskosten für das Getreide von den sterilen Landstrichen den Preis des Getreides im allgemeinen bestimmen, selbst wenn es mit zwei- oder dreimal so wenig Arbeit errungen wurde. Daher rührt der für leicht zu bearbeitenden Boden erhöhte Gewinn; er gestattet den Besitzern, ihn zu vermieten, wobei sie eine bedeutende Pacht erheben. Die Grundrente ist die Wirkung nicht einer fruchtbaren Natur, sondern eines geizigen Bodens. Nun wird dieser Geiz jedoch von Tag zu Tag stärker spürbar. Die Bevölkerung entwickelt sich, man macht sich an die Bearbeitung immer ärmeren Bodens, die Produktionskosten steigen, die Preise in der Landwirtschaft und mit ihnen die Grundrenten steigen. Unter diesem Druck ist es wohl möglich, sogar notwendig, daß der Nominallohn der Arbeiter ebenfalls wächst, damit er die Minimalko-

<sup>33</sup> Adam Smith, *Eine Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Reichtums der Nationen* [Ökonomische Studientexte. 3], Berlin 1963, S. 192.

sten für ihren Lebensunterhalt deckt. Aber aus dem gleichen Grund wird der Reallohn praktisch nicht über das unerläßliche Maß für Kleidung, Wohnung und Nahrung des Arbeiters hinausgehen. Und letztlich wird der Profit der Unternehmer insofern sinken, als die Grundrente steigt und die Entlohnung der Arbeiter stagniert. Sie würde sogar unendlich sinken und verschwinden, wenn man nicht zu einer Grenze gelangte. Von einem bestimmten Moment an werden die Industrieprofiten zu niedrig sein, als daß man neue Arbeiter arbeiten läßt; mangels zusätzlicher Löhne wird die Zahl der Arbeiter nicht zunehmen können, wird die Bevölkerung stagnieren. Es wird nicht mehr notwendig sein, noch neues Land zu roden, das noch unfruchtbarer ist als das zuvor. Die Grundrente wird ein bestimmtes Niveau erreichen und nicht mehr den gewohnten Druck auf die Industriegewinne ausüben, die sich dann stabilisieren können. Die Geschichte wird letztlich von immer gleichem Maß sein. Die *Endlichkeit* des Menschen wird ein für allemal, das heißt für *unbegrenzte Zeit definiert* sein.

Paradoxerweise ist es die von Ricardo in die Ökonomie eingebrachte Historizität, die jene Immobilisierung der Geschichte zu denken gestattet. Das klassische Denken konzipierte für die Ökonomie eine stets offene und stets sich wandelnde Zukunft. Aber es handelte sich tatsächlich um eine Modifizierung räumlichen Typs. Das Tableau, das die Reichtümer bei ihrer Entfaltung, bei ihrer Anordnung und bei ihrem Tausch bilden mußten, konnte wohl größer werden. Es blieb aber das gleiche Tableau, wobei jedes Element von seiner relativen Oberfläche verlor, indessen in Beziehung zu neuen Elementen trat. Die kumulative Zeit der Bevölkerung und der Produktion und die ununterbrochene Geschichte des Mangels sind es dagegen, die vom neunzehnten Jahrhundert an die Verarmung der Geschichte, ihre fortschreitende Bewegungslosigkeit, ihre Versteinerung und bald ihre felshafte Immobilität zu denken gestatten. Man sieht, welche Rolle die Geschichte und die Anthropologie im Verhältnis zueinander spielen. Es gibt Geschichte (Arbeit, Produktion, Akkumulation, Anwachsen der realen Kosten) nur, insofern der Mensch als natürliches Wesen endlich ist. Diese Endlichkeit verlängert sich wohl über die ursprünglichen Grenzen der Art und der unmittelbaren Bedürfnisse des Körpers hinaus, hört aber nicht auf, wenigstens heimlich, die ganze Bewegung der Zivilisationen zu begleiten. Je mehr der Mensch sich im Herzen der Welt niederläßt, um so mehr schreitet er in der Naturbeherrschung vorwärts, um so stärker wird er auch durch die Endlichkeit bedrängt, um

so mehr nähert er sich seinem eigenen Tode. Die Geschichte gestattet dem Menschen nicht, sich seinen anfänglichen Grenzen zu entziehen, außer dem Schein nach und wenn man dem Wort Grenze den oberflächlichsten Sinn gibt. Wenn man aber die fundamentale Endlichkeit des Menschen betrachtet, bemerkt man, daß seine anthropologische Situation seine Geschichte unablässig stärker dramatisiert, sie immer gefährlicher werden läßt und sie sozusagen ihrer eigenen Unmöglichkeit annähert. In dem Moment, in dem sie an solche Grenzen rührt, kann die Geschichte nur noch anhalten, einen Moment auf ihrer Achse vibrieren und sich für immer in die Bewegungslosigkeit begeben. Aber das kann auf zwei Weisen geschehen; entweder erreicht sie fortschreitend und mit einer immer deutlicheren Langsamkeit einen Zustand der Stabilität, der in der Unbegrenztheit der Zeit das sanktioniert, wohin sie stets vorwärts geschritten ist, das, was sie im Grunde von Anfang an immer gewesen ist. Oder es kann im Gegenteil sein, daß sie einen Punkt des Umschlagens erreicht, in dem sie sich nur befestigt, insoweit sie das beseitigt, was sie bis dahin ständig gewesen ist.

In der ersten Lösung (die durch den »Pessimismus« von Ricardo repräsentiert wird) funktioniert die Geschichte gegenüber den anthropologischen Determinationen wie eine Art großer kompensatorischer Mechanismus. Sicher, sie liegt in der menschlichen Endlichkeit, aber sie erscheint darin als eine positive Figur und hervorgehoben. Sie gestattet dem Menschen, den Mangel zu überwinden, dem er ausgesetzt ist. Da diese Entbehrung jeden Tag strenger wird, wird die Arbeit immer intensiver. Die Produktion wächst in absoluten Ziffern, aber gleichzeitig mit ihr und in der gleichen Bewegung steigen die Produktionskosten, das heißt die notwendige Arbeitsmenge, um einen gleichen Gegenstand zu produzieren. Infolgedessen muß unvermeidlich ein Augenblick kommen, in dem der Arbeit nicht mehr durch die produzierte Ware entsprochen wird (sobald diese nicht mehr kostet als die Nahrung des Arbeiters, der sie erhält). Die Produktion kann das Manko nicht mehr aufheben. So wird sich der Mangel von selbst begrenzen (durch eine demographische Stabilisierung), und die Arbeit wird sich genau den Bedürfnissen anpassen (durch eine determinierte Verteilung der Reichtümer). Künftig werden die Endlichkeit und die Produktion sich genau in einer einzigen Figur überlagern. Jede zusätzliche Mühe wird nutzlos sein. Jedes Übermaß an Bevölkerung wird untergehen. Leben und Tod werden so genau gegeneinander, Oberfläche gegen Oberfläche, gestellt und beide durch ihr antagonistisches Drängen immobili-

sirt und gewissermaßen verstärkt. Die Geschichte wird die Endlichkeit des Menschen bis zu dem Grenzpunkt führen, wo sie schließlich in ihrer Reinheit erscheint. Sie wird keinen Rand mehr lassen, der ihr gestattet, sich selbst zu entziehen, keine Anstrengung mehr, die gemacht werden muß, um sich eine Zukunft zu erarbeiten, keinen neuen, den zukünftigen Menschen offenstehenden Boden mehr. In der großen Erosion der Geschichte wird der Mensch allmählich all dessen entkleidet, was ihn seinen eigenen Augen verbergen kann. Er wird alle die Möglichkeiten ausgeschöpft haben, die seine anthropologische Nacktheit ein wenig verwirren und unter den Verheißungen der Zeit verbergen. Auf langen, aber unvermeidlichen, doch zwingenden Wegen wird die Geschichte den Menschen bis zu jener Wahrheit geführt haben, die ihn in sich selbst arretiert.

In der zweiten Lösung (die Marx repräsentiert) wird die Beziehung der Geschichte zur anthropologischen Endlichkeit in umgekehrter Richtung entschlüsselt. Hier spielt die Geschichte eine negative Rolle. Sie ist es, in der Tat, die den Zwang des Bedürfnisses akzentuiert, die die Entbehrungen wachsen läßt und die Menschen zur Arbeit und zur Produktion in steigendem Maße zwingt, ohne daß sie mehr als das erhalten, was ihnen zum Leben unerläßlich ist, mitunter sogar weniger. Folglich wird im Laufe der Zeit das Produkt der Arbeit akkumuliert und entgeht unerbittlich denen, die sie leisten. Diese produzieren unendlich viel mehr als den Teil des Wertes, der ihnen in der Form von Lohn wiederkommt, und geben so dem Kapital die Möglichkeit, erneut Arbeitskraft zu kaufen. So wächst unaufhörlich die Zahl derer, die die Geschichte an den Grenzen ihrer Existenzbedingungen hält. Und dadurch werden diese Bedingungen fortwährend prekärer und nähern sich dem, was die Existenz unmöglich machen wird. Die Akkumulation des Kapitals, das Wachsen der Unternehmen und ihrer Kapazitäten, der konstante Druck auf die Löhne, die Überproduktion schränken den Arbeitsmarkt ein, vermindern die Entlohnung und steigern die Arbeitslosigkeit. Eine ganze Klasse von Menschen hat, durch das Elend an die Grenzen des Todes gedrängt, unmittelbar die Erfahrung dessen gemacht, was Bedürfnis, Hunger und Arbeit sind. Was die anderen der Natur oder der spontanen Ordnung der Dinge zuschreiben, wird von ihnen als Ergebnis einer Geschichte und als Entfremdung einer Endlichkeit erkannt, die nicht diese Form hat. Diese Wahrheit des menschlichen Wesens können sie – und allein sie können es – aus diesem Grunde erfassen, um sie wiederherzustellen. Das kann nur

durch die Beseitigung oder wenigstens die Umkehrung der Geschichte, so wie sie sich bisher abgespielt hat, geschehen. Erst dann wird eine Zeit beginnen, die nicht mehr die gleiche Form, noch die gleichen Gesetze, noch die gleiche Verlaufsweise hat.

Die Alternative zwischen dem »Pessimismus« von Ricardo und der revolutionären Verheißung von Marx ist wahrscheinlich von geringer Bedeutung. Ein solches System von Optionen stellt nicht mehr dar als die beiden möglichen Weisen, die Beziehungen der Anthropologie und der Geschichte zu durchlaufen, so wie die Ökonomie sie durch die Begriffe des Mangels und der Arbeit erstellt. Für Ricardo füllt die Geschichte die durch die anthropologische Endlichkeit herbeigeführte Leere, die durch einen ständigen Mangel offenbart wird, bis der Punkt einer endgültigen Stabilisierung erreicht ist. Gemäß der marxistischen Lesart läßt die Geschichte, indem sie den Menschen seiner Arbeit beraubt, die positive Form seiner Endlichkeit hervortreten – seine materielle, schließlich freigesetzte Wahrheit. Gewiß, man versteht ohne Schwierigkeit, wie auf der Ebene der Meinung die reale Wahl verschieden getroffen wurde, warum manche für den ersten Typ der Analyse optiert und andere sich für den zweiten entschieden haben. Aber das sind abgeleitete Unterschiede, die insgesamt und für alles einer Untersuchung und einer doxologischen Behandlung unterliegen. In der Tiefe des abendländischen Wissens hat der Marxismus keinen wirklichen Einschnitt erbracht: Er hat sich ohne Schwierigkeit als eine volle, ruhige, komfortable, ja für eine bestimmte Zeit (die seine) befriedigende Figur in eine erkenntnistheoretische Disposition gestellt, die ihn günstig aufgenommen hat (da gerade sie es war, die ihm Platz einräumte), und er hatte umgekehrt weder das Ziel, sie zu verwirren, noch vor allem die Kraft, sie zu verändern, sei es auch nur um eine Daumenbreite, weil er völlig auf ihr beruhte. Der Marxismus ruht im Denken des neunzehnten Jahrhunderts wie ein Fisch im Wasser. Das heißt: überall sonst hört er auf zu atmen. Wenn er sich den »bürgerlichen« Theorien der Ökonomie entgegenstellt, und wenn er in dieser Opposition eine radikale Wende der Geschichte entwirft, haben dieser Konflikt und dieser Entwurf als Bedingung ihrer Möglichkeit nicht die Wiedereingriffnahme der ganzen Geschichte, sondern ein Ereignis, das von der ganzen Archäologie mit Präzision eingeordnet werden kann und das gleichzeitig auf die gleiche Weise die bürgerliche und die revolutionäre Ökonomie des neunzehnten Jahrhunderts vorgeschrieben hat. Ihre Auseinandersetzungen werfen vergeblich einige Wogen auf

und zeichnen an der Oberfläche einige Falten ab: Es sind lediglich Stürme im Wasserglas.

Das Wesentliche ist, daß sich am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts eine Wissensdisposition konstituiert hat, in der gleichzeitig die Historizität der Ökonomie (in Beziehung zu den Produktionsformen), die Endlichkeit der menschlichen Existenz (in Beziehung zum Mangel und zur Arbeit) und die Fälligkeit eines Ziels der Geschichte vorkommen, ob diese nun unendliche Verlangsamung oder radikale Umkehr ist. Geschichte, Anthropologie und Unentschiedenheit des Werdens gehören zueinander gemäß einer Figur, die für das Denken des neunzehnten Jahrhunderts einen ihrer bedeutenden Raster definiert. Man kennt zum Beispiel die Rolle, die jene Disposition gespielt hat, um den müden guten Willen der Humanismen neu zu beleben. Man weiß, wie er die Utopien der Vollendung hat neu erstehen lassen. Im klassischen Denken funktionierte die Utopie eher wie ein Traum vom Ursprung. Die Frische der Welt sollte die ideale Entfaltung eines Bildes garantieren, in dem jedes Ding mit seinen Nachbarschaften, seinen ihm eigenen Unterschieden und unmittelbaren Äquivalenzen an seiner Stelle stünde. In diesem ursprünglichen Licht durften die Repräsentationen noch nicht von der lebhaften, scharfen und spürbaren Präsenz dessen losgelöst sein, was sie repräsentieren. Im neunzehnten Jahrhundert betrifft die Utopie den Verfall der Zeit eher als ihren Anfang. Das Denken wird nicht mehr nach Art eines Tableaus konstituiert, sondern als eine Folge, als eine Verkettung oder ein Werden. Wenn mit dem verheißenen Abend der Schatten der Entscheidung kommen wird, werden die langsame Erosion oder die Heftigkeit der Geschichte die anthropologische Wahrheit des Menschen in seiner felsartigen Immobilität hervortreten lassen. Die Zeit der Kalender wird durchaus fortlaufen können, sie wird gewissermaßen leer sein, denn die Historizität wird sich genau über das menschliche Wesen gelagert haben. Der Ablauf des Werdens mit all seinen Quellen von Drama, von Vergessen und von Entfremdung wird in einer anthropologischen Endlichkeit gefangen sein, die darin umgekehrt ihre erleuchtete Manifestation findet. Die *Endlichkeit* mit ihrer Wahrheit gibt sich in der *Zeit*, und sofort ist die *Zeit endlich*. Das große Träumen von einem Endpunkt der Geschichte ist die Utopie eines kausalen Denkens, wie der Traum von den Ursprüngen die Utopie des klassifikatorischen Denkens war. Diese Einteilung ist lange zwingend geblieben, und am Ende des neunzehnten Jahrhunderts hat sie Nietzsche zum letzten Mal leuchten las-



sen, als er sie in Flammen aufgehen ließ. Er hat das Ende der Zeiten wiederaufgenommen, um daraus den Tod Gottes und die Irrungen des letzten Menschen zu machen. Er hat die anthropologische Endlichkeit wiederaufgenommen, um daraus den gewaltigen Sprung des Übermenschen hervorbrechen zu lassen. Er hat die große kontinuierliche Kette der Geschichte wiederaufgenommen, aber um sie im Unendlichen der Wiederkehr zu beugen. Der Tod Gottes, das Bevorstehen des Übermenschen, die Verheißung und der Schrecken des großen Jahres haben vergeblich die Elemente, die sich im Denken des neunzehnten Jahrhunderts verteilt haben und dessen archäologischen Raster bilden, gewissermaßen Punkt für Punkt wiederaufgenommen; dennoch entflammen sie alle festen Formen, zeichnen sie mit ihren verkalkten Resten fremde, vielleicht unmögliche Gesichter. Und in einem Licht, von dem man noch nicht genau weiß, ob es den letzten Brand erneut entfacht, oder ob es die Morgenröte anzeigt, sieht man, wie sich der mögliche Raum des zeitgenössischen Denkens öffnet. Auf jeden Fall hat Nietzsche für uns, und noch bevor wir geboren waren, die vermengten Verheißungen der Dialektik und der Anthropologie verbrannt.

### III. Cuvier

In seinem Plan, eine Klassifikation mit der Zuverlässigkeit einer Methode und mit der Strenge eines Systems zu errichten, hatte Jussieu die Regel der Subordination der Merkmale entdeckt, so wie Smith den konstanten Wert der Arbeit zur Feststellung des natürlichen Preises der Dinge im Spiel der Äquivalenzen benutzt hat. Ebenso wie Ricardo die Arbeit von ihrer Rolle als Maß befreit hat, um sie diesseits jeden Warentausches in die allgemeine Produktionsform treten zu lassen, ebenso hat Cuvier die Subordination der Merkmale von ihrer taxinomischen Funktion befreit, um sie diesseits jeder eventuellen Klassifizierung in die verschiedenen Organisationsebenen der Lebewesen treten zu lassen. Das innere Band, das die Strukturen voneinander abhängen läßt, ruht nicht mehr allein auf der Ebene der Frequenzen, es wird zur Grundlage selbst dieser Korrelationen. Diese Verlagerung und diese Inversion sollte Geoffroy Saint-Hilaire eines Tages übersetzen, als er sagte: »Der Körperbau wird zu einem abstrakten Wesen [...], das zahlreiche Formen annehmen kann.«<sup>34</sup> Der Raum der

<sup>34</sup> Zitiert bei Théophile Cahn, *La vie et l'œuvre d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire*, Paris 1962, S. 138.

Lebewesen droht sich um diesen Begriff, und alles, was bis dahin durch den Raster der Naturgeschichte (Gattungen, Arten, Individuen, Strukturen, Organe) hat erscheinen können, alles, was sich dem Blick geboten hatte, nimmt künftig eine neue Seinsweise an.

An erster Stelle stehen dabei die Elemente oder Gruppen von verschiedenen Elementen, die der Blick, wenn er die Körper der Einzelwesen abtastet, gliedern kann und die man *Organe* nennt. Bei der Analyse in der Klassik wurde das Organ gleichzeitig durch seine Struktur und seine Funktion definiert. Es war gewissermaßen ein System mit doppeltem Eingang, in dem man exhaustiv, entweder ausgehend von der von ihm gespielten Rolle (zum Beispiel der der Reproduktion) oder ausgehend von seinen morphologischen Variablen (Form, Größe, Anordnung und Zahl) lesen konnte. Die beiden Arten der Entschlüsselung deckten sich genauestens, sie waren aber voneinander unabhängig – die erste sagte das *Benutzbare* aus, die zweite das *Identifizierbare*. Diese Einteilung stößt Cuvier um. Er hebt auch das Postulat der Anpassung ebenso wie das der Unabhängigkeit auf, er läßt, und zwar in breitem Maße, die Funktion gegenüber dem Organ an Bedeutung zunehmen und unterwirft die Disposition des Organs der Souveränität der Funktion. Er löst, wenn nicht die Individualität, so wenigstens die Unabhängigkeit des Organs auf. Es ist ein Irrtum zu glauben, »es sey an einem wichtigen Organe auch alles wichtig«. Man muß »die Aufmerksamkeit mehr auf die Verrichtung selbst, als auf ihre Organe wenden.«<sup>35</sup> Vor der Definition der Organe durch ihre Variablen muß man sie auf die von ihnen erfüllte Funktion beziehen. Nun sind diese Funktionen ziemlich gering an Zahl: Atmung, Verdauung, Zirkulation und Bewegung . . . Infolgedessen taucht die sichtbare Verschiedenheit der Strukturen nicht mehr vor dem Hintergrund eines Tableaus von Variablen auf, sondern auf dem Hintergrund großer funktionaler Einheiten, die auf verschiedene Weisen ihr Ziel erfüllen und sich realisieren: »[...] das jeder Art von Organen Gemeinschaftliche, wenn man es bey allen Thieren betrachtet, sich auf sehr Weniges reducirt und daß sie sich oft nur durch ihre Wirkung gleichen, die sie hervorbringen. Diese mußte besonders in Rücksicht auf die Respiration in die Augen fallen, die in den verschiedenen Classen, durch so mannigfaltige Organe bewerkstelligt ward, daß ihre Structur auch in keinem

<sup>35</sup> Georges Cuvier, *Vorlesungen über vergleichende Anatomie*, 4 Bde., Leipzig 1809–1810, Bd. 1 (1. Vorlesung, 5. Abschnitt), S. 52.

Stücke mit einander übereinkommt.«<sup>36</sup> Wenn man das Organ in seiner Beziehung zur Funktion betrachtet, sieht man also »Ähnlichkeiten« erscheinen, wo es kein »identisches« Element gibt. Diese Ähnlichkeit bildet sich durch den Übergang zur evidenten Unsichtbarkeit der Funktion. Es ist gleichgültig, ob die Kiemen und die Lungen einige Form-, Größen- und Zahlunterschiede gemein haben. Sie ähneln sich, weil sie zwei verschiedene Seiten des nichtexistierenden, abstrakten, irrationalen, unbestimmbaren und jeder beschreibbaren Art fehlenden, dennoch im Tierreich in seiner Gesamtheit vorhandenen Organs sind, das *allgemein zum Atmen* dient. So stellt man in der Analyse des Lebendigen die Analogien vom aristotelischen Typ wieder her. Die Kiemen sind für die Atmung im Wasser das, was die Lungen für die Atmung in der Luft sind. Gewiß waren solche Beziehungen in der Klassik völlig bekannt. Aber sie dienten lediglich zur Bestimmung der Funktionen. Man benutzte sie nicht zur Errichtung der Ordnung der Dinge im Raum der Natur. Seit Cuvier dient die in der nicht wahrnehmbaren Form der zu erreichenden Wirkung definierte Funktion als mittleres konstantes Glied und gestattet, Gesamtheiten aus Elementen, die der geringsten sichtbaren Identität ermangeln, aufeinander zu beziehen. Was für den klassischen Blick nur reine und einfache Unterschiede waren, die man neben Identitäten stellte, muß jetzt, ausgehend von einer funktionalen Homogenität, die es verborgen trägt, geordnet und gedacht werden. Es gibt *Naturgeschichte*, wenn das *Gleiche* und das *Andere* nur einem einzigen Raum zugehören. Etwas wie die *Biologie* wird möglich, als diese einheitliche Ebene sich aufzulösen beginnt und die Unterschiede vor dem Hintergrund einer tieferen und gewissermaßen ernsthafteren Identität, als sie selbst ist, sich hervorheben. Dieser Bezug auf die Funktion, dieses Auseinanderhaken der Ebene der Identitäten und der Unterschiede lassen neue Beziehungen auftreten: die der *Koexistenz*, der *inneren Hierarchie*, der *Abhängigkeit* gegenüber dem *Organisationsplan*. Die *Koexistenz* bezeichnet die Tatsache, daß ein Organ oder ein System von Organen in einem Lebewesen nicht präsent sein können, ohne daß ein anderes Organ oder ein anderes System von determinierter Natur und Form es ebenfalls sind: »Alle Organe eines gleichen Lebewesens bilden ein einziges System, von dem alle Teile sich gegenseitig halten und aufeinander einwirken und reagieren. Es kann in keinem Teile eine Veränderung ge-

36 A. a. O., Bd. 1 (1. Vorlesung, 3. Abschnitt), S. 29.

ben, die nicht analoge in allen anderen nach sich zieht.«<sup>37</sup> Innerhalb des Verdauungssystems ändert die Form der Zähne (die Tatsache, daß es Schneide- oder Mahlzähne sind) sich gleichzeitig wie »die Länge, die Falten und Erweiterungen des Darmkanals«; oder, um auch ein Beispiel der Koexistenz zwischen verschiedenen Systemen zu geben, die Verdauungsorgane können nicht unabhängig von der Gestaltung der Glieder (und insbesondere der Form der Klauen) variieren: je nachdem, ob es Krallen oder Hufe gibt – also ob das Tier seine Nahrung ergreifen und zerreißen kann oder nicht –, werden der Verdauungskanal, die »auflösenden Flüssigkeiten«, die Form der Zähne nicht die gleichen sein.<sup>38</sup> Dies sind laterale Entsprechungen, die zwischen Elementen auf gleicher Ebene Beziehungen des Begleitens herstellen, die auf funktionalen Notwendigkeiten beruhen. Da das Tier sich ernähren muß, können die Natur der Beute und die Fangweise den Kau- und Verdauungsapparaten nicht fremd bleiben (und umgekehrt).

Es gibt dennoch *hierarchische* Abstufungen. Man weiß, wie die klassische Analyse zur Aufhebung des Privilegs der wichtigsten Organe geführt hat, so daß nur noch deren taxinomische Wirksamkeit betrachtet wurde. Jetzt, wo man keine unabhängigen Variablen mehr behandelt, sondern durcheinander bestimmte Systeme, wird das Problem der reziproken Bedeutung gestellt. So steht der Ernährungskanal der Säugetiere nicht nur in einer Beziehung von eventueller Kovariation mit den Organen der Bewegung und des Fangs. Er wird zumindest teilweise durch die Art der Reproduktion vorgeschrieben. Ist sie der Form nach lebendgebärend, so impliziert sie nicht einfach das Vorhandensein der Organe, die unmittelbar damit verbunden sind, sie erfordert auch die Existenz von Organen der Milchproduktion, Vorhandensein von Lippen und einer fleischigen Zunge. Sie schreibt andererseits die Zirkulation von warmem Blut und die Zweikammrigkeit des Herzens vor.<sup>39</sup> Die Analyse der Organismen und die Möglichkeit, zwischen ihnen Ähnlichkeiten und Unterschiede festzustellen, setzt also voraus, daß man das Tableau nicht der Elemente, die von Art zu Art sich ändern können, sondern der Funktionen, die allgemein bei den

37 Cuvier, *Rapport historique sur le progrès des sciences naturelles depuis 1789*, Paris 1810, S. 330.

38 Cuvier, *Vorlesungen über vergleichende Anatomie*, Bd. 1 (1. Vorlesung, 4. Abschnitt), S. 46.

39 Cuvier, »Second mémoire sur les animaux à sang blanc«, in: *Magazin encyclopédique*, 2 (1725), S. 441.

Lebewesen sich gegenseitig bestimmen, sich ordnen und sich beeinflussen, fixiert hat: nicht mehr das Polygon der möglichen Modifizierungen, sondern die hierarchische Pyramide der Wichtigkeiten. Cuvier hat zunächst gedacht, daß die Funktionen der Existenz vor denen der Beziehung rangierten (»denn das Tier *ist* zunächst, dann *empfindet* es und *handelt* es«). Er setzte also voraus, daß die Vermehrung und die Blutzirkulation zunächst eine bestimmte Zahl von Organen bestimmen müßten, denen die Disposition der anderen unterworfen wäre. Jene würden die primären Merkmale bilden, diese die sekundären Merkmale.<sup>40</sup> Dann hat er die Blutzirkulation der Verdauung untergeordnet, denn diese existiert bei allen Tieren (der Körper des Polypen ist in seiner Gesamtheit nur eine Art Verdauungsapparat), während das Blut und die Gefäße »nur bey den höhern Thieren vor(kommen) und allmählig in den niederen Classen verschwinden«.<sup>41</sup> Später ist es das Nervensystem (mit der Existenz oder Nichtexistenz einer Rückenmarkssäule), die ihm determinierend für alle organischen Dispositionen erschien: »Es ist im Grunde das Ganze am Tier. Die anderen Systeme sind nur dazu da, um es zu unterhalten.«<sup>42</sup>

Dieses Herausragen einer Funktion über alle anderen impliziert, daß der Organismus in seinen sichtbaren Dispositionen einem *Plan* gehorcht. Ein solcher Plan garantiert die Herrschaft der wesentlichen Funktionen und verbindet mit einem größeren Grad an Freiheit die Organe damit, die weniger wichtiges Funktionieren sichern. Als hierarchisches Prinzip definiert dieser Plan die herausragenden Funktionen, verteilt die anatomischen Elemente, die ihm gestatten, sich auszuwirken, und installiert sie an den privilegierten Plätzen des Körpers. So läßt die Klasse der Insekten in der großen Gruppe der Gliederfüßler die besondere Bedeutung der Bewegungsfunktionen und der Bewegungsorgane erkennen. Bei den drei anderen sind es die Vitalfunktionen, die dem gegenüber besondere Bedeutung haben.<sup>43</sup> In der regionalen Kontrolle, die er über die weniger fundamentalen Organe ausübt, spielt der Organisationsplan keine so determinierende Rolle. Er wird in gewisser Weise freizügiger, je weiter man sich vom Zentrum entfernt, wo er dann Modifizierungen, Veränderungen, Wechsel

<sup>40</sup> Ebda.

<sup>41</sup> Cuvier, *Vorlesungen über vergleichende Anatomie*, Bd. 3, S. 4.

<sup>42</sup> Cuvier, »Sur un nouveau rapprochement à établir entre les classes qui composent le Règne animal«, in: *Annales du Muséum*, 19 (1812), S. 76.

<sup>43</sup> Ebda.

in der Form oder möglichen Anwendung gestattet. Man findet ihn in weicherer Form und für andere Determinationsformen durchdringbarer wieder. Das ist bei den Säugetieren anlässlich des Bewegungssystems leicht feststellbar. Die vier Bewegungsglieder gehören zum Plan des Körperbaus, aber lediglich als sekundäre Merkmale. Sie sind niemals völlig aufgehoben, noch fehlen sie oder sind ersetzt, sondern sind »manchmal wie bei den Flügeln der Fledermäuse oder bei den hinteren Flossen der Seehunde verborgen«. Es kommt sogar vor, daß sie »beim Gebrauch wie bei den Brustflossen der Walfische denaturiert werden. Die Natur hat aus einem Arm eine Flosse gemacht. Man sieht, daß es stets eine Art Beständigkeit bei den sekundären Merkmalen gemäß ihrer Verkleidung gibt«.44 Man begreift, warum die Arten sich gleichzeitig ähneln (um Gruppen wie die Gattungen, die Klassen und das, was Cuvier Verzweigungen (*embranchements*) nennt, zu bilden) und sich voneinander unterscheiden können. Was sie aneinander annähert, ist keine bestimmte Menge von überlagerbaren Elementen, sondern eine Art gemeinsamen Ausgangspunkts für die Identität, den man nicht in sichtbaren Flächen analysieren kann, weil er die reziproke Bedeutung der Funktionen definiert. Von jenem unwahrnehmbaren Zentrum der Identitäten her ordnen sich die Organe an, und in dem Maße, wie sie sich davon entfernen, gewinnen sie an Elastizität, an Möglichkeit zur Variation und an unterscheidenden Merkmalen. Die Tierarten unterscheiden sich an der Peripherie, sie ähneln sich im Zentrum. Das Unzugängliche verbindet sie, das Offenbare verstreut sie. Sie verallgemeinern sich bezüglich dessen, was wesentlich für ihr Leben ist; sie vereinzeln sich hinsichtlich dessen, was ihnen nur als Zusatz dient. Je mehr man ausgedehnte Gruppen erreichen will, desto mehr muß man sich in das Dunkle des Organismus, hin zum wenig Sichtbaren, in jene Dimension, die dem Wahrgenommenen entgeht, hineingraben. Je mehr man die Individualität einkreisen will, desto mehr muß man an die Oberfläche zurückgehen und in ihrer Sichtbarkeit die vom Licht berührten Formen aufleuchten lassen; denn die Multiplizität wird gesehen und die Einheit ist verborgen. Kurz gesagt, die lebendigen Arten »entgehen« dem Gewimmel der Individuen und Arten, sie können nur, weil sie leben, und ausgehend von dem, was sie verbergen, klassifiziert werden.

Man kann die immense Umkehrung ermessen, die das alles in Bezie-

44 Cuvier, »Second mémoire sur les animaux à sang blanc«, in: *Magazin encyclopédique*, 2 (1795), S. 441.

hung zur klassischen *taxinomia* voraussetzt. Diese errichtete sich völlig ausgehend von den vier Beschreibungsvariablen (Formen, Zahl, Disposition und Größe), die wie in einer einzigen Bewegung von der Sprache und vom Blick durchlaufen wurden. Und in dieser Aufteilung des Sichtbaren erschien das Leben wie die Wirkung einer Zerlegung – als einfache klassifikatorische Grenze. Seit Cuvier begründet das Leben in dem; was es an Nicht-Wahrnehmbarem, an rein Funktionalem hat, die äußere Möglichkeit einer Klassifizierung. Es gibt auf der großen Schicht der Ordnung nicht mehr die Klasse dessen, was leben kann, sondern aus der Tiefe des Lebens herauskommend, her von dem, was es an Entferntestem für den Blick gibt, ist die Möglichkeit der Klassifizierung vorhanden. Das Lebewesen war eine Örtlichkeit der natürlichen Klassifizierung. Die Tatsache, klassifizierbar zu sein, ist jetzt eine Eigenschaft des Lebendigen. So verschwindet der Plan einer allgemeinen *taxinomia*. So verschwindet die Möglichkeit, eine große natürliche Ordnung ablaufen zu lassen, die ohne Diskontinuität vom Einfachsten und Bewegungslosesten zum Lebendigsten und Komplexesten geht. So verschwindet die Suche nach der Ordnung als gemeinsamem Boden und gemeinsamer Grundlage einer allgemeinen Wissenschaft der Natur. So verschwindet die »Natur« – wobei sich versteht, daß während des ganzen klassischen Zeitalters sie zunächst nicht als »Thema«, »Idee«, als unbegrenzte Quelle des Wissens, sondern als homogener Raum der ordnungsfähigen Identitäten und Unterschiede bestanden hat.

Dieser Raum wird jetzt aufgelöst und in seiner Mächtigkeit gewissermaßen geöffnet. Statt eines einheitlichen Feldes der Erscheinung und Ordnung, dessen Elemente unterscheidenden Wert im Verhältnis zueinander haben, verfügt man über eine Serie von Oppositionen, deren beide Punkte nicht auf gleicher Ebene liegen. Einerseits gibt es sekundäre Organe, die an der Oberfläche des Körpers sichtbar sind und sich ohne Eingriff der unmittelbaren Wahrnehmung bieten, und andererseits die primären Organe, die essentiell, zentral, verborgen sind und die man nur durch Aufschneiden erreicht, das heißt, indem man materiell die farbige Fülle der sekundären Organe auslöscht. Ebenfalls auf tieferer Stufe gibt es die Opposition zwischen den Organen im allgemeinen, die räumlich, fest, direkt oder indirekt sichtbar sind, und den Funktionen, die sich nicht der Wahrnehmung bieten, sondern gewissermaßen von unten die Disposition dessen vorschreiben, was man wahrnimmt. Schließlich gibt es als Grenze die Opposition zwischen Identitä-

ten und Unterschieden: sie sind nicht mehr von gleicher Körnung, sie werden nicht mehr nach einem homogenen Plan im Verhältnis zueinander errichtet, sondern die Unterschiede sind an der Oberfläche zahllos, während sie in der Tiefe vergehen, sich vermengen, sich miteinander verknüpfen und sich der großen, mysteriösen, unsichtbaren fokalen Einheit nähern, aus der das Vielfältige wie durch eine unaufhörliche Zerstreung hervorzugehen scheint. Das Leben ist nicht mehr das, was sich auf mehr oder weniger bestimmte Weise vom Mechanischen unterscheiden kann. Darin begründen sich sämtliche möglichen Unterscheidungen unter den Lebewesen. Dieser Übergang vom taxinomischen Begriff zum synthetischen Begriff des Lebens wird in der Chronologie der Ideen und Wissenschaften durch das Wiederaufleben vitalistischer Themen am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts signalisiert. Vom archäologischen Blickpunkt her sind es die Bedingungen der Möglichkeit einer *Biologie*, die sich zu diesem Zeitpunkt errichten.

Auf jeden Fall hat diese Folge von Oppositionen, die den Raum der Naturgeschichte zerlegte, Folgen großen Gewichts gehabt. Für die Praxis ist es das Erscheinen zweier korrelativer Techniken, die sich stützen und abwechseln. Die erste dieser Techniken wird durch die vergleichende Anatomie gebildet: diese läßt einen inneren Raum auftauchen, der einerseits durch die oberflächliche Schicht der Häute und Schalen und andererseits durch die Quasi-Unsichtbarkeit des unendlich Kleinen begrenzt ist. Denn die vergleichende Anatomie ist nicht schlicht und einfach die Vertiefung der deskriptiven Techniken, die man in der Klassik benutzte. Sie gibt sich nicht damit zufrieden, unter die Oberfläche, besser und von näher zu sehen. Sie richtet einen Raum ein, der weder der der sichtbaren Merkmale, noch der der mikroskopischen Elemente ist.<sup>45</sup> Dort läßt sie die reziproke Disposition der Organe, ihre Korrelation und die Weise erscheinen, wie sich die wichtigsten Elemente einer Funktion zerlegen, räumlich aufteilen und zueinander anordnen. Und so, in Opposition zum einfachen Blick, der beim Durchlaufen der unberührten Organismen vor sich die Vielzahl der Unterschiede sich entfalten sieht, läßt die Anatomie, indem sie die Körper tatsächlich zerschneidet, in getrennte Teilchen zerlegt, sie im Raum

<sup>45</sup> Über die Ablehnung des Mikroskops, die bei Cuvier und den Vertretern der pathologischen Anatomie gleich ist, vgl. Cuvier, *Vorlesungen über vergleichende Anatomie*, Bd. 4 (29. Vorlesung, 4. Abteilung, 1. Abschnitt), S. 575; und ders., *Le règne animal distribué d'après son organisation*, 4 Bde., Paris 1817, Bd. 1, S. 28.



zerstückelt, die großen Ähnlichkeiten hervortreten, die unsichtbar geblieben wären. Sie rekonstruiert die unter den großen sichtbaren Verteilungen liegenden Einheiten. Die Bildung großer taxinomischer Einheiten (Klassen und Ordnungen) war im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert ein Problem der *linguistischen Zerlegung*. Man mußte einen allgemeinen und begründeten Namen finden. Jetzt rührt sie von der *anatomischen Zergliederung* her. Man muß das bedeutendere funktionale System isolieren. Die realen Trennungen der Anatomie gestatten, die großen Familien der Lebewesen zu verknüpfen.

Die zweite Technik beruht auf der Anatomie (da sie deren Resultat ist), steht aber im Gegensatz zu ihr (weil sie erlaubt, auf die Anatomie zu verzichten). Sie besteht in der Herstellung von Hinweisverhältnissen zwischen oberflächlichen, also sichtbaren Elementen und anderen, die in der Tiefe der Körper verborgen sind. Durch das Gesetz der Solidarität des Organismus kann man wissen, welches periphere und zusätzliche Organ eine bestimmte Struktur in einem wesentlicheren Organ impliziert. So gestattet sie »die Errichtung der Entsprechung äußerer und innerer Formen, die beide integrierender Bestandteil des Wesens des Tiers sind.«<sup>46</sup> Bei den Insekten zum Beispiel hat die Anordnung der Antennen keinen unterscheidenden Wert, weil sie in keiner Korrelation zu irgendeiner der großen inneren Organisationen steht. Die Form des Unterkiefers dagegen kann eine Hauptrolle bei der Einteilung der Insekten nach ihren Ähnlichkeiten und Unterschieden spielen. Denn sie ist mit der Ernährung, mit der Verdauung und damit mit den wesentlichen Funktionen des Tieres verbunden: »Die Kauorgane müssen im Verhältnis zu denen der Ernährung und folglich zu denen der ganzen Lebensart und der ganzen Organisation stehen.«<sup>47</sup> Jedoch verläuft diese Technik der Hinweise nicht zwangsläufig von der sichtbaren Peripherie zu den grauen Formen der organischen Innerlichkeit. Sie kann Netze der Notwendigkeit herausarbeiten, die von irgendeinem Punkt des Körpers zu irgendeinem anderen verlaufen. Infolgedessen kann ein einziges Element in bestimmten Fällen genügen, um die allgemeine Architektur eines Organismus anzudeuten. Man kann ein ganzes Tier »an einem einzigen Knochen, an einer einzigen Knochenfacette erkennen: Diese Methode hat überraschende

46 Cuvier, *Le règne animal distribué d'après son organisation*, Bd. 1, S. 14.

47 Cuvier, Brief an Hartmann, zitiert bei Henri Daudin, *Cuvier et Lamarck. Les classes zoologiques et l'idée de série animale, 1790-1830*, 2 Bde., Paris 1926, Bd. 2, S. 20, Anm. 1.

Ergebnisse über fossile Tiere erbracht.«<sup>48</sup> Während für das Denken des achtzehnten Jahrhunderts das Fossil eine Präfiguration aktueller Formen war und so die große Kontinuität der Zeit anzeigte, wird es künftig die Indikation derjenigen Gestalt sein, der es wirklich zugehört. Die Anatomie hat nicht nur den tabellarischen und homogenen Raum der Identitäten zerbrochen, sie hat die angenommene Kontinuität der Zeit gebrochen.

Von der Theorie her sind die Analysen Cuviers die völlige Neuzusammensetzung der Herrschaft der natürlichen Kontinuitäten und Diskontinuitäten. Die vergleichende Anatomie gestattet in der Tat die Errichtung zweier völlig getrennter Formen von Kontinuität in der Welt der Lebewesen. Die erste betrifft die großen Funktionen, die sich in den meisten Arten wiederfinden (Atmung, Verdauung, Blutkreislauf, Vermehrung, Bewegung . . .). Sie stellt im gesamten Lebendigen eine weite Ähnlichkeit her, die man nach einer Stufenleiter der abnehmenden Komplexität verteilen kann, die vom Menschen bis zum Zoophyten verläuft. Bei den höheren Arten sind alle Funktionen vorhanden, dann sieht man sie nacheinander verschwinden, und beim Zoophyten gibt es schließlich »kein Zentrum der Zirkulation, keine Nerven, kein Sinneszentrum mehr. Jeder Punkt scheint sich durch Aufsaugen zu ernähren.«<sup>49</sup> Aber diese Kontinuität ist schwach, relativ lose und bildet durch die begrenzte Zahl der wesentlichen Funktionen eine einfache Tabelle von Vorhandenem und Fehlendem. Die andere Kontinuität ist viel gedrängter: sie betrifft die mehr oder weniger große Perfektion der Organe. Man kann aber von da aus nur begrenzte Serien, auf Gebiete beschränkte und schnell unterbrochene Kontinuitäten errichten, die sich obendrein in verschiedenen Richtungen verschränken. In den verschiedenen Arten »folgen nicht alle Organe derselben Ordnung von Vereinfachung und Abnahme: Dieses ist in seiner höchsten Vollkommenheit in dieser Thier-Art vorhanden, und jenes in einer ganz anderen Art.«<sup>50</sup> Man hat also etwas, was man begrenzte und partielle »Mikroserien« nennen könnte, die weniger die Arten betreffen als dieses oder jenes Organ. Und am anderen Extrem hat man eine diskontinuierliche, ausgebreitete »Makroserie«, die weniger die

48 Cuvier, *Rapport historique sur le progrès des sciences naturelles depuis 1789*, Paris 1810, S. 329 f.

49 Cuvier, *Tableau élémentaire de l'histoire naturelle des animaux*, Paris An VI (1798), S. 6 f.

50 Cuvier, *Vorlesungen über vergleichende Anatomie*, Bd. 1 (1. Vorlesung, 4. Abschnitt), S. 48 f.

Organismen selbst als das große fundamentale Register der Funktionen betrifft.

Zwischen den beiden Kontinuitäten, die sich nicht überlagern und nicht anpassen, sieht man große diskontinuierliche Massen sich aufteilen. Sie gehorchen verschiedenen Organisationsplänen, wobei sich die gleichen Funktionen nach verschiedenen Hierarchien geordnet und von Organen diversen Typs realisiert finden. Es ist zum Beispiel leicht, beim Tintenfisch »alle Funktionen wiederzufinden, die bei den Fischen vorhanden sind, obwohl es keine Ähnlichkeit, keine Analogie in der Disposition gibt.«<sup>51</sup> Man muß also jede dieser Gruppen in sich selbst analysieren, nicht den schmalen Faden der Ähnlichkeiten, die sie mit einer anderen verbinden können, sondern die starke Kohäsion betrachten, die sie in sich selbst zusammendrängt. Man wird nicht danach suchen, ob die Tiere mit rotem Blut auf der gleichen Linie wie die Tiere mit weißem Blut liegen, lediglich mit zusätzlichen Vollkommenheiten. Man wird feststellen, daß jedes Tier mit rotem Blut – und darin verfügt es über einen autonomen Plan – stets einen knöchigen Kopf, eine Wirbelsäule, Extremitäten (ausgenommen die Schlangen), Arterien und Venen, eine Leber, ein Pankreas, eine Milz und Nieren hat.<sup>52</sup> Wirbeltiere und Wirbellose bilden völlig isolierte Flächen, zwischen denen man keine Mittelform finden kann, die den Übergang in der einen oder anderen Richtung sichert: »Welche Anordnung man auch den rückgrathigen und den rückgrathlosen Thieren geben mag, man wird doch nicht dahin gelangen, an das Ende der einen oder zu Anfang der anderen dieser großen Abtheilungen zwey Thiere zu bringen, welche sich so gleichen, daß sie als Verbindungsglieder zwischen ihnen dienen könnten.«<sup>53</sup> Man sieht also, daß die Theorie der Verzweigungen keinen zusätzlichen taxinomischen Rahmen für die traditionellen Klassifizierungen bietet. Sie ist mit der Bildung eines neuen Raumes der Identitäten und Unterschiede verbunden. Dieser Raum ist ohne essentielle Kontinuität, ein Raum, der von Anfang an sich in der Form der Zerstückelung gibt. Es ist ein von Linien durchlaufener Raum, die mitunter divergieren und manchmal sich überlagern. Um dessen allgemeine Form zu bezeichnen, muß man also an die Stelle des Bildes

51 Cuvier, *Mémoire sur les céphalopodes et sur leur anatomie*, in: ders., *Mémoires pour servir à l'histoire et à l'anatomie des mollusques*, Paris 1817, S. 42.

52 Cuvier, *Tableau élémentaire de l'histoire naturelle des animaux*, S. 84 f.

53 Cuvier, *Vorlesungen über vergleichende Anatomie*, Bd. 1 (1. Vorlesung, 4. Abschnitt), S. 49.

der kontinuierlichen Stufenleiter, das im achtzehnten Jahrhundert von Bonnet bis Lamarck traditionell war, das einer Strahlung oder vielmehr einer Gesamtheit von Zentren setzen, von denen aus sich eine Multiplizität von Strahlen entfaltet. Man könnte so jedes Wesen in »jenes immense Netz rückversetzen, das die organisierte Natur bildet [...], aber zehn oder zwanzig Strahlen würden nicht genügen, um jene zahllosen Beziehungen auszudrücken«. <sup>54</sup>

Die gesamte klassische Erfahrung vom Unterschied bricht damit zusammen und mit ihr das Verhältnis von Sein und Natur. Im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert hatte der Unterschied die Funktion, die Arten miteinander zu verbinden und so den Abstand zwischen den äußersten Punkten des Seins zu füllen. Er spielte eine »Kettenrolle«, war so begrenzt und so gering wie möglich. Er lag im engsten Raster, war stets teilbar und konnte sogar unter die Schwelle der Wahrnehmung fallen. Seit Cuvier dagegen vervielfacht er sich selbst, fügt verschiedene Formen hinzu, sendet und klingt durch den Organismus hindurch wider, isoliert ihn von allen anderen auf verschiedene gleichzeitige Weisen. Er steht nämlich nicht in dem Zwischenraum der Wesen, um sie miteinander zu verbinden, er funktioniert im Verhältnis zum Organismus, damit er mit sich selbst »eine Gesamtheit bilden« und sich am Leben erhalten kann. Er füllt nicht das Mittelstück zwischen den Wesen durch aufeinander folgende Feinheiten; er höhlt es aus, indem er sich selbst vertieft, um die großen Typen der Kompatibilität in deren Isolierung zu definieren. Die Natur des neunzehnten Jahrhunderts ist in dem Maße diskontinuierlich, wie sie selbst lebendig ist.

Man erkennt die Bedeutung dieser Veränderung. In der klassischen Epoche bildeten die natürlichen Wesen eine kontinuierliche Menge (*ensemble*), weil sie Wesen waren und weil es keinen Grund für die Unterbrechung ihrer Entfaltung gab. Es war nicht möglich, das zu repräsentieren, was das Sein von sich selbst trennte. Das Kontinuierliche der Repräsentation (der Zeichen und der Merkmale) und das Kontinuierliche der Wesen (die extreme Nähe der Strukturen) waren also korrelativ. Dieser gleichzeitig ontologische und repräsentative Raster zerreißt endgültig mit Cuvier. Die Lebewesen können, weil sie leben, keinen Raster mehr mit fortschreitenden und abgestuften Unterschieden bilden. Sie müssen sich um Kerne der Kohärenz drängen, die

<sup>54</sup> Cuvier, *Histoire naturelle des poissons*, 22 Bde., Paris 1828–1849, Bd. 1, S. 569.

völlig voneinander getrennt sind und gewissermaßen ebenso viele verschiedene Ebenen zur Erhaltung des Lebens sind. Das klassische Sein war ohne Fehler; das Leben ist ohne Randzone und Abstufung. Das Sein ergoß sich in einem immensen Tableau; das Leben isoliert Formen, die sich in sich selbst verknüpfen. Das Sein gab sich im immer analysierbaren Raum der Repräsentation; das Leben zieht sich in das Rätsel einer in ihrem Wesen unzugänglichen Kraft zurück, die lediglich in den Anstrengungen erfassbar ist, die sie hier und da unternimmt, um sich zu offenbaren und aufrechtzuerhalten. Kurz gesagt: während des ganzen klassischen Zeitalters gehörte das Leben zu einer Ontologie, die auf die gleiche Weise die materiellen, der Ausdehnung, der Schwere und der Bewegung unterworfenen Wesen betraf. Und in diesem Sinne hatten alle Wissenschaften von der Natur und insbesondere vom Lebendigen eine tiefe mechanische Bestimmung. Seit Cuvier entgeht das Lebendige, wenigstens in erster Instanz, den allgemeinen Gesetzen des ausgedehnten Seins. Das biologische Sein wird regional und autonom. Das Leben ist, an den Grenzen des Seins, das, was ihm äußerlich ist und was sich dennoch in ihm manifestiert. Wenn man die Frage nach seinen Beziehungen zum Nicht-Lebendigen oder die nach seinen physisch-chemischen Determinationen stellt, dann nicht etwa in der Linie eines »Mechanismus«, der hartnäckig bei seinen klassischen Modalitäten bliebe, sondern in einer neuen Weise, um zwei Naturen nacheinander zu gliedern.

Da aber die Diskontinuitäten durch Aufrechterhaltung des Lebens und seiner Bedingungen erklärt werden müssen, sieht man eine unvorhergesehene Kontinuität – oder zumindest ein Spiel von noch nicht analysierten Interaktionen – zwischen dem Organismus und dem, was ihm zu leben gestattet, sich abzeichnen. Wenn die Wiederkäuer sich von den Nagern unterscheiden, und zwar durch ein System massiver Unterschiede, die man nicht abschwächen kann, so deshalb, weil sie eine andere Bezahnung, einen anderen Verdauungsapparat und eine andere Anordnung der Hufe und Zehen haben. Sie können nicht die gleiche Nahrung zu sich nehmen, sie können sie nicht auf die gleiche Weise behandeln. Sie haben andere Nährstoffe zu verdauen. Das Lebendige darf auch nicht nur als eine bestimmte Kombination von bestimmte Merkmale tragenden Molekülen begriffen werden. Es hebt eine Organisation hervor, die ununterbrochene Beziehungen zu äußerlichen Elementen unterhält, die sie (durch Atmung, durch die Nahrung) benutzt, um ihre eigene Struktur aufrechtzuerhalten und zu entwick-

keln. Um das Lebendige herum, oder besser durch es hindurch und durch den Filter seiner Oberfläche, muß man »einen beständigen, fort-dauernden und innerhalb gewisser Gränzen vor sich gehenden Kreis-lauf, von außen nach innen und von innen nach außen denken. Der lebende Körper muß also als eine Art von Heerd betrachtet werden, auf welchen die toten Substanzen nach einander gebracht werden, um daselbst unter sich verschiedene Verbindungen einzugehen . . .«<sup>55</sup> Das Lebendige findet sich durch das Spiel und die Souveränität der gleichen Kraft, die es in Diskontinuität zu sich selbst hält, einer kontinuierlichen Beziehung mit dem es Umgebenden unterworfen. Damit das Lebendige leben kann, muß es mehrere aufeinander irreduzible Organisationen und ebenso eine ununterbrochene Bewegung zwischen einer jeden und der von ihr geatmeten Luft, dem von ihr getrunkenen Wasser, der von ihr aufgenommenen Nahrung geben. Indem sie die alte klassische Kontinuität des Seins und der Natur bricht, läßt die geteilte Kraft des Lebens zerstreute, aber sämtlich mit Existenzbedingungen verbundene Formen erscheinen. Innerhalb einiger Jahre hat die europäische Kultur an der Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert die fundamentale räumliche Aufteilung des Lebendigen völlig modifiziert. Für die klassische Erfahrung war das Lebendige ein Feld oder eine Folge von Feldern in der universalen *taxinomia* des Seins. Wenn seine geographische Lokalisierung eine Rolle (wie bei Bufon) spielte, dann um bereits mögliche Variationen erscheinen zu lassen. Seit Cuvier hüllt sich das Lebendige in sich selbst ein, bricht es seine taxinomischen Nachbarschaften ab, entreißt es sich dem weiten, zwingenden Plan der Kontinuitäten und errichtet sich einen neuen Raum: einen doppelten Raum, müssen wir sagen, denn es ist der innere, der der anatomischen Kohärenzen und der physiologischen Kompatibilitäten, und der äußere, der der Elemente, in denen das Lebendige ruht, um daraus seinen eigenen Körper zu machen. Aber diese beiden Räume haben eine einheitliche Steuerung, nicht mehr die der Möglichkeiten des Seins, sondern die der Lebensbedingungen.

Das ganze historische Apriori einer Wissenschaft der Lebewesen wird dadurch umgestürzt und erneuert. In seiner archäologischen Tiefe und nicht auf der deutlicheren Ebene der Entdeckungen, Diskussionen, Theorien oder philosophischen Optionen betrachtet, überragt das Werk Cuviers bei weitem das, was die Zukunft der Biologie sein sollte. Man stellt oft die »transformistischen« Intuitionen Lamarcks, die so aus-

<sup>55</sup> Cuvier, *Vorlesungen über vergleichende Anatomie*, Bd. 1, S. 4.

sehen, als »präfigurierten« sie den Evolutionismus, und den alten, völlig von traditionellen Vorurteilen und theologischen Postulaten durchtränkten Fixismus einander gegenüber, in dem sich Cuvier hartnäckig verankerte. Durch ein ganzes Spiel von Amalgamen, Metaphern, schlecht kontrollierten Analogien zeichnet man das Profil eines »reaktionären« Denkens, das leidenschaftlich an der Immobilität der Dinge hängt, um die prekäre Ordnung der Menschen zu garantieren. Das wäre die Philosophie eines Cuvier, eines Mannes aller Kräfte. Gegenüber zeichnet man das schwierige Schicksal eines progressistischen Denkens, das an die Kraft der Bewegung, an die unaufhörliche Neuheit, an die Lebhaftigkeit der Adaptationen glaubt: Lamarck, der Revolutionär, stünde dort. So liefert man unter dem Vorwand, Ideengeschichte in einem streng historischen Sinne zu schreiben, ein schönes Beispiel von Naivität. Denn in der Geschichtlichkeit des Wissens zählen nicht die Meinungen oder die Ähnlichkeiten, die man durch die Epochen hindurch zwischen ihnen feststellen kann (es gibt in der Tat eine »Ähnlichkeit« zwischen Lamarck und einem bestimmten Evolutionismus, so wie zwischen diesem und den Vorstellungen von Diderot, von Robinet oder von Benoît de Maillet); was wichtig ist, was die Geschichte des Denkens in sich selbst zu gliedern gestattet, sind ihre immanenten Bedingungen der Möglichkeit. Nun genügt es, ihre Analyse zu versuchen, um sogleich zu bemerken, daß Lamarck die Transformationen der Arten nur von der ontologischen Kontinuität her dachte, die die der Naturgeschichte der Klassiker war. Er nahm eine fortschreitende Abstufung, eine ununterbrochene Perfektionierung, eine große, unaufhörliche Schicht der Wesen an, die sich voneinander ausgehend bilden könnten. Was das Denken Lamarcks möglich macht, ist nicht das ferne Ahnen eines Evolutionismus, der da kommen würde, sondern die Kontinuität der Wesen, so wie sie die natürlichen »Methoden« entdeckten und annahmen. Lamarck ist ein Zeitgenosse von Jussieu, nicht von Cuvier. Dieser hat in die klassische Stufenleiter der Wesen eine radikale Diskontinuität eingebracht. Und genau dadurch läßt er Begriffe auftauchen wie den der biologischen Inkompatibilität, den der Beziehungen zu den äußeren Elementen, den der Existenzbedingung. Er läßt auch eine bestimmte Kraft auftauchen, die das Leben erhalten muß, und eine bestimmte Drohung, die es mit dem Tode belegt. Hier finden sich mehrere der Bedingungen vereinigt, die etwas wie das Evolutionsdenken möglich machen. Die Diskontinuität der lebendigen Formen hat die Konzeption einer großen zeitlichen Ver-

schiebung gestattet, die trotz der Oberflächenanalogien von der Kontinuität der Strukturen und der Merkmale nicht gestattet wurde. Man hat eine »Geschichte« der Natur an die Stelle der Naturgeschichte stellen können dank dem räumlichen Diskontinuum, dank dem Bruch des Tableaus, dank der Fraktionierung jener Schicht, in der alle natürlichen Wesen ihren Platz in der Ordnung fanden. Sicher, der klassische Raum schloß, wie wir sahen, nicht die Möglichkeit eines Werdens aus, aber dieses Werden sicherte lediglich eine Bahn auf der verborgen im voraus bestehenden Tafel der möglichen Variationen. Der Bruch dieses Raumes hat die Entdeckung einer dem Leben eigenen Historizität gestattet: die seiner Aufrechterhaltung in seinen Existenzbedingungen. Der »Fixismus« Cuviers als Analyse einer solchen Aufrechterhaltung ist die Anfangsweise gewesen, diese Historizität in dem Augenblick zu reflektieren, als sie zum ersten Mal im abendländischen Wissen sich andeutete.

Die Historizität ist also jetzt in die Natur oder vielmehr in das Lebendige eingedrungen. Sie ist darin aber mehr als eine wahrscheinliche Form der Abfolge. Sie bildet gewissermaßen eine fundamentale Seinsweise. Zweifellos existiert in der Epoche Cuviers noch keine Geschichte des Lebendigen wie die, die der Evolutionismus beschreiben wird. Aber das Lebendige wird von Anfang an mit den Bedingungen gedacht, die ihm eine Geschichte zu haben gestatten. Auf die gleiche Weise hatten die Reichtümer in der Epoche Ricardos den Status einer Historizität erlangt, der sich ebenfalls noch nicht als Wirtschaftsgeschichte formuliert hatte. Die baldige Stabilität der industriellen Einkünfte, der Bevölkerung und der Rente, so wie sie Ricardo vorhergesehen hatte, die Beständigkeit der von Cuvier gesicherten Arten können nach einer oberflächlichen Prüfung als eine Ablehnung der Geschichte gelten. Tatsächlich lehnten Ricardo und Cuvier nur die Modalitäten der chronologischen Abfolge ab, so wie sie im achtzehnten Jahrhundert gedacht worden waren. Sie lösten die Zugehörigkeit der Zeit zur hierarchischen oder klassifikatorischen Ordnung der Repräsentationen. Dagegen konnten sie jene aktuelle oder künftige Immobilität, die sie beschrieben oder ankündigten, erst von der Möglichkeit einer Geschichte her konzipieren. Diese war ihnen entweder durch die Existenzbedingungen des Lebendigen oder durch die Produktionsbedingungen des Wertes gegeben. Paradoxerweise erscheinen der Pessimismus Ricardos und der Fixismus Cuviers nur auf einem historischen Hintergrund. Sie definieren die Stabilität der Wesen, die künftig auf der Ebene ihrer tiefen



Modalität ein Recht auf eine Geschichte haben. Die klassische Idee, daß die Reichtümer gemäß einem kontinuierlichen Fortschritt wachsen oder daß die Arten mit der Zeit sich ineinander transformieren konnten, definierte im Gegenteil die Beweglichkeit der Wesen, die vor jeder Geschichte bereits einem System von Variablen, Identitäten oder Äquivalenzen gehorchten. Es bedurfte der Aufhebung und gewissermaßen der Einklammerung dieser Geschichte, damit die Wesen der Natur und die Arbeitsprodukte eine Historizität erhielten, die dem modernen Denken gestattete, sie in den Griff zu bekommen und in der Folge die diskursive Wissenschaft ihrer Abfolge zu gestalten. Für das Denken des achtzehnten Jahrhunderts sind die chronologischen Folgen nur eine Eigenheit und eine mehr oder weniger undeutliche Offenbarung der Ordnung der Wesen. Seit dem neunzehnten Jahrhundert drücken sie auf mehr oder weniger direkte Art und bis in ihre Unterbrechung hinein die tief historische Seinsweise der Dinge und der Menschen aus.

Auf jeden Fall hat die Bildung einer lebendigen Geschichtlichkeit für das europäische Denken breite Folgen gehabt; ebenso breite wie die, die durch die Bildung einer ökonomischen Geschichtlichkeit erbracht wurden. Auf der oberflächlichen Ebene der großen imaginären Werte zeichnet sich das künftig der Geschichte gewidmete Leben in der Form der Animalität ab. Das Tier, dessen große Bedrohung oder radikale Fremdheit am Ende des Mittelalters oder wenigstens an der Schwelle der Renaissance aufgehoben und gleichsam entworfen worden war, findet im neunzehnten Jahrhundert neue phantastische Kräfte. In der Zwischenzeit hatte die klassische Natur die pflanzlichen Werte privilegiert, trug doch die Pflanze auf ihrem sichtbaren Wappen die nicht verschwiegene Markierung jeder eventuellen Ordnung. Aber mit all ihren vom Stiel zum Korn, von der Wurzel zur Frucht einmal entfalteten Gestalten bildete die Pflanze für ein Denken innerhalb eines Tableaus einen reinen Gegenstand, der für die großzügig hervorgekehrten Geheimnisse transparent war. Seit dem Moment, in dem Merkmale und Strukturen, in die Tiefe hingestuft, zum Leben aufsteigen – jenem souveränen, unendlich entfernten, aber konstitutiven Fluchtpunkt –, ist es das Tier, das zur privilegierten Gestalt wird mit seinen verborgenen Knochengerüsten, seinen eingehüllten Organen und so vielen unsichtbaren Funktionen und jener fernen Kraft in der Tiefe von allem, die es am Leben erhält. Wenn das Lebendige eine Klasse von Wesen ist, sagt das Gras besser als alle andere seine klare Essenz

aus. Wenn aber das Lebendige eine Manifestation des Lebens ist, läßt das Tier besser bemerken, worin sein Rätsel besteht. Mehr als das ruhige Bild der Merkmale zeigt es den unaufhörlichen Übergang des Anorganischen zum Organischen durch die Atmung oder die Nahrung und die umgekehrte Transformation der großen funktionalen Architekturen in Staub ohne Leben unter der Wirkung des Todes: »Der lebende Körper muß also als eine Art von Heerd betrachtet werden, auf welchen die toten Substanzen nach einander gebracht werden, um daselbst unter sich verschiedene Verbindungen einzugehen, um daselbst eine durch die Art dieser Verbindungen bestimmte Stelle einzunehmen, oder eine dadurch bestimmte Wirkung hervorzubringen, und um sich davon einst los zu machen und unter die Gesetze der toten Natur zurück zu kehren.«<sup>16</sup> Die Pflanze herrschte an den Grenzen zwischen Bewegung und Bewegungslosigkeit, des sinnlich Wahrnehmbaren und des sinnlich nicht Wahrnehmbaren. Das Tier dagegen hält sich an den Grenzen zwischen Leben und Tod. Der Tod belagert es von allen Seiten. Ja, er bedroht es sogar von innen, denn allein der Organismus kann sterben, und aus der Tiefe ihres Lebens überfällt der Tod die Lebenden. Daher rühren wahrscheinlich die nicht eindeutigen Werte, die die Animalität am Ende des achtzehnten Jahrhunderts annahm: das Tier erscheint als Träger jenes Todes, dem es gleichzeitig unterworfen ist. Es gibt in ihm eine ständige Verzehrung des Lebens durch sich selbst. Es gehört der Natur nur dadurch an, daß es den Kern einer Gegennatur einschließt. Indem es seine geheimste Essenz von der Pflanze auf das Tier zurückführt, verläßt das Leben den Raum der Ordnung und wird erneut wild. Es enthüllt sich als tödlich in der gleichen Bewegung, die es dem Tode widmet. Es tötet, weil es lebt. Die Natur kann nicht mehr gut sein. Daß das Leben nicht vom Mord, die Natur nicht vom Bösen, das Verlangen nicht von der Gegennatur getrennt werden kann, kündigte de Sade dem achtzehnten Jahrhundert, dessen Sprache er austrocknete, und dem modernen Zeitalter an, das ihn lange zum Schweigen hatte verurteilen wollen. Man entschuldige die Anmaßung (wem gegenüber?): *Les 120 Journées* sind die schneckenartige und wunderbare Umkehrung der *Leçons d'anatomie comparée*. Auf jeden Fall haben sie im Kalender unserer Archäologie das gleiche Alter.

Aber der imaginäre Status der mit den beunruhigenden und nächtli-

chen Kräften beladenen Animalität weist tiefer zurück auf die multiplen und gleichzeitigen Funktionen des Lebens im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Vielleicht zum ersten Mal in der abendländischen Kultur entzieht sich das Leben den allgemeinen Gesetzen des Seins, so wie es sich in der Repräsentation ergibt und analysiert wird. Andererseits wird von allen Dingen, die diesseits sogar derjenigen stehen, die sein können, das Leben, sie stützend, um sie erscheinen zu lassen, und sie unaufhörlich durch die Gewalt des Todes zerstörend, zu einer fundamentalen Kraft, die sich dem Sein entgegenstellt wie die Bewegung der Bewegungslosigkeit, die Zeit dem Raum, das geheime Wollen der sichtbaren Manifestation. Das Leben ist die Wurzel jeglicher Existenz, und das Nicht-Lebendige, die tote Natur, ist nicht mehr als das eingefallene Leben. Das reine und einfache Sein ist das Nicht-Sein des Lebens. Denn dieses (weshalb es im Denken des neunzehnten Jahrhunderts auch einen radikalen Wert hat) ist gleichzeitig der Kern des Seins und des Nicht-Seins: Es gibt Sein nur, weil es Leben gibt, und in dieser fundamentalen Bewegung, die sie dem Tode weilt, bilden sich die verstreuten und einen Moment festen Wesen, halten an, heften es fest (und töten es in einem bestimmten Sinne), werden aber ihrerseits durch jene unerschöpfliche Kraft zerstört. Die Erfahrung des Lebens gibt sich also als allgemeinstes Gesetz der Wesen, als das Hervorbringen jener primitiven Kraft, von der her sie existieren. Sie funktioniert wie eine wilde Ontologie, die das Sein und das Nicht-Sein als von allen Wesen nicht trennbar bezeichnen will. Aber diese Ontologie enthüllt weniger das, was die Wesen begründet, als das, was sie einen Augenblick lang zu einer prekären Form führt und insgeheim bereits von innen auszehrt, um sie zu zerstören. In Beziehung zum Leben sind die Wesen nur transitorische Gestalten, und das Sein, das sie während der Periode ihrer Existenz aufrechterhalten, ist nichts mehr als ihre Vermessenheit und ihr Wunsch, zu bestehen. Infolgedessen ist für die Erkenntnis das Sein der Dinge Illusion, ein Schleier, den man zerreißen muß, um die stumme und unsichtbare Heftigkeit wiederzufinden, die sie in der Nacht verschlingt. Die Ontologie der Vernichtung der Wesen gilt also als Kritik der Erkenntnis. Aber es handelt sich nicht so sehr um die Begründung des Phänomens, nicht darum, gleichzeitig dessen Grenze und Gesetz zu nennen, es auf die Endlichkeit zu beziehen, die es möglich macht, wie darum, es aufzulösen und zu zerstören, wie das Leben selbst die Wesen zerstört: denn sein ganzes Sein ist nur Schein.

Man sieht, wie sich so ein Denken konstituiert, das fast in jedem seiner Punkte sich dem entgegenstellt, das mit der Bildung einer ökonomischen Geschichtlichkeit verbunden war. Diese stützte sich, wie wir sahen, auf eine dreifache Theorie der irreduziblen Bedürfnisse, der Objektivität der Arbeit und des Ziels der Geschichte. Hier sehen wir dagegen ein Denken sich entwickeln, in dem die Individualität mit ihren Formen, Grenzen und Bedürfnissen nur ein prekäres, der Zerstörung verheißenes Moment ist, das insgesamt und für alles ein einfaches Hindernis bildet, das man auf dem Weg dieser Vernichtung vermeiden muß; ein Denken, in dem die Objektivität der Dinge nur Schein, Schimäre der Wahrnehmung, Illusion ist, die man auflösen und dem reinen Willen ohne Phänomen wiedergeben muß, der sie hat entstehen lassen und sie einen Augenblick getragen hat; ein Denken, für das der Wiederbeginn des Lebens, seine unaufhörlichen Wiederaufnahmen, seine Hartnäckigkeit ausschließen, daß man ihm eine Grenze in der Dauer stellt, zumal die Zeit selbst mit ihren chronologischen Einteilungen und mit ihrem quasi räumlichen Kalender zweifellos nichts anderes ist als eine Illusion der Erkenntnis. Dort, wo ein Denken das Ende der Geschichte vorsieht, kündigt ein anderes die Unendlichkeit der Geschichte an. Wo das eine eine wirkliche Produktion der Dinge durch die Arbeit erkennt, löst das andere die Schimären des Bewußtseins auf. Wo das eine mit den Grenzen des Individuums die Erfordernisse seines Lebens bestätigt, löscht sie das andere in dem Gemurmel des Todes aus. Ist diese Opposition das Zeichen, daß seit dem neunzehnten Jahrhundert das Feld des Wissens einer in all ihren Punkten homogenen und uniformen Reflexion keinen Raum mehr geben kann? Muß man zugeben, daß künftig jede Form von Positivität die »Philosophie« hat, die ihr zukommt: die Ökonomie die einer mit dem Zeichen des Bedürfnisses markierten Arbeit, der aber schließlich die große Belohnung der Zeit verheißt ist? Die Biologie die eines Lebens, das durch jene Kontinuität markiert wird, die die Wesen nur bildet, um sie aufzulösen, und dadurch von allen Grenzen der Geschichte befreit ist? Und die Wissenschaften der Sprache eine Philosophie der Kulturen, ihrer Relativität und ihrer besonderen Kraft der Offenbarung?

»Jener entscheidende Punkt aber, der hier alles aufhellen wird, ist die innre Structur der Sprachen oder die vergleichende Grammatik, welche uns ganz neue Aufschlüsse über die Genealogie der Sprachen auf ähnliche Weise geben wird, wie die vergleichende Anatomie über die höhere Naturgeschichte Licht verbreitet hat.«<sup>57</sup> Schlegel wußte sehr wohl: die Konstitution der Historizität auf dem Gebiet der Grammatik hat sich nach dem gleichen Modell vollzogen wie in der Wissenschaft vom Lebendigen. Und wirklich liegt darin nichts Überraschendes, weil während des ganzen klassischen Zeitalters die Wörter, aus denen man die Sprachen zusammengesetzt dachte, und die Merkmale, durch die man versuchte, eine natürliche Ordnung zu konstituieren, auf identische Weise den gleichen Status erhalten haben. Sie existierten nur durch den repräsentativen Wert, der ihnen zukam, und die Kraft zur Analyse, zur Reduplizierung, zur Zusammensetzung, zur Anordnung, die man ihnen hinsichtlich der repräsentierten Dinge zuerkannte. Mit Jussieu und Lamarck zunächst, dann mit Cuvier, hatte das wesentliche Merkmal seine repräsentative Funktion verloren, oder vielmehr war, wenn es noch »repräsentieren« konnte und die Errichtung von Nachbarschafts- oder Verwandtschaftsverhältnissen gestattete, dies nicht mehr durch die seiner sichtbaren Struktur oder den beschreibbaren Elementen, aus denen es sich zusammensetzte, eigene Kraft möglich, sondern weil es zunächst auf eine Gesamtorganisation und eine Funktion bezogen war, die es auf direkte oder indirekte, bedeutende oder kollaterale, »primäre« oder »sekundäre« Weise sichert. Auf dem Gebiet der Sprache unterliegt das Wort ungefähr in der gleichen Epoche einer analogen Transformation. Sicher, es hört nicht auf, einen Sinn zu haben und etwas im Geist dessen, der es benutzt oder hört, »repräsentieren« zu können. Aber diese Rolle ist nicht mehr konstitutiv für das Wort in seinem Sein selbst, in seiner essentiellen Architektur, in dem, was ihm gestattet, innerhalb eines Satzes Platz zu finden und sich darin mit anderen mehr oder weniger verschiedenen Wörtern zu verbinden. Wenn das Wort in einer Rede auftreten kann und etwas bedeutet, dann nicht durch die Kraft einer unmittelbaren Diskursivität, die ihm schon von der Entstehung her eigen wäre, sondern weil in seiner Form selbst, in den es bildenden Klängen, in den Veränderungen,

<sup>57</sup> Friedrich Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, Heidelberg 1808, S. 28.

denen es gemäß der grammatischen Funktion, die es innehat, unterliegt, in den Modifikationen schließlich, denen es durch die Zeit hindurch sich unterziehen muß, es einer bestimmten Zahl von strengen Gesetzen gehorcht, die auf ähnliche Weise alle anderen Elemente derselben Sprache regieren. Infolgedessen ist das Wort nur noch an eine Repräsentation gebunden, insoweit es zunächst Teil der grammatischen Organisation ist, durch die die Sprache ihre eigene Kohärenz definiert und sichert. Damit das Wort das sagen kann, was es sagt, muß es zu einer grammatischen Totalität gehören, die in Beziehung zu ihm ursprünglich, fundamental und determinierend ist.

Diese Versetzung des Wortes, diese Art von Sprung nach rückwärts hinaus aus den repräsentativen Funktionen ist sicher gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts eines der bedeutenden Ereignisse der abendländischen Kultur gewesen; eines derjenigen auch, die am unbemerktesten sich vollzogen haben. Man schenkt gern den ersten Augenblicken der Politischen Ökonomie, der Analyse des Bodenzinses und der Produktionskosten durch Ricardo viel Aufmerksamkeit. Man erkennt hier, daß das Ereignis große Ausmaße gehabt hat, weil es allmählich nicht nur die Entwicklung einer Wissenschaft gestattete, sondern auch eine bestimmte Zahl von ökonomischen und politischen Veränderungen nach sich gezogen hat. Man vernachlässigt die neuen Formen, die die Wissenschaften von der Natur angenommen haben, ebenfalls nicht zu sehr. Und wenn es zutrifft, daß man durch eine retrospektive Illusion Lamarck höher als Cuvier schätzt, wenn es zutrifft, daß man sich nur schlecht darüber klar wird, daß das »Leben« zum ersten Mal mit den *Leçons d'anatomie comparée* die Schwelle seiner Positivität erreicht, hat man doch zumindest das diffuse Bewußtsein, daß die abendländische Kultur von jenem Moment an einen neuen Blick über die Welt des Lebendigen hat gleiten lassen. Die Isolierung der indo-europäischen Sprachen dagegen, die Konstituierung einer vergleichenden Grammatik, die Untersuchung der Flexionen, die Formulierung der Gesetze des Ablauts und der Lautverschiebungen – kurz das ganze philologische Werk von Grimm, Schlegel, Rask und von Bopp bleibt am Rand unseres historischen Bewußtseins, als habe es nur eine etwas abseitige und esoterische Disziplin begründet, als sei es nicht tatsächlich die ganze Seinsweise der Sprache (auch unserer), die sich durch sie hindurch modifiziert hat. Wahrscheinlich muß man nicht den Versuch der Rechtfertigung eines solchen Vergessens trotz der Bedeutung der Veränderung machen, sondern im Gegenteil von ihr und von der

blinden Nähe ausgehen, die dieses Ereignis stets für unsere von ihrer gewohnten Aufgklärtheit nur schlecht gelösten Augen wahrte. Noch in der Epoche, in der es sich vollzog, wurde es bereits, wenn nicht von einem Geheimnis, doch zumindest von einer bestimmten Diskretion umhüllt. Vielleicht sind die Veränderungen in der Seinsweise der Sprache wie die Wandlungen, die die Aussprache, die Grammatik oder die Semantik betreffen: so schnell sie auch sich vollziehen mögen, sie werden nie klar von denen erfaßt, die sprechen und deren Sprache dennoch bereits das Vehikel dieser Veränderungen ist. Man wird sich dessen nur verquer und in bestimmten Momenten bewußt. Schließlich wird die Entscheidung nur auf negative Weise gezeigt: durch den radikalen und unmittelbar wahrnehmbaren Verlust des Gebrauchs der benutzten Sprache. Es ist wahrscheinlich einer Kultur nicht möglich, auf thematische und positive Weise sich dessen bewußt zu werden, daß ihre Sprache aufhört, für ihre Repräsentationen transparent zu sein, sich zu verdicken beginnt und eine eigene Schwere erhält. Wenn man fortfährt, zu reden, wie sollte man da wissen – wenn nicht durch einige dunkle Hinweise, die man kaum und schlecht interpretiert –, daß die Sprache (deren man sich bedient) eine auf die reine Diskursivität irreduzible Dimension zu erhalten im Begriff ist. Aus all diesen Gründen ist wahrscheinlich die Entstehung der Philologie im abendländischen Bewußtsein viel verborgener geblieben als die der Biologie und der Politischen Ökonomie. Dabei gehörte sie zur gleichen archäologischen Umwälzung. Dabei haben sich ihre Konsequenzen vielleicht in unserer Kultur noch viel weiter verbreitet, wenigstens in den unterirdischen Schichten, die sie durchlaufen und stützen.

Wie hat sich diese philologische Positivität herausgebildet? Vier theoretische Glieder signalisieren uns ihre Konstituierung am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, in der Epoche des Schlegelschen Essays *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808), der *Deutschen Grammatik* von Grimm (1818) und des Buches von Bopp über das *Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache* (1816).

1. Das erste dieser Glieder betrifft die Weise, wie eine Sprache sich von innen charakterisieren und von den anderen sich unterscheiden kann. In der klassischen Epoche konnte man die Individualität einer Sprache ausgehend von mehreren Kriterien definieren: Proportion der verschiedenen, bei der Wortbildung benutzten Laute (es gibt Sprachen mit mehr Vokalen als Konsonanten und umgekehrt), das bestimmten

Wortkategorien zugestandene Privileg (Sprachen mit konkreten Substantiven, Sprachen mit abstrakten Substantiven, etc.), die Darstellungsweise der Beziehungen (durch Präpositionen oder Deklinationen), gewählte Einteilung zur Anordnung der Wörter (entweder man stellt wie die Franzosen das logische Subjekt nach vorn, oder man gibt den wichtigsten Wörtern wie im Lateinischen den Vorrang); so unterschied man die Sprachen des Nordens und die des Südens, die des Gefühls und die des Bedürfnisses, die der Freiheit und die der Sklaverei, die der Barbarei und die der Zivilisation, die der logischen Schlußfolgerung und die der rhetorischen Argumentation. All diese Unterscheidungen zwischen den Sprachen betrafen stets nur die Weise, wie sie die Repräsentation analysieren, dann deren Elemente zusammensetzen konnten. Aber seit Schlegel werden die Sprachen wenigstens in ihrer allgemeinsten Typologie durch die Weise definiert, wie sie die sie bildenden eigentlichen sprachlichen Elemente miteinander verbinden. Unter diesen Elementen sind bestimmte sicher repräsentativ, sie besitzen auf jeden Fall einen Repräsentationswert, der sichtbar ist, aber andere enthalten keine Bedeutung und dienen nur durch eine bestimmte Komposition zur Bestimmung der Bedeutung eines anderen Elementes in der Redeeinheit. Dieses Material – bestehend aus Nomen, Verben, Wörtern im allgemeinen, aber auch aus Silben und Lauten – verbinden die Sprachen untereinander, um einfache Sätze (*propositions*) und Satzgefüge (*phrases*) zu bilden. Aber die durch die Anordnung der Laute, Silben und Wörter konstituierte materielle Einheit wird nicht durch die reine und einfache Kombinatorik der Elemente der Repräsentation gelenkt. Sie hat ihre eigenen Prinzipien, die in den verschiedenen Sprachen sich unterscheiden: die grammatische Komposition besitzt Regelmäßigkeiten, die für die Bedeutung des Diskurses nicht transparent sind. Da nun die Bedeutung fast vollständig von einer Sprache in die andere übergehen kann, sind es diese Regelmäßigkeiten, die die Individualität einer Sprache zu definieren gestatten. Jede hat einen autonomen grammatischen Raum. Man kann diese Räume seitlich, das heißt von einer Sprache zur anderen, vergleichen, ohne durch ein gemeinsames »Milieu« gehen zu müssen, das das Feld der Repräsentation mit all ihren möglichen Unterteilungen wäre.

Es ist leicht, sofort zwei große Kombinationsweisen der grammatischen Elemente zu unterscheiden. Die eine besteht in ihrer Nebeneinanderstellung, so daß sie sich gegenseitig determinieren. In diesem Fall ist die Sprache aus einer Vielzahl von Elementen (die im allgemeinen sehr



kurz sind) gemacht, die auf verschiedene Weise kombiniert werden können, wobei aber jede dieser Einheiten ihre Autonomie, folglich die Möglichkeit bewahrt, die transitorische Verbindung zu brechen, die sie im Inneren eines Satzgefüges (*phrase*) oder eines einfachen Satzes (*proposition*) mit einer anderen hergestellt hat. Die Sprache wird dann durch die Zahl ihrer Einheiten und durch alle möglichen Kombinationen definiert, die sie in der Rede untereinander herstellen können. Es handelt sich also um einen »Haufen Atome«, wobei »der Zusammenhang eigentlich ein anderer, als ein bloß mechanischer durch äußere Anfügung« ist.<sup>58</sup> Es existiert noch eine andere Verbindungsweise zwischen den Elementen einer Sprache. Das ist das Flexionssystem, das von innen die Silben oder die wesentlichen Wörter – die Wurzelformen – verändert. Jede dieser Formen trägt eine bestimmte Zahl möglicher, vorab determinierter Variationen; und entsprechend den anderen Wörtern des Satzgefüges, entsprechend den  $A^1 \dots \dots \dots$  oder den Beziehungen der Korrelation zwischen diesen Wörtern, entsprechend den Nachbarschaften und Assoziationen wird diese oder jene Variable benutzt. Dem Anschein nach ist diese Verbindungsweise weniger reich als die erste, weil die Zahl der kombinatorischen Möglichkeiten viel eingengter ist. In Wirklichkeit aber existiert das Flexionssystem nie in seiner reinsten und magersten Form. Die innere Modifizierung der Wurzel gestattet ihm, durch Hinzufügung ihrerseits von innen modifizierbare Elemente zu erhalten, so daß »jede Wurzel wahrhaft das (ist), was der Name sagt, und wie ein lebendiger Keim; denn weil die Verhältnisbegriffe durch innere Veränderung bezeichnet werden, so ist der Entfaltung freier Spielraum gegeben, die Fülle der Entwicklung kann ins Unbestimmbare sich ausbreiten.«<sup>59</sup>

Diesen beiden großen Typen sprachlicher Organisation entspricht auf der einen Seite das Chinesische. »Im Chinesischen sind die Partikeln, welche die Nebenbestimmung der Bedeutung bezeichnen, für sich bestehende von der Wurzel ganz unabhängige einsyllbige Worte.«<sup>60</sup> Andererseits entspricht dem das Sanskrit, von dem man festhalten kann, »daß die Structur der Sprache durchaus organisch gebildet, durch Flexionen oder innere Veränderungen und Umbiegungen des Wurzellautes in allen seinen Bedeutungen ramificirt« ist.<sup>61</sup> Zwischen diesen be-

58 Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, S. 51.

59 A. a. O., S. 50.

60 A. a. O., S. 49.

61 A. a. O., S. 40.

deutenden und extremen Modellen kann man alle beliebigen anderen Sprachen aufteilen. Jede wird notwendig eine Organisation haben, die sie in die Nähe eines der beiden Modelle rückt oder sie, in gleichem Abstand zu beiden, in der Mitte des so definierten Feldes halten wird. Dem Chinesischen am nächsten findet man das Baskische, das Koptische, die amerikanischen Sprachen. Sie verbinden trennbare Elemente miteinander. Aber statt stets im freien Zustand und gewissermaßen als irreduzible sprachliche Atome zu verharren, beginnen sie bereits, »mit dem Worte selber zu verschmelzen«. Das Arabische wird durch eine Mischung des Systems der Suffixe und jenes der Flexionen definiert. Das Keltische ist fast eine Flexionssprache, man findet darin aber »noch einzelne Spuren der Grammatik durch Suffixa«. Vielleicht wird man sagen, daß diese Opposition bereits im achtzehnten Jahrhundert bekannt war und daß man seit langem die Kombinatorik der chinesischen Wörter von den Deklinationen und Konjugationen von Sprachen wie dem Latein und dem Griechischen zu unterscheiden wußte. Man wird dem entgegenhalten, daß die absolute Opposition, wie sie Schlegel aufstellte, sehr früh von Bopp kritisiert wurde. Dort, wo Schlegel zwei radikal unannäherbare Typen von Sprachen sah, hat Bopp einen gemeinsamen Ursprung gesucht. Er sucht herauszuarbeiten<sup>62</sup>, daß die Flexionen keine Art innerer und spontaner Entwicklung des ursprünglichen Elementes sind, sondern Partikeln, die sich der Wurzelsilbe dazuschäufeln haben: das *m* der ersten Person im Sanskrit (*bhavami*) oder das *t* der dritten Person (*bhavati*) sind die Wirkung der Verbindung der Verbwurzel mit dem Pronomen *man* (mich) und *tan* (ihn). Aber das Bedeutende für die Konstituierung der Philologie ist nicht so sehr zu wissen, ob die Elemente der Konjugation in einer mehr oder weniger fernen Vergangenheit eine isolierte Existenz mit autonomem Wert haben genießen können. Das Wesentliche, und dadurch unterscheiden sich die Analysen von Schlegel und Bopp von denen, die im achtzehnten Jahrhundert durchaus sie haben antizipieren können<sup>63</sup>, ist, daß die ursprünglichen Silben nicht wachsen (durch innere Anhängung oder Vermehrung) ohne eine bestimmte Zahl von geregelten Modifizierungen in der Wurzel. In einer Sprache wie dem Chinesischen gibt es nur Gesetze des Nebeneinanderstellens,

62 Franz Bopp, *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*, Frankfurt 1816, S. 147.

63 John Horne Tooke, *Paroles volantes*, London 1798.

aber in Sprachen, in denen die Wurzeln dem Wachstum unterliegen (seien sie nun monosyllabisch wie im Sanskrit oder polysyllabisch wie im Hebräischen), findet man immer regelmäßige Formen innerer Veränderungen. Man begreift, daß die neue Philologie, die zur Charakterisierung der Sprachen diese Kriterien der inneren Organisation hat, die hierarchischen Klassifizierungen aufgegeben hat, die im achtzehnten Jahrhundert praktiziert wurden. Man gestand damals zu, daß es wichtigere Sprachen als andere gab, weil die Analyse der Repräsentationen darin präziser und feiner war. Künftig sind alle Sprachen gleich. Sie haben lediglich einen unterschiedlichen inneren Bau. Daher rührt jene Neugier für die seltenen, wenig gesprochenen, schlecht »zivilisierten« Sprachen, die zum Beispiel Rask in seiner großen Untersuchung für Skandinavien, Rußland, den Kaukasus, Persien und Indien bezeugt.

2. Die Untersuchung dieser *internen Abweichungen* bildet das zweite theoretische Glied von Bedeutung. In ihren etymologischen Forschungen untersuchte die allgemeine Grammatik sehr wohl die Transformationen der Wörter und der Silben durch die Zeit hindurch. Aber diese Untersuchung war aus drei Gründen begrenzt: sie betraf eher die Metamorphose der Buchstaben des Alphabets als die Weise, auf die die effektiv ausgesprochenen Laute modifiziert werden konnten. Außerdem wurden diese Transformationen als zu jeder Zeit und unter allen Bedingungen mögliche Wirkung einer bestimmten Verwandtschaft der Buchstaben untereinander betrachtet. Man gestand zu, daß das *p* und das *b*, das *m* und das *n* ziemlich benachbart waren, so daß das eine an die Stelle des anderen treten könnte. Solche Veränderungen wurden nur durch jene zweifelhafte Nähe und die möglicherweise folgende Konfusion bei der Aussprache oder beim Hören hervorgerufen und bestimmt. Schließlich wurden die Vokale als das flüchtigste und unbeständige Element der Sprache behandelt, während die Konsonanten als diejenigen galten, die die feste Architektur der Sprache bilden (das Hebräische zum Beispiel verzichtet doch sogar auf die Schreibung der Vokale).

Zum ersten Mal wird mit Rask, Grimm und Bopp die Sprache, obwohl man nicht mehr versucht, sie auf ihre ursprünglichen Schreie zurückzuführen, als eine Gesamtheit von phonetischen Elementen behandelt. Während für die allgemeine Grammatik die Sprache entstand, als das Geräusch des Mundes oder der Lippen zum *Buchstaben* geworden war, wird man künftig davon ausgehen, daß Sprache dann vorliegt, wenn diese Geräusche in einer Folge von distinkten *Lauten*

gegliedert und geteilt sind. Das ganze Sein der Sprache ist jetzt lautlich. Das erklärt das neue Interesse, das die Brüder Grimm und Raynouard für die nicht geschriebene Literatur, die Volkserzählungen und die gesprochenen Dialekte an den Tag legen. Man sucht die Sprache sehr nahe bei dem, was sie ist: im Sprechen, jenem Sprechen, das die Schrift austrocknet und auf dem Blatt festheftet. Eine ganze Mystik entsteht dadurch, die des Verbs, des reinen poetischen Glanzes, der ohne Spur vorübergeht und hinter sich nur eine einen Moment lang aufgehaltene Vibration hinterläßt. In seiner vorübergehenden und tiefen Klanghaftigkeit wird das Sprechen souverän. Und seine geheimen, durch den Atem der Propheten belebten Kräfte stellen sich fundamental (selbst wenn sie einige Überschneidungen gestatten) der Esoterik der Schrift gegenüber, die die zusammengeschrumpfte Permanenz eines Geheimnisses im Zentrum sichtbarer Labyrinth voraussetzt. Die Sprache ist nicht mehr so sehr jenes mehr oder weniger entfernte, ähnliche und arbiträre Zeichen, für das die Logik von Port-Royal als unmittelbares und evidentes Modell das Portrait eines Menschen oder einer geographischen Karte vorschlug. Sie hat eine vibrierende Natur angenommen, die sie vom sichtbaren Zeichen löst, um sie der Musikknote anzunähern. Und Saussure mußte genau diesen Moment des Sprechens umgehen, der für die ganze Philologie des neunzehnten Jahrhunderts von besonderer Bedeutung war, um jenseits der historischen Formen die Dimension der Sprache im allgemeinen zu restaurieren und nach soviel Vergessen das alte Problem des Zeichens neu zu eröffnen, das das gesamte Denken von Port-Royal bis hin zu den letzten Ideologen ununterbrochen beschäftigt hat.

Im neunzehnten Jahrhundert beginnt also eine Analyse, die die Sprache als eine Gesamtheit von Lauten behandelt, befreit von den Buchstaben, die sie transkribieren können.<sup>64</sup> Sie wurde in drei Richtungen vorgenommen. Zunächst die Typologie der verschiedenen Laute, die in einer Sprache benutzt werden: für die Vokale gibt es zum Beispiel die Opposition von einfachen und doppelten (gelängten wie in *a*, *o*; oder diphthongierten wie in *æ*, *ei*); und bei den einfachen Vokalen besteht Opposition zwischen den reinen (*a*, *i*, *o*, *u*) und den getrübbten (*e*, *ö*, *ü*). Unter den reinen gibt es die, die verschiedene Aussprachen haben kön-

<sup>64</sup> Man macht Grimm oft den Vorwurf, Buchstaben und Laute verwechselt zu haben (das Wort *Schrift* zerlegt er in acht Bestandteile, weil er *f* in *p* und *h* teilt). Es war schwierig, die Sprache als reines Lautgebilde zu behandeln.

nen (etwa das *o*), und die, die nur eine haben (*a*, *i*, *u*). Schließlich unterliegen von den letzteren die einen Schwankungen und können den Umlaut erhalten (*a* und *u*); das *i* dagegen bleibt immer fest.<sup>65</sup> Die zweite Form der Analyse betrifft die Bedingungen, die die Schwankungen in einem Laut bestimmen können: Sein Platz im Wort ist ein bedeutender Faktor. Eine Endsilbe schützt sein Fortbestehen weniger leicht, als wenn es sich um eine Wurzel handelt. Die Buchstaben der Wurzel, sagt Grimm, haben langes Leben; die Laute der Endung haben ein kürzeres Leben. Aber außerdem gibt es positive Determinationen, denn »kein Vocal steht oder wechselt willkürlich in derselben Mundart.«<sup>66</sup> Dieses Fehlen des Arbiträren war für Grimm die Bestimmung eines Sinns (in der Wurzel einer großen Zahl deutscher Verben steht das *a* in Opposition zum *i* wie das Präteritum zum Präsens). Für Bopp ist es die Wirkung einer bestimmten Zahl von Gesetzen. Die einen definieren die Regeln des Wechsels, wenn zwei Konsonanten in Kontakt treten. »Wenn es im Sanskrit *at-ti* (er ißt) statt *ad-ti* von der Wurzel *ad* (essen) heißt, hat der Wechsel von *d* zu *t* ein physikalisches Gesetz zur Ursache.« Andere definieren die Aktionsweise einer Endung auf die Laute der Wurzel: »Unter mechanischen Gesetzen verstehe ich besonders die Gesetze der Schwere und besonders den Einfluß, den das Gewicht der persönlichen Endungen auf die vorhergehende Silbe ausübt.«<sup>67</sup> Schließlich betrifft die letzte Form der Analyse die Beständigkeit der Transformationen durch die Geschichte. Grimm hat so eine Tafel der Entsprechungen für die Labiale, Dentale und Gutturale zwischen dem Griechischen, dem Gotischen und dem Hochdeutschen aufgestellt: das *p*, *b* und *f* der Griechen werden entsprechend *f*, *p*, *b* im Gotischen und *b* oder *v*, *f* und *p* im Hochdeutschen; *t*, *d*, *th* im Griechischen werden im Gotischen *th*, *t*, *d* und im Hochdeutschen *d*, *z*, *t*. Durch diese Gesamtheit von Beziehungen sind die Wege der Geschichte vorgeschrieben. Und statt daß die Sprachen dem äußeren Maß, diesen Dingen der menschlichen Geschichte unterliegen, die für das klassische Denken ihre Veränderungen erklären mußten, be-

65 Jakob Grimm, *Deutsche Grammatik*, 4 Bde., Göttingen 1822–1837, Bd. 1, S. 5. Diese Analysen befinden sich noch nicht in der ersten Ausgabe (1818).

66 A. a. O., Bd. 1, S. 5.

67 Bopp, *Grammaire comparée des langues indo-européennes [...] traduite sur la deuxième édition et précédée d'une introduction par M. Michel Bréal*, 5 Bde., Paris 1866–1874, Bd. 1, S. 1, Anm. Es handelt sich um eine schriftliche Auskunft von Bopp, die sich in den deutschen Ausgaben nicht findet [D. Übersetzer].

sitzen sie selbst ein Evolutionsprinzip. Hier wie dort fixiert die »Anatomie« das Schicksal.<sup>68</sup>

3. Diese Definition eines Gesetzes von konsonantischen oder vokalischen Veränderungen gestattet die Errichtung einer *neuen Wurzeltheorie*. In der klassischen Epoche wurden die Wurzeln durch ein doppeltes System von Konstanten ausgemacht: die alphabetischen Konstanten betrafen eine arbiträre Zahl von Buchstaben (im äußersten Fall gab es nur einen), und die Bedeutungskonstanten gruppieren unter einem allgemeinen Thema eine unbegrenzt ausdehnbare Menge von benachbarten Bedeutungen. Bei der Kreuzung dieser beiden Konstanten, dort, wo ein bestimmter Sinn durch einen bestimmten Buchstaben oder eine bestimmte Silbe zutage trat, vereinzelte man eine Wurzel. Die Wurzel ist ein Ausdruckskern, der, von einem ursprünglichen Laut ausgehend, unendlich transformierbar ist. Aber wenn Vokale und Konsonanten sich nur gemäß bestimmten Gesetzen und unter bestimmten Bedingungen transformieren, muß die Wurzel eine stabile sprachliche Individualität (innerhalb bestimmter Grenzen) sein, die man mit ihren eventuellen Veränderungen isolieren kann, und die mit ihren verschiedenen möglichen Formen ein Sprachelement bildet. Um die ursprünglichen und absolut einfachen Elemente einer Sprache zu determinieren, mußte die allgemeine Grammatik bis zu dem imaginären Kontaktpunkt zurückschreiten, an dem der noch nicht sprachliche Laut in bestimmter Weise die Lebhaftigkeit der Repräsentation anrührte. Künftig sind die Elemente einer Sprache ihr innerlich (selbst wenn sie den anderen ebenfalls angehören): es existieren rein linguistische Mittel, um ihre konstante Komposition und die Tafel ihrer möglichen Modifikationen festzustellen. Die Etymologie wird also aufhören, ein unbegrenztes Zurückschreiten zu einer ursprünglichen Sprache zu sein, die völlig von ursprünglichen Naturschreien bevölkert ist. Sie wird eine bestimmte und begrenzte Methode der Analyse, um in einem Wort die Wurzel wiederzufinden, von der aus es gebildet worden ist: »Erst nach gelungener zergliederung der flexionen und ableitungen [...] hoben sich die wurzeln hervor [...]«.<sup>69</sup>

Man kann so feststellen, daß in bestimmten Sprachen, etwa im Semitischen die Wurzeln zweisilbig sind (im allgemeinen bestehen sie aus drei Buchstaben); daß sie in anderen (den indogermanischen) regelmä-

68 Grimm, *Über den Ursprung der Sprache*, Berlin 41858, S. 8. Vgl. auch ders., *Deutsche Grammatik*, Bd. 1, S. 588.

69 Grimm, *Über den Ursprung der Sprache*, S. 39.

ßig monosyllabisch sind; einige werden aus einem einzigen Vokal gebildet (*i* ist die Wurzel der Verben, die *gehen* bedeuten, *u* die Wurzel derjenigen, die *widerhallen* bedeuten); aber meistens besteht in diesen Sprachen die Wurzel wenigstens aus einem Konsonanten und einem Vokal – wobei der Konsonant am Ende oder am Anfang stehen kann. Im ersten Fall ist der Vokal notwendig am Anfang befindlich, im anderen Fall kommt es vor, daß ihm noch ein zweiter Konsonant folgt, der ihn stützt (wie in der Wurzel *ma, mad*, die im Lateinischen *metiri* ergibt, im Deutschen *messen*<sup>70</sup>). Es kommt auch vor, daß diese monosyllabischen Wurzeln verdoppelt werden, wie sich im Sanskrit *do* zu *dadami* verdoppelt, im Griechischen  $\delta\delta\omega\mu$ , oder bei *sta* in *tishtami* und  $\tau\sigma\tau\eta\mu$ .<sup>71</sup> Schließlich (und vor allem) werden die Natur der Wurzel und ihre konstituierende Rolle in der Sprache auf eine absolut neue Weise konzipiert: im achtzehnten Jahrhundert war die Wurzel ein rudimentärer Name, der in seinem Ursprung ein konkretes Ding, eine unmittelbare Repräsentation, ein Objekt bezeichnete, das sich dem Blick oder irgendeinem der Sinne darbot. Die Sprache wurde von dem Spiel ihrer nominalen Charakterisierungen her erbaut: Die Ableitung erweiterte deren Tragweite; die Abstraktion ließ Adjektive entstehen, und es genügte dann, das andere irreduzible Element, die große monotone Funktion des Verbs *sein* hinzuzufügen, damit sich die Kategorie der konjugierbaren Wörter bildete – eine Art Verengung des Seins und des Epithetons auf eine Verbalform. Bopp läßt auch gelten, daß die Verben durch die Verknüpfung des Verbs mit einer Wurzel erhaltene Mischungen sind. Aber seine Analyse differiert in mehreren wesentlichen Punkten vom klassischen Schema. Es handelt sich nicht um die virtuelle, unter der Oberfläche liegende und unsichtbare Hinzufügung der attributiven Funktion und des propositionalen Sinns, den man dem Verb *sein* zuschreibt; es handelt sich zunächst um eine materielle Verbindung zwischen einer Wurzel und den Formen des Verbs *sein*. Das *as* im Sanskrit findet sich im Sigma des griechischen Aorists, im *er* des Plusquamperfekts oder des Futurs der Vergangenheit des Lateinischen wieder. Das *bhu* im Sanskrit findet sich im *b* des Futurs und des Imperfekts im Latein wieder. Außerdem gestattet diese Hinzufügung des Verbs *sein* im wesentlichen die Zuweisung einer Zeit und einer Person zur Wurzel (die durch die Wurzel des Verbs *sein* gebildete Endung bringt außerdem die des gewöhnlichen Personalprono-

<sup>70</sup> A. a. O., S. 42.

<sup>71</sup> Bopp, *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache* [ . . . ], S. 61 f.

mens mit wie in *scrip-s-i*)<sup>72</sup>. Infolgedessen verwandelt nicht die Anfügung von *sein* ein Beiwort in ein Verb; die Wurzel selbst besitzt eine Verbalbedeutung, der die abgeleiteten Endungen der Konjugation von *sein* lediglich Modifizierungen der Person und der Zeit hinzufügen. Die Wurzeln der Verben bezeichnen also ursprünglich keine »Sachen«, sondern Handlungen, Prozesse, Verlangen, Willen; und da sie bestimmte aus dem Verb *sein* und den Personalpronomen hervorgegangene Endungen erhalten, werden sie für Konjugationen empfänglich, während sie, wenn sie andere, ihrerseits modifizierbare Suffixe erhalten, zu Nomina werden, die der Deklination fähig sind. Der Bipolarität von Nomen und Verb *sein*, die die Analyse der Klassik charakterisierte, muß man jetzt eine komplexere Einteilung substituieren: Wurzeln mit Verbalbedeutung, die Endungen verschiedenen Typs erhalten und so konjugierbaren Verben oder Substantiven zur Entstehung verhelfen können. Die Verben (und Personalpronomen) werden so das erstrangige Element der Sprache, von dem aus sie sich entwickeln kann: »Hebel aller Wörter scheinen pronomina und verba.«<sup>73</sup> Die Analysen von Bopp sollten eine hervorragende Bedeutung, nicht nur für die innere Zerlegung einer Sprache, sondern auch für die Definition dessen haben, was die Sprache in ihrem Wesen sein kann. Sie ist nicht mehr ein System von Repräsentationen, das die Kraft hat, andere Repräsentation zu zerlegen und zu rekonstruieren. Sie bezeichnet in ihren konstantesten Wurzeln Handlungen, Zustände, Willen. Eher als das, was man sieht, bedeutet sie im Ursprung das, was man tut oder was man erleidet. Und wenn sie schließlich die Dinge wie mit dem Finger zeigt, dann insofern, als sie das Resultat oder der Gegenstand oder das Instrument dieser Handlung sind. Die Namen zerschneiden nicht so sehr das komplexe Bild einer Repräsentation. Sie zerschneiden und arretieren und heften den Prozeß einer Handlung fest. Die Sprache »verwurzelt sich« nicht bei den wahrgenommenen Dingen, sondern beim aktiven Subjekt. Und vielleicht ist sie dann eher dem Wollen und der Kraft entsprungen als jener Erinnerung, die die Repräsentation redupliziert. Man spricht, weil man handelt, und nicht, weil man beim Wiedererkennen erkennt. Wie die Handlung drückt die Sprache einen tiefen Willen aus. Das hat zwei Konsequenzen. Die erste ist bei einem hastigen Hinsehen paradox: In dem Augenblick, in dem die Philologie sich durch die Entdeckung einer Di-

72 A. a. O., S. 137 ff.

73 Grimm, *Über den Ursprung der Sprache*, S. 41.



mension der reinen Grammatik konstituiert, schreibt man der Sprache erneut tiefe Ausdruckskräfte zu (Humboldt ist nicht nur Zeitgenosse von Bopp – er kannte sein Werk sogar im Detail): Während in der Klassik die Ausdrucksfunktion der Sprache nur im Ursprungspunkt und allein zur Erklärung dafür gesucht wurde, daß ein Laut eine Sache repräsentieren kann, wird im neunzehnten Jahrhundert die Sprache während ihres ganzen Laufs und in ihren komplexesten Formen einen irreduziblen Ausdruckswert haben. Nichts Arbiträres, keine grammatische Konvention können ihn verschütten, denn wenn die Sprache etwas ausdrückt, dann nicht, insofern sie die Dinge imitiert und redupliziert, sondern insoweit sie das fundamentale Wollen der Sprechenden offenbart und übersetzt. Die zweite Konsequenz ist, daß die Sprache nicht mehr mit den Zivilisationen durch das Niveau der Erkenntnisse verbunden ist, das sie erreicht haben (die Feinheit des repräsentativen Netzes, die Multiplizität der Verbindungen, die sich zwischen den Elementen herstellen können), sondern durch den Geist des Volkes, das sie hervorgebracht hat, sie belebt und sich in ihnen erkennen kann. So wie der lebendige Organismus durch seine Kohärenz die ihn am Leben haltenden Funktionen manifestiert, macht die Sprache, und zwar in der ganzen Architektur ihrer Grammatik, den fundamentalen Willen sichtbar, der ein Volk am Leben erhält und ihm die Kraft gibt, eine nur ihm gehörige Sprache zu sprechen. Plötzlich sind die Bedingungen der Historizität der Sprache verändert. Die Veränderungen kommen nicht mehr von oben (von der Elite der Gelehrten, der kleinen Gruppe der Händler und Reisenden, den siegreichen Armeen, der Aristokratie der Invasion), sondern sie entstehen dunkel in der Tiefe, denn die Sprache ist kein Instrument oder Produkt – kein *ergon*, wie Humboldt sagte –, sondern eine unaufhörliche Aktivität, eine *energeia*. Wer in einer Sprache spricht und nicht aufhört, in einem Gemurmel zu sprechen, das man nicht hört, aber von dem dennoch der ganze Glanz kommt, ist das Volk. Ein solches Gemurmel glaubte Grimm im *Altdeutschen Meistergesang* zu hören und Raynouard in den *Transcriptions des poésies originales des troubadours*. Die Sprache ist nicht mehr mit der Kenntnis der Dinge verbunden, sondern mit der Freiheit der Menschen: »Es bleibt nichts übrig, als daß sie eine menschliche, mit voller Freiheit ihrem Ursprung und Fortschritt nach eine selbst erworbene sein müsse: nichts anders kann sie sein, sie ist unsre Geschichte, unsre Erbschaft.«<sup>74</sup> In dem Augenblick, in dem

74 A. a. O., S. 29.

man die immanenten Gesetze der Grammatik definiert, knüpft man eine tiefe Verwandtschaft zwischen der Sprache und dem freien Schicksal der Menschen. Während des neunzehnten Jahrhunderts hat die Philologie stets tiefe politische Resonanz.

4. Die Analyse der Wurzeln hat eine neue Definition der *Verwandtschaftssysteme* zwischen den Sprachen möglich gemacht. Dies ist der vierte große theoretische Bereich, der das Erscheinen der Philologie charakterisiert. Diese Definition setzt zunächst voraus, daß die Sprachen sich in diskontinuierlichen Gesamtheiten in Beziehung zueinander gruppieren. Die allgemeine Grammatik schloß den Vergleich aus, insofern sie in allen beliebigen Sprachen zwei Ordnungen der Kontinuität annahm: die eine, vertikale, gestattete ihnen allen, über das Maß der primitivsten Wurzeln zu verfügen, das, wenn man einige Transformationen vornahm, jede Sprache mit den ursprünglichen Artikulationen verknüpfte. Die andere, horizontale, ließ die Sprachen in der Universalität der Repräsentation kommunizieren. Alle hatten Repräsentationen zu analysieren, zu zerlegen und zusammensetzen, die (in ziemlich weiten Grenzen) für die gesamte Menschheit dieselben waren. Infolgedessen war es nur möglich, die Sprachen auf indirekte Weise und wie durch ein dreieckiges Vorgehen zu vergleichen. Man konnte die Weise analysieren, auf die diese oder jene Sprache die gemeinsame Ausstattung mit primitiven Wurzeln behandelt und modifiziert hatte; man konnte auch die Weise vergleichen, auf die zwei Sprachen dieselben Repräsentationen zertrennten und erneut verbanden. Nun ist aber seit Grimm und Bopp der direkte und laterale Vergleich zweier oder mehrerer Sprachen möglich geworden. Es ist ein direkter Vergleich, weil es nicht mehr notwendig ist, durch reine Repräsentationen oder die absolut primitive Wurzel zu gehen. Es genügt, die Modifizierung der Wurzeln, das Flexionssystem und die Folge der Endungen zu untersuchen. Es ist aber ein lateraler Vergleich, der nicht mehr nach den allen Sprachen gemeinsamen Elementen oder dem Vorstellungsgrund, aus dem sie schöpften, greift. Es ist also nicht mehr möglich, eine Sprache auf die Form oder die Prinzipien, die alle anderen ermöglichen, zu beziehen. Man muß sie nach ihrer formalen Nähe gruppieren: »Die Ähnlichkeit liegt nicht bloß in einer großen Anzahl von Wurzeln, die sie mit ihnen gemein hat, sondern sie erstreckt sich bis in die innerste Structur und Grammatik.«<sup>75</sup>

Nun bieten diese grammatischen Strukturen, die man direkt miteinander

75 Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, S. 1.

ander verglichen kann, zwei besondere Merkmale; einmal das, nur als System zu existieren. Mit monosyllabischen Wurzeln ist eine bestimmte Zahl von Flexionen möglich; Das Gewicht der Endungen kann Wirkungen haben, deren Zahl und Natur bestimmbar sind. Die Weisen der Affixierung entsprechen einigen vollkommen festen Modellen; wohingegen in den Sprachen mit polysyllabischen Wurzeln alle Modifizierungen und Zusammensetzungen anderen Gesetzen gehorchen. Zwischen zwei Systemen wie diesen (von denen das eine für die indoeuropäischen, das andere für die semitischen Sprachen charakteristisch ist) findet man keinen Zwischentyp und keine Übergangsformen. Von einer Familie zur anderen haben wir es mit Diskontinuität zu tun. Andererseits gestatten aber die grammatikalischen Systeme, weil sie eine bestimmte Zahl von Evolutions- und Verschiebungsgesetzen vorschreiben, bis zu einem bestimmten Punkt die Fixierung des Hinweises für das Altern einer Sprache. Damit eine bestimmte Form von einer bestimmten Wurzel her erscheint, bedurfte es dieser oder jener Transformation. Wenn sich zwei Sprachen ähnelten, mußte man sie in der Klassik entweder beide mit der absolut primitiven Sprache verknüpfen oder annehmen, daß die eine von der anderen sich ableitete (das Kriterium war aber äußerlich; die abgeleitete Sprache war ganz einfach die, die in der Geschichte zu einem jüngeren Datum erschienen war), oder man mußte einen Austausch zugeben, der außersprachlichen Ereignissen zuzuschreiben war: einer Invasion, dem Handel, den Völkerwanderungen. Jetzt, da zwei Sprachen analoge Systeme präsentieren, muß man entscheiden können, daß entweder die eine von der anderen abgeleitet ist, oder daß sie beide aus einer dritten hervorgegangen sind, von der aus jede zum Teil verschiedene, zum Teil auch wieder analoge Systeme entwickelt hat. So hat man hinsichtlich des Sanskrit und des Griechischen nacheinander die Hypothese von Cœurdoux, der an Spuren der primitiven Sprache glaubte, und die von Anquetil aufgegeben, der eine Vermengung in der Zeit des Königreiches von Baktriane annahm; und Bopp hat auch Schlegel zurückweisen können, für den feststand, daß »die indische Sprache die ältere sei, die andern (römische, griechische, germanische, persische) aber jünger und aus jener abgeleitet«.76 Er hat gezeigt, daß es zwischen dem Sanskrit, dem Latein und dem Griechischen und den germanischen Sprachen eine »Verwandtschaftsbeziehung« gab, wobei das Sanskrit nicht die Mutter der anderen, sondern eher ihre ältere Schwester und

76 A. a. O., S. 1.

am nächsten einer Sprache war, die den Ursprung dieser ganzen Familie bildete.

Man sieht, daß die Historizität in das Gebiet der Sprachen wie in das der Lebewesen eingegangen ist. Damit eine Evolution, die nicht nur die Bahn der ontologischen Kontinuitäten ist, gedacht werden konnte, bedurfte es der Zerschlagung der ununterbrochenen und glatten Ebene der Naturgeschichte, der Hervorbringung der Organisationspläne in ihrer unvermittelten Verschiedenheit durch die Diskontinuitäten der Verzweigungen, der Ordnung der Organismen gemäß den funktionalen Dispositionen, die sie sichern müssen, und der Verknüpfung der Beziehungen des Lebendigen mit dem, was ihm zu existieren gestattet. Auf die gleiche Weise bedurfte es, damit die Geschichte der Sprachen gedacht werden konnte, ihrer Loslösung von jener großen chronologischen Kontinuität, die sie ohne Bruch mit dem Ursprung verknüpfte. Sie mußten auch von der gemeinsamen Schicht der Repräsentation befreit werden, in der sie gefangen waren. Unter Ausnutzung dieses doppelten Bruchs ist die Heterogenität der grammatikalischen Systeme mit ihren eigenen Zerstreuungen, den Gesetzen, die in einem jeden die Veränderungen vorschreiben, und den Wegen erschienen, die die Möglichkeiten der Evolution fixieren. Als die Geschichte der Arten als chronologische Folge aller möglichen Formen einmal aufgehoben war, (und erst dann) konnte das Lebendige eine Historizität erhalten. Derselben: wenn man in der Ordnung der Sprache nicht die Analyse jener unendlichen Ableitungen und jener grenzenlosen Vermengungen, die die allgemeine Grammatik stets voraussetzte, aufgehoben hätte, wäre die Sprache nie von einer inneren Historizität berührt worden. Man mußte das Sanskrit, Griechische, Lateinische und Deutsche in einer systematischen Gleichzeitigkeit behandeln. Unter Durchbrechung jeder Chronologie mußte man sie in einer verwandtschaftlichen Zeit einrichten, damit ihre Strukturen transparent würden und eine Geschichte der Sprachen lesbar würde. Hier wie andernorts mußten die chronologischen Anordnungen ausgelöscht, ihre Elemente neu verteilt werden; eine neue Geschichte hat sich dann konstituiert, die nicht nur die Weise der Abfolge der Wesen und ihre Verkettung in der Zeit, sondern auch die Modalitäten ihrer Herausbildung aussagt. Die Empirizität – es handelt sich ebensowohl um die natürlichen Einzelwesen wie um die Wörter, durch die man sie benennen kann – wird künftig von der Geschichte, und zwar in der ganzen Mächtigkeit ihres Seins, durchdrungen. Die Ordnung der Zeit beginnt.

Indessen gibt es einen bedeutenden Unterschied zwischen den Sprachen und den Lebewesen. Diese haben nur eine wirkliche Geschichte durch eine bestimmte Beziehung zwischen ihren Funktionen und ihren Existenzbedingungen. Tatsächlich macht ihre innere Zusammensetzung als die organisierter Individuen ihre Geschichtlichkeit möglich; diese wird aber nur zur wirklichen Geschichte durch die äußere Welt, in der sie leben. Damit diese Geschichte also in vollem Licht erscheinen und in einem Diskurs beschrieben werden konnte, mußte zu der vergleichenden Anatomie von Cuvier die Analyse des Milieus und der Bedingungen, die sich auf das Lebendige auswirken, hinzutreten. Die »Anatomie« der Sprache, um den Ausdruck von Grimm wiederaufzunehmen, funktioniert dagegen im Element der Geschichte, denn es ist eine Anatomie der möglichen Veränderungen, die nicht die wirkliche Koexistenz der Organe oder ihren gegenseitigen Ausschluß, sondern die Richtung aussagt, in der die Veränderungen sich vollziehen oder nicht vollziehen können. Die neue Grammatik ist unmittelbar diachronisch. Wie hätte es anders sein sollen, da ihre Positivität nur durch einen Bruch zwischen der Sprache und der Repräsentation errichtet werden konnte? Der innere Bau der Sprachen, das, was sie erlauben und ausschließen, um funktionieren zu können, konnte nur in der Form der Wörter erfaßt werden. In sich selbst aber kann diese Form ihr eigenes Gesetz nur aussprechen, wenn man sie auf ihre vorherigen Zustände bezieht, auf die Veränderungen, denen sie unterliegt, und auf die Modifizierungen, die sich nie ereignen. Indem man die Sprache von dem trennte, was sie repräsentiert, ließ man sie gewiß zum ersten Mal in ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit erscheinen, und sofort gelobte man sich, daß man sie nur noch in der Geschichte erfassen könne. Wir wissen, daß Saussure dieser diachronischen Bestimmung der Philologie nur hat entgehen können, indem er die Beziehung der Sprache zur Repräsentation wiederherstellte und bereit war, eine neue »Semiologie« zu konstruieren, die nach Art der allgemeinen Grammatik das Zeichen durch die Verbindung zwischen zwei Ideen definiert. Das gleiche archäologische Ereignis hat sich also auf teilweise unterschiedliche Weise für die Naturgeschichte und die Sprache vollzogen. Indem man die Merkmale des Lebendigen oder die Regeln der Grammatik von den Gesetzen einer Repräsentation abhebt, die analysiert wird, hat man die Historizität des Lebens und der Sprache möglich gemacht. Aber diese Historizität hat in der Ordnung der Biologie eine zusätzliche Geschichte benötigt, die die Beziehungen zwischen Individuum und

Milieu aussagen sollte. In einem Sinne ist die Geschichte des Lebens der Historizität des Lebendigen äußerlich. Deshalb bildet der Evolutionismus eine biologische Theorie, die unter der Bedingung einer Biologie ohne Evolution – der von Cuvier – möglich war. Die Historizität der Sprache jedoch entdeckt sehr bald und ohne Vermittlung ihre Geschichte. Sie kommunizieren miteinander von innen. Während die Biologie des neunzehnten Jahrhunderts immer weiter an das Äußere des Lebendigen geht, hin zu seiner anderen Seite, und dadurch jene Oberfläche des Körpers immer durchdringbarer macht, die der Blick des Naturforschers einst nicht hat durchdringen können, wird die Philologie die Beziehungen auflösen, die der Grammatiker zwischen Sprache und äußerer Geschichte errichtet hatte, um eine innere Geschichte zu definieren. Und sobald diese einmal in ihrer Objektivität gesichert ist, wird sie, zum Nutzen der eigentlichen Geschichte, als Leitfaden bei der Rekonstruktion der aus der Erinnerung geratenen Ereignisse dienen können.

#### V. Die Objekt gewordene Sprache

Man kann bemerken, daß die vier theoretischen Bereiche, die analysiert worden sind, weil sie wahrscheinlich den archäologischen Boden der Philologie bilden, Teil für Teil mit denen korrespondieren und sich denen entgegensetzen, die die allgemeine Grammatik zu definieren gestatteten.<sup>77</sup> Wenn man vom letzten zum ersten dieser vier Bereiche zurückschreitet, sieht man, daß die Theorie der *Verwandtschaft* der Sprachen (Diskontinuität zwischen den großen Familien und innere Analogien in der Ordnung der Veränderungen) der Theorie der *Derivation* gegenübersteht, die unaufhörliche Faktoren von Abnutzung und Vermengung annahm und auf die gleiche Weise auf alle beliebigen Sprachen von einem äußeren Prinzip her und unbegrenzt wirkte. Die Theorie des *Stamms* (*radical*) steht der der *Bezeichnung* gegenüber. Denn der Stamm ist eine linguistische Individualität, isolierbar, einer Gruppe von Sprachen innerlich und dient vor allem als Kern für die sprachlichen Formen, während die Wurzel (*racine*) bei der Natur und dem Schrei in die Sprache eingreift und sich soweit erschöpfte, daß sie nicht mehr als ein unendlich transformierbarer Laut war, der zur Funktion eine erste namentliche Heraustrennung der Dinge hatte. Die Untersuchung der *inneren Variationen* der Sprache

<sup>77</sup> Vgl. oben, S. 159.

steht gleichfalls in Opposition zur Theorie der *Gliederung* der Repräsentation. Diese begrenzte und vereinzelt die Wörter einander gegenüber, indem sie sie auf den Inhalt bezog, den sie bedeuten konnten. Die Gliederung der Sprache war die sichtbare Analyse der Repräsentation. Jetzt werden die Wörter zunächst durch ihre Morphologie und die Gesamtheit der Veränderungen charakterisiert, die jeder ihrer Laute eventuell erleiden kann. Schließlich (und vor allem) steht die *innere Analyse* der Sprache dem Primat gegenüber, den das klassische Denken dem Verb *sein* zuerkannte. Dieses herrschte an den Grenzen der Sprache, weil es die erste Verbindung der Wörter war und zugleich die fundamentale Kraft der Affirmation besaß. Es markierte die Schwelle der Sprache, zeigte ihre Spezifität an, verknüpfte sie auf unauslöschliche Weise mit den Formen des Denkens. Die unabhängige Analyse der grammatischen Strukturen, so wie man sie vom neunzehnten Jahrhundert an vornimmt, isoliert im Gegenteil die Sprache, behandelt sie als eine autonome Organisation, bricht ihre Verbindungen mit den Urteilen, der Attribution und der Affirmation. Der ontologische Übergang, den das Verb *sein* lange zwischen Sprechen und Denken sicherte, ist gebrochen. Die Sprache erhält plötzlich ein eigenes Sein. Dieses Sein enthält die Gesetze, die es beherrschen. Die klassische Ordnung der Sprache hat sich jetzt in sich geschlossen. Sie hat ihre transparente und wichtige Funktion auf dem Gebiet des Wissens verloren. Im siebzehnten und im achtzehnten Jahrhundert war sie das unmittelbare und spontane Abrollen der Repräsentationen. Zunächst erhielten diese in ihr ihre ersten Zeichen, zerteilten und gruppieren in ihr ihre gemeinsamen Züge neu, richteten Identitäts- und Attributionsbeziehungen ein. Die Sprache war eine Erkenntnis, und die Erkenntnis war mit Fug und Recht ein Diskurs. In Beziehung zu jeder Erkenntnis befand sie sich also in einer fundamentalen Situation: man konnte die Dinge der Welt nur erkennen, wenn man durch sie hindurchging. Nicht weil sie in einer ontologischen Verflechtung (wie in der Renaissance) ein Teil der Welt war, sondern weil sie der erste Entwurf einer Ordnung in den Repräsentationen der Welt war; weil sie die anfängliche, unvermeidliche Weise war, die Repräsentationen zu repräsentieren. In ihr bildete sich jede Allgemeinheit heraus. Die klassische Erkenntnis war zutiefst nominalistisch. Vom neunzehnten Jahrhundert an verschließt sich die Sprache, erhält sie ihr eigene Mächtigkeit, entfaltet sie eine Geschichte, Gesetze und eine Objektivität, die nur ihr gehören. Sie ist ein Erkenntnisgegenstand unter anderen

geworden: neben den Lebewesen, neben Reichtümern und Wert, neben der Geschichte der Ereignisse und der Menschen. Sie hängt vielleicht von besonderen Begriffen ab, aber die Analysen, die sie betreffen, sind in der gleichen Ebene verwurzelt wie alle die, die die empirischen Erkenntnisse betreffen. Jene Überhöhung, die der *allgemeinen Grammatik* gestattet, gleichzeitig *Logik* zu sein und sich mit ihr zu überschneiden, wird künftig zurückgeschraubt sein. Die Sprache zu erkennen, heißt nicht mehr, sich der Erkenntnis selbst möglichst stark zu nähern, sondern heißt lediglich, die Methoden des Wissens im allgemeinen auf ein besonderes Gebiet der Objektivität anzuwenden.

Diese Nivellierung der Sprache, die sie auf den reinen Status eines Objekts bringt, wird jedoch auf drei Weisen kompensiert. Zunächst durch die Tatsache, daß sie eine notwendige Vermittlung für jegliche wissenschaftliche Erkenntnis ist, die sich als Diskurs manifestieren will. Umsonst wird sie selbst unter dem Blick einer Wissenschaft angeordnet, entfaltet und analysiert, stets taucht sie wieder beim erkennenden Subjekt auf, sobald es sich für dieses um die Aussage dessen handelt, was es weiß. Daher bestanden zwei ständige Sorgen im neunzehnten Jahrhundert. Die eine beruhte darauf, daß man die wissenschaftliche Sprache neutralisieren und gleichsam glätten wollte, so daß sie, jeder Besonderheit bar und von ihren Unsauberkeiten und Akzidenzien gereinigt – als gehörten sie nicht zu ihrem Wesen –, der exakte Reflex, das metikulöse Doppel, der fleckenlose Spiegel einer nicht sprachlichen Erkenntnis werden konnte. Das ist der positivistische Traum von einer Sprache, die genau auf der Höhe dessen gehalten würde, was man weiß. Eine Tableau-Sprache wie die wahrscheinlich, von der Cuvier träumte, als er der Wissenschaft den Plan entwarf, eine »Kopie« der Natur zu sein. Gegenüber den Dingen wäre der wissenschaftliche Diskurs deren »Tableau«. Hier hat Tableau aber eine fundamental andere Bedeutung als im achtzehnten Jahrhundert. Es handelte sich damals darum, die Natur durch eine konstante Tafel der Identitäten und der Unterschiede aufzuteilen, für die die Sprache einen ersten, annähernden und korrigierbaren *Raster* lieferte. Jetzt ist die Sprache Bild, aber in dem Sinne, daß sie, losgelöst von der Einmischung, die ihr eine unmittelbar klassifikatorische Rolle gibt, sich in einer bestimmten Distanz zur Natur hält, um durch ihre eigene Dozilität deren getreues Portrait beschwören und schließlich aufnehmen zu können.<sup>78</sup> Die an-

<sup>78</sup> Cuvier, *Rapport historique sur le progrès des sciences naturelles depuis 1789*, S. 4.



dere Besorgnis, völlig verschieden von der ersten, obwohl sie deren Korrelat ist, bestand in der Suche einer von der Grammatik, vom Wortschatz, von den synthetischen Formen, den Wörtern unabhängigen Logik: einer Logik, die die universalen Implikationen des Denkens an den Tag bringen und benutzen könnte, indem sie sie geschützt hält vor den Besonderheiten einer dort konstituierten Sprache, wo sie maskiert werden könnten. Eine symbolische Logik mußte mit Boole in der Epoche entstehen, in der die Sprachen Gegenstände für die Philologie wurden. Trotz der oberflächlichen Ähnlichkeiten und einiger technischer Analogien handelte es sich nicht um die Frage, eine Universalssprache wie in der Klassik zu bilden, sondern die Formen und Verknüpfungen des Denkens außerhalb jeder Sprache zu repräsentieren. Da aber die Sprache Gegenstand für die Wissenschaften wurde, bedurfte es der Erfindung einer Sprache, die eher Symbolik als Sprache war und die deshalb für das Denken in der Bewegung, die ihm zu erkennen gestattet, transparent war. Man könnte in einem bestimmten Sinne sagen, daß die *logische Algebra* und die *indoeuropäischen Sprachen* zwei Produkte der Auflösung der *allgemeinen Grammatik* sind. Die indoeuropäischen Sprachen zeigen das Gleiten der Sprache in bezug auf den erkannten Gegenstand, während die logische Algebra die Bewegung zeigt, die die Sprache bezüglich des Erkenntnisakts straukeln läßt, wobei sie sie jeder bereits konstituierten Form beraubt. Es würde aber nicht genügen, die Tatsache in dieser rein negativen Form auszusprechen. Auf der archäologischen Ebene sind die Bedingungen, unter denen eine nicht sprachliche Logik und eine historische Grammatik möglich werden, die gleichen. Der Boden ihrer Positivität ist identisch.

Die zweite Kompensation für die Nivellierung der Sprache ist der kritische Wert, den man ihrer Untersuchung zugeschrieben hat. Die Sprache bildet, wo sie zur dichten und konsequenten historischen Realität geworden ist, den Ort der Traditionen, der stummen Gewohnheiten des Denkens, des dunklen Geistes der Völker. Sie akkumuliert eine Schicksalserinnerung, die sich selbst nicht als Erinnerung kennt. Indem die Menschen ihre Gedanken in Wörtern ausdrücken, deren sie nicht Herr sind, indem sie sie in Sprachformen unterbringen, deren historische Dimensionen ihnen entgehen, wissen sie nicht, daß sie sich den Erfordernissen ihrer Sprache unterwerfen, glauben dagegen, daß sie ihnen gehorcht. Die grammatischen Einteilungen einer Sprache sind das Apriori dessen, was darin ausgesagt werden kann.

Der Wahrheit des Diskurses wird von der Philologie eine Falle gestellt. Daher besteht diese Notwendigkeit, von den Ansichten, den Philosophien und vielleicht sogar von den Wissenschaften bis zu den Wörtern zurückzuschreiten, die sie möglich gemacht haben, und darüber hinaus bis zu einem Denken, dessen Lebendigkeit noch nicht im Netz der Grammatiken verfangen ist. So begreift man die stark betonte Erneuerung aller Techniken der Exegese im neunzehnten Jahrhundert. Dieses Wiedererscheinen verdankt sich der Tatsache, daß die Sprache die rätselhafte Dichte wiedererlangt hat, die ihr in der Renaissance eigen war. Aber es wird sich jetzt nicht mehr darum handeln, ein ursprüngliches, darin verborgenes Reden wiederzufinden, sondern die Wörter, die wir sprechen, in Unruhe zu versetzen und jene grammatische Faltung unserer Vorstellungen zu denunzieren, die Mythen aufzulösen, die unsere Wörter beleben, den Teil des Schweigens erneut hörbar und laut zu machen, den jeder Diskurs mit sich trägt, wenn er ausgesagt wird. Das erste Buch des *Kapitals* ist eine Exegese des »Wertes«; der ganze Nietzsche eine Exegese einiger griechischer Wörter; Freud die Exegese all jener stummen Sätze, die gleichzeitig unsere offenbaren Diskurse, unsere Phantasmen, unsere Träume, unseren Körper aufrechterhalten und aushöhlen. Die Philologie als Analyse dessen, was in der Tiefe des Diskurses gesagt wird, ist zur modernen Form der Kritik geworden. Wenn es sich am Ende des achtzehnten Jahrhunderts um die Fixierung der Grenzen der Erkenntnis handelte, wird man die Syntaxen jetzt zu entknüpfen, die zwingenden Weisen, zu sprechen, zu durchbrechen, die Wörter in alldem umzukehren versuchen, was trotz ihrer und durch sie hindurch gesagt wird. Gott ist vielleicht weniger ein Jenseits des Denkens als ein bestimmtes Diesseits unserer Sätze. Und wenn der abendländische Mensch von ihm untrennbar ist, so liegt das nicht an einer unüberwindlichen Neigung zur Durchbrechung der Grenzen der Erfahrung, sondern daran, daß seine Sprache ihn unaufhörlich im Schatten ihrer Gesetze hegt: »Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben . . .«<sup>79</sup> Die Interpretation verlief im sechzehnten Jahrhundert von der Welt (Dinge und Texte zugleich) zum göttlichen Wort, das sich in ihr entzifferte. Unsere Interpretation, auf jeden Fall die, die sich im neunzehnten Jahrhundert gebildet hat, geht von den Menschen, von Gott, von den Erkenntnissen oder Gespinsten zu

79 Friedrich Nietzsche, *Götzendämmerung. Die »Vernunft« in der Philosophie*, 5, in: ders., *Werke*, 3 Bde. (Hrsg. Schlechta), München 1966, Bd. 2, S. 960.

den Wörtern, die diese möglich machen. Und was sie entdeckt, ist nicht die Souveränität eines ersten Diskurses, sondern die Tatsache, daß wir vor dem geringsten gesprochenen Wort bereits durch die Sprache beherrscht und von ihr durchdrungen sind. Ein eigenartiger Kommentator, dem sich die moderne Kritik widmet, denn er gelangt nicht von der Feststellung, daß es Sprache gibt, zur Entdeckung dessen, was sie bedeutet, sondern von der Entfaltung des manifesten Diskurses zur Offenlegung der Sprache in ihrem rohen Sein.

Die Interpretationsmethoden stehen also im modernen Denken den Techniken der Formalisierung gegenüber, die erstgenannten mit dem Anspruch, die Sprache unterhalb ihrer selbst und möglichst nahe dem Sprechen zu lassen, was ohne sie in ihr gesagt wird, die zweiten mit dem Ziel, jede eventuelle Sprache zu kontrollieren und durch das Gesetz dessen, was ihr zu sagen möglich ist, zu überhangen. Interpretieren und Formalisieren sind die beiden großen Formen der Analyse unseres Zeitalters geworden. Tatsächlich kennen wir keine anderen. Aber kennen wir die Beziehungen der Exegese und der Formalisierung, sind wir fähig, sie zu kontrollieren und zu beherrschen? Denn wenn die Exegese uns weniger zu einem ersten Diskurs als zur nackten Existenz von etwas wie einer Sprache führt, wird sie da nicht gezwungen, lediglich die reinen Formen der Sprache auszusagen, noch bevor diese einen Sinn angenommen hat? Aber um das zu formalisieren, was man für Sprache hält, muß man da nicht ein Minimum an Exegese praktiziert haben und wenigstens alle diese stummen Figuren interpretiert haben, als bedeuteten diese etwas? Die Trennung zwischen Interpretation und Formalisierung bedrängt uns heute tatsächlich und beherrscht uns. Aber sie ist nicht streng genug, die von ihr gezeichnete Gabelung dringt nicht tief genug in unsere Kultur ein, ihre beiden Zweige sind zu gleichzeitig, als daß wir auch nur sagen könnten, daß sie eine einfache Wahl vorschreibt und uns auffordert, zwischen der Vergangenheit, die an den Sinn glaubte, und der Gegenwart (der Zukunft) zu wählen, die den Signifikanten entdeckt hat. Es handelt sich in der Tat um zwei korrelative Techniken, deren gemeinsamer Boden der Möglichkeit durch das Sein der Sprache gebildet wird, so wie es sich an der Schwelle des modernen Zeitalters konstituiert hat. Die kritische Erhöhung der Sprache, die ihre Nivellierung im Objekt kompensiert, implizierte, daß sie gleichzeitig einem Akt reinen Erkennens jeden Sprechens und dem angenähert sei, was sich in jeder unserer Diskurse nicht erkennen läßt. Man mußte sie

entweder für die Formen der Erkenntnis transparent machen oder sie in die Inhalte des Unbewußten hineindrängen. Das erklärt sehr wohl den doppelten Weg des neunzehnten Jahrhunderts zum Formalismus des Denkens und zur Entdeckung des Unbewußten – hin zu Russell und zu Freud. Das erklärt auch die Versuche, beide aufeinander hinzulenken und diese beiden Richtungen sich kreuzen zu lassen. Das war ein Versuch, um zum Beispiel die reinen Formen an den Tag zu bringen, die vor jedem Inhalt sich unserem Unbewußten auferlegen, oder auch die Anstrengung, deren Erfahrungsboden, den Sinn des Seins, den erlebten Horizont all unserer Erkenntnisse in unseren Diskurs eindringen zu lassen. Der Strukturalismus und die Phänomenologie finden hier mit ihrer eigenen Einteilung den allgemeinen Raum, der ihren *gemeinsamen Platz* definiert.

Schließlich ist die letzte der Kompensationen für die Nivellierung der Sprache die bedeutendste und zugleich die unerwartetste: das Erscheinen der Literatur. Der Literatur als solcher, denn seit Dante, seit Homer gab es in der abendländischen Welt durchaus eine Form von Sprache, die wir heute als »Literatur« bezeichnen. Aber das Wort ist frischen Datums, wie in unserer Kultur auch die Isolierung einer besonderen Sprache noch jung ist, deren besondere Modalität es ist »literarisch« zu sein. Am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, der Epoche, in der die Sprache sich in ihrer Dicke als Objekt ein grub und sich allmählich von einem Wissen durchdringen ließ, rekonstruierte sie sich anderswo in einer unabhängigen, schwierig zugänglichen, bezüglich des Rätsels ihrer Entstehung verschlossenen und völlig auf den reinen Akt des Schreibens bezogenen Form. Die Literatur ist die Infragestellung der Philologie (deren Zwillingsgestalt sie gleichwohl ist): sie führt die Sprache der Grammatik auf die nackte Kraft zu sprechen zurück, und da trifft sie das wilde und beherrschende Sein der Wörter. Von der romantischen Revolte gegen einen in seiner Zere monie immobilisierten Diskurs bis zur Entdeckung des Wortes in seiner ohnmächtigen Kraft durch Mallarmé sieht man wohl, welche Funktion die Literatur im neunzehnten Jahrhundert in Beziehung zur modernen Seinsweise der Sprache hat. Auf dem Hintergrund dieses wesentlichen Spiels ist der Rest nur Wirkung: Literatur unterscheidet sich mehr und mehr vom Diskurs der Vorstellungen, schließt sich in eine radikale Intransitivität ein. Sie löst sich von allen Werten, die im klassischen Zeitalter sie zirkulieren lassen konnten (der Geschmack, das Vergnügen, das Natürliche, das Wahre), und läßt in ihrem eigenen

Raum alles entstehen, was dessen spielerische Verneinung sichern kann (das Skandalöse, das Häßliche, das Unmögliche). Sie bricht mit jeder Definition der »Gattungen« als einer Ordnung von Repräsentationen angepaßten Formen und wird zur reinen und einfachen Offenbarung einer Sprache, die zum Gesetz nur die Affirmation – gegen alle anderen Diskurse – ihrer schroffen Existenz hat. Sie braucht also nur noch in einer ständigen Wiederkehr sich auf sich selbst zurückzukrümmen, so als könnte ihr Diskurs nur zum Inhalt haben, ihre eigene Form auszusagen. Sie wendet sich an sich selbst als schreibende Subjektivität, oder sie sucht in der Bewegung, in der sie entsteht, das Wesen jeder Literatur zu erfassen, und so konvergieren all ihre Fäden zu der feinsten – besonderen, augenblicklichen und dennoch absolut universalen – Spitze, zum einfachen Akt des Schreibens. In dem Augenblick, in dem die Sprache als ausgebreitetes Sprechen Gegenstand der Erkenntnis wird, erscheint sie wieder in einer streng entgegengesetzten Modalität: schweigsame, vorsichtige Niederlegung eines Wortes auf das Weiße eines Papiers, wo es weder Laut noch Sprecher geben kann, wo sie nichts anderes mehr zu sagen hat als sich selbst, nichts anderes zu tun hat, als im Glanz ihres Seins zu glitzern.

## Der Mensch und seine Doppel

*I. Die Wiederkehr der Sprache*

Mit der Literatur, mit der Wiederkehr der Exegese und der Sorge um die Formalisierung, mit der Einführung einer Philologie, kurz mit dem Wiedererscheinen der Sprache in einem multiplen Gewimmel kann die Ordnung des klassischen Denkens in der Folge verwischen. Zu jener Zeit, so stellt es sich jedem späteren Blick dar, tritt sie in eine Region des Schattens ein. Dabei dürfte man noch nicht einmal von Dunkelheit sprechen, sondern von einem etwas verdüsterten, fälschlicherweise evidenten Licht, das mehr verbirgt, als es offenbart: In der Tat scheint es uns, als wüßten wir vom klassischen Wissen alles und als begriffen wir, daß es rationalistisch ist, daß es seit Galilei und Descartes der Mechanik ein absolutes Privileg zugesteht, daß es eine allgemeine Anordnung der Natur unterstellt, daß es eine ziemlich radikale Möglichkeit der Analyse einräumt, um das Element oder den Ursprung zu entdecken, aber daß es bereits durch und trotz jener Begriffe des Verstandes die Bewegung des Lebens, die Mächtigkeit der Geschichte und die schwer zu meisternde Unordnung der Natur spürt.

Aber das klassische Denken nur an solchen Zeichen wiederzuerkennen, heißt seine grundlegende Disposition zu verkennen; heißt völlig die Beziehung zwischen solchen Manifestationen und dem zu vernachlässigen, was sie möglich machte. Und wie soll man letzten Endes (wenn nicht durch eine mühsame und langsame Technik) die komplexe Beziehung der Repräsentationen, der Identitäten, der Ordnungen, der natürlichen Wesen, der Wünsche und der Interessen von dem Augenblick an wiederfinden, wo jenes große Netz sich auflöst, wo die Bedürfnisse ihre Produktion für sich selbst organisiert haben, wo die Lebewesen sich auf die wesentlichen Funktionen des Lebens zurückgezogen haben, wo die Wörter als Schwere ihre materielle Geschichte erhalten haben, kurz von dem Augenblick an, wo die Identitäten der Repräsentation aufgehört haben, ohne Verschwiegenheit und Rückstand die Ordnung der Wesen zu offenbaren? Das ganze System der Raster, das die Folge der Repräsentationen (als schmale zeitliche Folge, die im Geist der Menschen abrollte) analysierte, um sie taumeln zu lassen,

um sie anzuhalten, um sie zu entfalten und sie in einem permanenten Tableau aufzuteilen; alle die von den Wörtern und dem Diskurs, von den Merkmalen und der Einteilung, von den Äquivalenten und dem Warentausch eingeführten Schikanen werden jetzt aufgehoben, so daß es schwierig ist, die Weise wiederzufinden, auf die jene Gesamtheit hat funktionieren können. Das letzte »Stück«, das herausgesprungen ist – und dessen Verschwinden das klassische Denken für immer von uns entfernt hat –, ist eben der erste jener Raster: der Diskurs, der die initiale, spontane und naive Entfaltung der Repräsentation in einem Tableau gestattete. Von dem Tag an, wo der Diskurs innerhalb der Repräsentation nicht mehr als deren erste Anordnung existierte und funktionierte, hat das klassische Denken sogleich aufgehört, uns direkt zugänglich zu sein.

Die Schwelle zwischen Klassik und Modernität (aber die Wörter spielen eine geringe Rolle, sagen wir also von unserer Vorgeschichte zu dem, was uns noch zeitgenössisch ist) ist endgültig überschritten worden, als die Wörter sich nicht mehr mit den Repräsentationen überkreuzten und die Erkenntnis der Dinge nicht mehr spontan rasterten. Zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts haben sie ihre alte, rätselhafte Mächtigkeit wiedergefunden. Das geschah aber nicht, um den Bogen der Welt zu reintegrieren, der sie in der Renaissance barg, oder um sich mit den Dingen in einem zirkelartigen Zeichensystem zu vermengen. Künftig, und bis heute noch, existiert die Sprache von der Repräsentation losgelöst nicht mehr anders als in einer verstreuten Weise. Für die Philologen sind die Wörter ebenso viele, von der Geschichte eingeführte und deponierte Gegenstände; wer formalisieren will, für den muß die Sprache ihren konkreten Inhalt herauschälen und nur noch die allgemeingültigen Formen des Diskurses erscheinen lassen. Wenn man interpretieren will, werden die Wörter aufzubrechender Text, damit man jene andere Bedeutung in vollem Licht auftauchen sehen kann, die sie verbergen. Schließlich taucht Sprache für sich selbst in einem Schreibakt auf, der nichts anderes als sich selbst bezeichnet. Diese Verstreuung erlegt der Sprache, wenn nicht ein Privileg, so doch ein Schicksal auf, das eigenartig erscheint, wenn man es mit dem der Arbeit oder des Lebens vergleicht. Als das Tableau der Naturgeschichte aufgelöst wurde, wurden die Lebewesen nicht verstreut, sondern im Gegenteil neu um das Rätsel des Lebens gruppiert. Als die Analyse der Reichtümer verschwand, haben sich alle ökonomischen Prozesse um die Produktion und um das, was sie ermöglichte, neu

gruppiert. Als dagegen die Einheit der allgemeinen Grammatik – der Diskurs – sich auflöste, erschien die Sprache nach multiplen Seinsweisen, deren Einheit ohne Zweifel nicht wiederhergestellt werden konnte. Aus diesem Grunde vielleicht hat sich die philosophische Reflexion lange Zeit von der Sprache ferngehalten. Als sie unermüdlich im Leben oder in der Arbeit etwas wie ihren Gegenstand, ihre begrifflichen Modelle oder ihren realen und grundlegenden Boden suchte, lieb sie der Sprache nur eine untergeordnete Aufmerksamkeit. Es handelte sich für sie vor allem darum, die Hindernisse aus dem Wege zu räumen, die die Sprache ihrer Aufgabe entgegenstellen konnte. Zum Beispiel mußten die Wörter von den verschwiegenen Inhalten befreit werden, die sie entfremdeten, oder die Sprache mußte geschmeidig und von innen gewissermaßen flüssig gemacht werden, damit sie, von den räumlichen Einteilungen des Verstandes befreit, die Bewegung des Lebens und ihre eigene Dauer wiedergeben könnte. Die Sprache ist erst am Ende des neunzehnten Jahrhunderts direkt und für sich selbst in das Feld des Denkens getreten. Man könnte sogar sagen, erst im zwanzigsten Jahrhundert, wenn Nietzsche als Philologe – auch da war er so klug und wußte soviel und schrieb so gute Bücher – nicht als erster der philosophischen Aufgabe einer radikalen Reflexion über die Sprache nahegekommen wäre.]

In diesem philosophisch-philologischen Raum, den Nietzsche für uns eröffnet hat, taucht die Sprache jetzt in einer rätselhaften Mannigfaltigkeit auf, die man bezähmen mußte. Als Vielzahl von Vorhaben (als Schimären vielleicht, ohne daß wir es im Augenblick wissen) erscheinen dann die Themen einer universalen Formalisierung jeglichen Diskurses oder die einer integralen Exegese der Welt, die gleichzeitig die vollkommene Demystifizierung wäre, oder jene einer allgemeinen Zeichentheorie; oder auch das Thema (das historisch zweifellos ursprünglicher ist) einer restlosen Transformation, einer integralen Resorption aller Diskurse in einem einzigen Wort, aller Bücher auf einer Seite, alles in einem Buch. Die große Aufgabe, der sich Mallarmé bis zum Tode gewidmet hat, beherrscht uns heute. In ihrem Gestammel umhüllt sie all unsere Anstrengungen, die wir heute unternehmen, um das zersstückelte Sein der Sprache auf den Zwang einer vielleicht unmöglichen Einheitlichkeit zurückzubringen. Das Unterfangen Mallarmés, jeden möglichen Diskurs in die brüchige Dicke des Wortes, in jene dünne und materielle, von der Tinte auf dem Papier gezogene schwarze Linie einzuschließen, entspricht im Grunde der Frage, die Nietzsche der Phi-



losophie vorschrieb. Für Nietzsche handelte es sich nicht darum, was Gut und Böse in sich seien, sondern wer bezeichnet wurde oder vielmehr *wer sprach*, als man, um sich selbst zu bezeichnen, *agathos* sagte, und *deilos*, um die anderen zu bezeichnen.<sup>80</sup> Nämlich in dem, der den Diskurs *hält* und – noch tiefer – das Sprechen *besitzt*, versammelt sich die ganze Sprache. Auf jene Frage Nietzsches: Wer spricht? antwortet Mallarmé und nimmt seine Antwort immer wieder auf, indem er sagt, daß das, was spricht, in seiner Einsamkeit, seiner zerbrechlichen Vibration, in seinem Nichts das Wort selbst ist – nicht die Bedeutung des Wortes, sondern sein rätselhaftes und prekäres Sein. Während Nietzsche bis zum Schluß die Frage nach dem, was spricht, durchhält, wobei er letzten Endes bereit ist, selbst in das Innere dieser Befragung einzubrechen, um sie in sich selbst als Sprechendem und fragendem Subjekt zu begründen: *Ecce homo*, hört Mallarmé nicht auf, sich mit seiner eigenen Sprache auszulöschen, so daß er nur noch als Ausführender in einer reinen Zeremonie des Buches darin vorkommen will, in dem der Diskurs sich aus sich selbst zusammensetzte. Es ist durchaus möglich, daß alle die Fragen, die gegenwärtig unsere Neugier beschäftigen (Was ist Sprache? Was ist ein Zeichen? Was in der Welt, in unseren Gesten und dem ganzen rätselhaften Wappen unseres Verhaltens, in unseren Träumen und Krankheiten stumm ist, welche Sprache spricht es, mit welcher Grammatik? Ist alles bezeichnend, oder für wen und nach welchen Regeln ist was bezeichnend? Welche Beziehung besteht zwischen der Sprache und dem Sein: wendet sich die Sprache nicht immer an das Sein, zumindest die, die wirklich spricht? Was ist also das für eine Sprache, die nichts sagt und nie schweigt und »Literatur« heißt?) – es könnte also sein, daß alle diese Fragen sich heute in dem nie ausgefüllten Zwischenraum zwischen der Frage Nietzsches und der Antwort stellen, die ihm Mallarmé gegeben hat.

Wir wissen jetzt, woher diese Fragen kommen. Sie sind durch die Tatsache möglich geworden, daß am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts das Gesetz des Diskurses sich von der Repräsentation abgesetzt hat und das Sein der Sprache praktisch in Stücke zerrissen wurde. Sie sind aber notwendig geworden, als mit Nietzsche und Mallarmé das Denken, wenn auch gewaltsam, zur Sprache selbst, zu ihrem einmaligen und schwierigen Sein zurückgeführt wurde. Die ganze Neugierde unseres Denkens richtet sich jetzt auf die Frage: Was ist die Sprache,

<sup>80</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, I, 5; in: ders., a. a. O., Bd. 2, S. 776.

wie kann man sie umreißen, um sie in sich und in ganzer Fülle erscheinen zu lassen? Einerseits löst diese Frage diejenigen ab, die im neunzehnten Jahrhundert das Leben und die Arbeit betrafen. Aber der Status dieser Untersuchung und all der Fragen, die sie diversifizieren, ist nicht völlig klar. Muß man darin die Entstehung oder noch früher das erste Leuchten eines sich kaum ankündigenden Tages in der Tiefe des Himmels ahnen, in dem wir aber bereits vermuten, daß das Denken – jenes Denken, das seit Jahrtausenden spricht, ohne zu wissen, was sprechen heißt oder daß es überhaupt spricht – sich in seiner Ganzheit erfaßt und sich erneut in der Helle des Seins beleuchtet? Bereitete Nietzsche nicht genau das vor, als er innerhalb seiner Sprache den Menschen und Gott gleichzeitig tötete und mit der Wiederkehr das multiple und erneute Glitzern der Götter verhiß? Oder muß man ganz einfach zugeben, daß so viele Fragen bezüglich der Sprache nur jenes Ereignis, dessen Existenz und erste Wirkungen seit Ende des achtzehnten Jahrhunderts uns die Archäologie gelehrt hat, fortsetzen und höchstens beenden? Die Fraktionierung der Sprache, die sich zur Zeit ihres Übergangs zur philologischen Objektivität vollzog, wäre demnach nur die gerade erst sichtbar gewordene (weil geheimste und grundlegendste) Folge des Bruchs der klassischen Ordnung. Indem wir uns anstrengten, diesen Bruch zu bewältigen und die Sprache in ihrer Ganzheit erscheinen zu lassen, würden wir das zu seinem Ende bringen, was sich vor und ohne uns gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts vollzogen hat. Was wäre das aber für eine Vollendung? Wenn man die verlorengegangene Einheitlichkeit der Sprache rekonstruieren will, geht man dann bis ans Ende eines Denkens, nämlich jenes des neunzehnten Jahrhunderts, oder wendet man sich an Formen, die bereits inkompatibel mit ihm sind? Die Dispersion der Sprache ist in der Tat auf grundlegende Weise mit jenem archäologischen Ereignis verbunden, das man durch das Verschwinden des Diskurses bestimmen kann. In einem einzigen Raum das große Spiel der Sprache wiederzufinden, könnte ebenso heißen, einen entscheidenden Sprung zu einer völlig neuen Form des Denkens zu machen, wie auch, einen im vorangegangenen Jahrhundert eingeführten Wissensmodus in sich selbst abzuschließen.]

Auf diese Fragen vermag ich nicht zu antworten, und bei dieser Alternative weiß ich auch keinen Endpunkt anzugeben. Ich ahne nicht einmal, ob ich jemals werde darauf antworten können, oder ob mir eines Tages Gründe beifallen werden, die mir zu einer Entscheidung verhel-

fen. Auf jeden Fall weiß ich jetzt, warum ich mir diese Fragen wie jeder andere stellen kann und ich sie mir heute stellen muß. Nur diejenigen, die nicht lesen können, werden staunen, daß ich es klarer bei Cuvier, Bopp und bei Ricardo als bei Kant oder Hegel verstanden habe.

## II. Der Platz des Königs

Wahrscheinlich müßte man angesichts so vieler Unkenntnisse und so vieler offengebliebener Fragen einmal aufhören. Da ist das Ende des Diskurses fixiert worden und vielleicht der Wiederbeginn der Arbeit. Dennoch müssen noch einige Worte gesagt werden. Worte, deren Status zweifellos schwierig zu rechtfertigen ist, denn es handelt sich darum, im letzten Augenblick und gewissermaßen mit einem künstlichen Theatertrick eine Gestalt einzuführen, die im großen klassischen Spiel der Repräsentationen noch nicht vorgekommen ist. Man möchte das vorab bestehende Gesetz des Spiels in dem Bild der *Meniñas* erkennen, wo die Repräsentation in jedem ihrer Momente repräsentiert wird: Maler, Palette, große dunkle Fläche der Rückseite der Leinwand, an den Mauern befestigte Gemälde, betrachtende Zuschauer, die gleichzeitig von den sie Betrachtenden eingerahmt werden; schließlich im Zentrum, im Herzen der Repräsentation, dem am nächsten, was essentiell ist, der Spiegel, der zeigt, was repräsentiert wird, aber als ein so ferner, so in einen irrealen Raum eingetriebener, allen Blicken, die sich woanders hinwenden, so fremder Reflex, daß er nur die zerbrechlichste Reduplizierung der Repräsentation ist. Alle inneren Linien des Bildes, und vor allem, die, die von der zentralen Spiegelung kommen, zielen auf das, was repräsentiert wird, aber nicht vorhanden ist. Gleichzeitig Objekt – weil es das ist, was der repräsentierte Künstler gerade auf seine Leinwand überträgt – und Subjekt – weil das, was der Maler vor Augen hatte, als er sich in seiner Arbeit repräsentierte, er selbst war, weil die auf dem Bild dargestellten (*figurés*) Blicke auf diesen fiktiven Platz der königlichen Person gerichtet sind, der der reale Ort des Malers ist, weil schließlich der Gast dieses nicht eindeutigen Platzes, an dem unbegrenzt der Maler und der Souverän wie in einem Blinken sich abwechseln, der Zuschauer ist, dessen Blick das Bild in ein Objekt transformiert, reine Repräsentation diesen wesentlichen Fehlens. Dabei bildet dieses Manko noch nicht ein-

mal eine Lücke außer für den Diskurs, der mühsam das Bild zerlegt, denn es ist stets bewohnt und zwar wirklich, wie die Aufmerksamkeit des dargestellten Malers, die Achtung der Personen, die das Gemälde zeigt, das Vorhandensein der großen, von hinten sichtbaren Leinwand und unser Blick, für den dieses Bild existiert und, aus der Tiefe der Zeit, angeordnet worden ist, es beweisen.

Für wen im klassischen Denken die Repräsentation existiert und wer sich selbst in ihr repräsentiert, sich als Bild oder Reflex erkennt, alle überkreuzten Fäden der »Repräsentation als Bild« verknüpft – der wird sich darin nie selbst präsent finden. Vor dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts existierte der *Mensch* nicht. Er existierte ebensowenig wie die Kraft des Lebens, die Fruchtbarkeit der Arbeit oder die historische Mächtigkeit der Sprache. Es ist eine völlig junge Kreatur, die die Demiurgie des Wissens eigenhändig vor noch nicht einmal zweihundert Jahren geschaffen hat. Er ist aber so schnell gealtert, daß man sich leicht vorgestellt hat, daß er während Tausenden von Jahren im Schatten den Moment seiner Beleuchtung erwartet hat, in dem er schließlich bekannt wurde. Gewiß wird man sagen können, daß die allgemeine Grammatik, die Naturgeschichte, die Analyse der Reichtümer in bestimmtem Sinne Weisen waren, den Menschen zu erkennen, aber man muß hierbei unterscheiden. Zweifellos haben die Naturwissenschaften vom Menschen als einer Art oder Gattung gehandelt: die Diskussion über das Rassenproblem im achtzehnten Jahrhundert bezeugt das. Die Grammatik und die Ökonomie benutzten außerdem Begriffe wie die des Bedürfnisses, des Verlangens oder der Erinnerung und Vorstellungskraft. Aber es gab kein erkenntnistheoretisches Bewußtsein vom Menschen als solchem. Die klassische *episteme* gliedert sich nach Linien, die in keiner Weise ein spezifisches und eigenes Gebiet des Menschen isolieren. Und wenn man beharrlich bleibt, wenn man dem entgegenhält, daß dennoch keine Epoche der menschlichen Natur mehr zugeschrieben hat, keine ihr einen definitiveren und besser dem Diskurs zugänglichen Status gegeben hat, wird man antworten können, daß der Begriff der menschlichen Natur und die Weise, auf die er funktionierte, ausschloß, daß es eine klassische Wissenschaft vom Menschen gab.

In der klassischen *episteme*, das muß man festhalten, stehen die Funktionen der »Natur« und der »menschlichen Natur« sich wie zwei Glieder gegenüber. Die Natur läßt durch das Spiel einer realen und ungeordneten Nebeneinanderstellung den Unterschied im geordneten

Kontinuierlichen der Wesen auftauchen. Die menschliche Natur läßt das Identische in der ungeordneten Kette der Repräsentationen erscheinen, und zwar durch das Spiel einer Auffächerung der Bilder. Die eine impliziert die Verwirrung einer Geschichte zur Einführung aktueller landschaftlicher Darstellungen. Die andere impliziert den Vergleich inaktueller Elemente, die das Gewebe einer chronologischen Folge auflösen. Trotz dieser Opposition oder vielmehr durch sie hindurch sieht man, wie sich die positive Beziehung der Natur und der menschlichen Natur abzeichnet. Sie spielen in der Tat mit identischen Elementen (das Gleiche, das Kontinuierliche, der unwahrnehmbare Unterschied, die bruchlose Abfolge). Alle beide lassen auf einem ununterbrochenen Raster die Möglichkeit einer allgemeinen Analyse erscheinen, die die Aufteilung isolierbarer Identitäten und sichtbarer Unterschiede gemäß einem tabellarischen Raum und in einer geordneten Folge gestattet. Aber sie gelangen nicht unabhängig voneinander dazu, und dadurch kommunizieren sie. In der Tat kann durch das Vermögen, sich zu reduplizieren (in der Vorstellungskraft, der Erinnerung und der vielfältigen, vergleichenden Aufmerksamkeit), die Kette der Repräsentationen unterhalb der Unordnung der Erde die bruchlose Schicht der Wesen finden. Die zunächst kühne und den Launen der Repräsentationen, so wie sie sich bieten, ausgelieferte Erinnerung festigt sich allmählich in einem allgemeinen Tableau alles Existierenden. Der Mensch kann dann die Welt in die Souveränität eines Diskurses eintreten lassen, die ihre Repräsentation zu repräsentieren vermag. Im Akt des Sprechens oder vielmehr (um näher an dem zu bleiben, was es für die klassische Erfahrung mit der Sprache an Wesentlichem gibt); im Akt des *Benennens* transformiert die menschliche Natur als Faltung der Repräsentation in sich selbst die lineare Folge der Gedanken in eine konstante Tafel von teilweise unterschiedlichen Wesen. Der Diskurs, in dem sie ihre Repräsentationen redupliziert und offenbart, verbindet sie mit der Natur. Umgekehrt ist die Kette der Wesen mit der menschlichen Natur durch das Spiel mit der Natur verbunden. Da die reale Welt, so wie sie sich den Blicken gibt, nicht schlicht und einfach Ablauf der grundlegenden Kette der Wesen ist, sondern deren vermengte – wiederholte und diskontinuierliche – Fragmente bietet, ist die Folge der Repräsentationen im Geist nicht dazu gezwungen, den kontinuierlichen Weg der unwahrnehmbaren Unterschiede zu nehmen. Die Extrempunkte treffen sich darin, dieselben Sachen ergeben sich darin mehrmals. Die identischen Züge überlagern sich im Gedächtnis; die

Unterschiede brechen auf. So drückt sich die große und unbegrenzte und kontinuierliche Schicht in getrennten Merkmalen, in mehr oder weniger allgemeinen Zügen, in Markierungen der Identifikation aus. Und infolgedessen auch in Wörtern. Die Kette der Wesen wird zum Diskurs und verbindet sich dadurch mit der menschlichen Natur und der Folge der Repräsentationen.

Daß hier die Natur und die menschliche Natur in Kommunikation gestellt werden, und zwar von zwei entgegengesetzten, aber komplementären Funktionen aus, weil sie nicht einzeln sich auswirken können, bringt weitgehende theoretische Konsequenzen mit sich. Im klassischen Denken steht der Mensch nicht in der Natur durch Vermittlung jener regionalen, begrenzten und spezifischen »Natur«, die ihm durch Geburtsrecht wie allen anderen Wesen gegeben ist. Wenn die menschliche Natur sich mit der Natur verflucht, dann durch die Mechanismen der Gelehrsamkeit und ihr Funktionieren. Oder vielmehr: in der großen Disposition der klassischen *episteme* sind die Natur, die menschliche Natur und ihre Beziehungen funktionale, definierte und vorgesehene Momente. Der Mensch als dichte und ursprüngliche Realität, als schwieriges Objekt und souveränes Subjekt jeder möglichen Erkenntnis findet darin keinen Platz. Die modernen Themen eines gemäß den Gesetzen einer Ökonomie, Philologie und Biologie lebenden, sprechenden und arbeitenden Individuums, das aber in einer Art innerer Verdrehung und Überlappung durch das Spiel jener Gesetze selbst das Recht erhalten hätte, sie zu erkennen und völlig an den Tag zu bringen, alle jene Themen, die uns vertraut und mit der Existenz der »Humanwissenschaften« verbunden sind, werden durch das klassische Denken ausgeschlossen. Es war zu jener Zeit nicht möglich, daß sich an der Grenze der Welt jene eigenartige Gestalt eines Wesens erhebt, dessen Natur (die es determiniert, es festhält und seit der Tiefe der Zeiten durchdringt) es wäre, die Natur und infolgedessen sich selbst als natürliches Wesen zu erkennen.

An dem Punkt des Zusammentreffens der Repräsentation und des Seins dagegen, dort, wo sich Natur und menschliche Natur überkreuzen – an jener Stelle, an der wir heute die ursprüngliche, unabweisbare und rätselhafte Existenz des Menschen zu erkennen glauben –, läßt das klassische Denken die Macht des Diskurses auftauchen. Das heißt: der Sprache, insofern sie repräsentiert – die Sprache, die die Dinge benennt, zerschneidet, kombiniert, verknüpft und entknüpft, indem sie sie in der Transparenz der Wörter sichtbar macht. In dieser Rolle

transformiert die Sprache die Folge der Wahrnehmungen in ein Bild, und umgekehrt zerteilt sie das Kontinuum der Wesen in Merkmale. Dort, wo es Diskurs gibt, fächern sich die Repräsentationen auf und stellen sich dicht nebeneinander. Die Dinge sammeln sich und gliedern sich. Die tiefe Bestimmung der klassischen Sprache ist es stets gewesen, ein »Tableau« zu ergeben: gleich, ob das nun als natürliche Rede, Sammlung der Wahrheit, Beschreibung der Dinge, Korpus exakter Kenntnisse oder enzyklopädisches Wörterbuch geschah. Sie existiert also nur, um transparent zu sein. Sie hat jene geheime Konsistenz verloren, die sie im sechzehnten Jahrhundert zu einem zu entschlüsselnden Sprechen verdichtete und mit den Dingen der Welt verflocht. Sie hat noch nicht jene multiple Existenz erworben, nach der wir uns heute fragen: in der Klassik ist der Diskurs die durchsichtige Notwendigkeit, durch die die Repräsentation und die Wesen gehen, wenn die Repräsentation die Wesen in ihrer Wahrheit sichtbar macht. Die Möglichkeit, die Dinge und ihre Ordnung zu erkennen, läuft in der klassischen Erfahrung durch die Souveränität der Wörter: Diese sind genau genommen weder zu entschlüsselnde Markierungen (wie in der Epoche der Renaissance) noch mehr oder weniger treue und beherrschbare Instrumente (wie in der Zeit des Positivismus). Sie bilden eher den farblosen Raster, von dem aus die Wesen sich offenbaren und die Repräsentationen sich ordnen. Daher rührt zweifellos die Tatsache, daß die klassische Reflexion der Sprache, während sie zu einer allgemeinen Disposition gehörte, in die sie gleichgestellt mit der Analyse der Reichtümer und der Naturgeschichte eintritt, in Beziehung zu diesen doch eine bestimmende Rolle ausübt.

Die wesentliche Folge aber ist, daß die klassische Sprache als *gemeinsamer Diskurs* der Repräsentation und der Sachen, als Ort, in dem Natur und menschliche Natur sich überkreuzen, absolut etwas ausschließt, das man als »Wissenschaft vom Menschen« bezeichnen könnte. Solange diese Sprache in der abendländischen Kultur gesprochen hat, war es nicht möglich, daß die menschliche Existenz für sich selbst in Frage gestellt wurde, denn was sich in ihr verknüpfte, war die Repräsentation und das Sein. Der Diskurs, der im siebzehnten Jahrhundert das »Ich denke« und das »Ich bin« desjenigen miteinander verbunden hat, der ihn unternahm – dieser Diskurs ist in einer sichtbaren Form das Wesen der klassischen Sprache geblieben, denn was sich in ihm verknüpfte, und zwar mit vollem Recht, das waren die Repräsentation und das Sein. Der Übergang vom »Ich denke« zum »Ich bin« vollzog sich im

Licht der Evidenz innerhalb eines Diskurses, dessen ganzes Gebiet und ganzes Funktionieren darin bestanden, daß man das, was man sich repräsentiert, und das, was ist, nacheinander gliedert. Diesem Übergang kann man also weder entgegenhalten, daß das Sein im allgemeinen nicht im Denken enthalten ist, noch daß das besondere Sein, so wie es in dem »Ich bin« bezeichnet wird, nicht für sich selbst befragt oder analysiert worden ist. Oder diese Entgegnungen können vielmehr entstehen und ihr Recht geltend machen, aber ausgehend von einem Diskurs, der zutiefst anders ist und als Seinsgrund nur die Verbindung der Repräsentation und des Seins hat. Allein eine Problematik, die die Repräsentation umgeht, wird solche Entgegnungen formulieren können. Solange aber der klassische Diskurs gedauert hat, konnte eine Frage nach der durch das Cogito implizierten Seinsweise nicht artikuliert werden.

### III. Die Analytik der Endlichkeit

Erst als die Naturgeschichte zur Biologie, die Analyse der Reichtümer zur Ökonomie und als vor allem die Reflexion der Sprache zur Philologie wird und jener klassische Diskurs erlischt, in dem das Sein und die Repräsentation ihren gemeinsamen Platz fanden, erscheint in der tiefen Bewegung einer solchen archäologischen Veränderung der Mensch mit seiner nicht eindeutigen Position als Objekt für ein Wissen und als Subjekt, das erkennt: Unterworfenener Souverän, betrachter Betrachter, taucht er dort an jener Stelle des Königs auf, die ihm im voraus die *Hoffräulein* zuwies, von wo aber für lange Zeit seine reale Präsenz ausgeschlossen war. Als würden in jenem vakanten Raum, zu dem das ganze Bild von Velasquez gewendet war, den es aber dennoch nur durch den Zufall eines Spiegels und gewissermaßen durch ein Hineinbrechen reflektierte, alle Figuren, deren Abwechseln, reziprokes Ausschließen, Verflochtensein und Geflimmer (das Modell, der Maler, der König, der Betrachter) man vermutete, plötzlich ihren unwahrnehmbaren Tanz beenden, sich in eine volle Gestalt heften und fordern, daß der ganze Raum der Repräsentation endlich auf einen Blick aus Fleisch bezogen würde.

Das Motiv dieser neuen Präsenz, die ihr eigene Modalität, die besondere Disposition der *episteme*, die sie gestattet, die neue Beziehung, durch die sie sich zwischen den Wörtern, den Sachen und ihrer Ord-



nung einführt, all das kann jetzt ans Licht gehoben werden. Cuvier und seine Zeitgenossen hatten vom Leben verlangt, selbst und in der Tiefe seines Seins die Bedingungen der Möglichkeit des Lebendigen zu definieren. Auf die gleiche Weise hatte Ricardo von der Arbeit die Bedingungen der Möglichkeit des Warentausches, des Profits und der Produktion verlangt. Die ersten Philologen hatten sich ebenfalls in der historischen Tiefe der Sprachen die Möglichkeit des Diskurses und der Grammatik gesucht. Dadurch selbst hat die Repräsentation aufgehört, für die Lebewesen, die Bedürfnisse und die Wörter Geltung als ihr Ursprungsort und ursprünglicher Sitz ihrer Wahrheit zu haben. Im Verhältnis zu ihnen ist sie künftig nicht mehr als eine mehr oder weniger verschwommene, ihnen in einem Bewußtsein entsprechende Wirkung, das sie ergreift und sie wiederherstellt. Die Repräsentation, die man sich von den Dingen macht, braucht in einem souveränen Raum nicht mehr das Bild ihrer Anordnung zu entfalten. Sie ist hinsichtlich dieses empirischen Individuums, des Menschen, das Phänomen – vielleicht noch weniger: der Anschein – einer Ordnung, die jetzt den Dingen selbst und ihrem inneren Gesetz zugehört. In der Repräsentation offenbaren die Wesen nicht mehr ihre Identität, sondern die äußerliche Beziehung, die sie zum menschlichen Wesen herstellen. Der Mensch mit seinem eigenen Sein, mit seiner Kraft, sich Repräsentationen zu geben, taucht mit einer durch die Lebewesen, die Tauschgegenstände und die Wörter bestimmten Tiefe auf, als sie unter Aufgabe der Repräsentation, die bis dahin ihr natürlicher Sitz gewesen war, sich in die Tiefe der Dinge zurückziehen, sich in sich selbst gemäß den Gesetzen des Lebens, der Produktion und der Sprache drehen. Inmitten ihrer aller und eingeengt durch den von ihnen gebildeten Kreis wird der Mensch von ihnen bezeichnet und sogar verlangt, weil er spricht, weil er als unter den Tieren lebend gesehen wird (und an einer Stelle, die nicht nur privilegiert, sondern für die von ihnen gebildete Gesamtheit ordnungskräftig ist: selbst wenn er nicht als Endpunkt der Entwicklung begriffen wird, erkennt man in ihm den äußersten Punkt einer langen Folge), weil schließlich die Beziehung zwischen den Bedürfnissen und den Mitteln, die er zu ihrer Befriedigung hat, so ist, daß er notwendig Mittel und Prinzip jeder Produktion ist. Aber diese gebieterische Bezeichnung ist nicht eindeutig. Einerseits wird der Mensch durch die Arbeit, das Leben und die Sprache beherrscht: seine konkrete Existenz findet in ihnen ihre Bestimmungen. Man kann zu ihm nur Zugang durch seine Wörter, seinen Organismus, die von ihm

hergestellten Gegenstände haben. Als hielten sie als erste (und vielleicht allein) die Wahrheit in Händen. Und er selbst enthüllt sich, sobald er denkt, seinen eigenen Augen nur in der Form eines Wesens, das bereits in einer notwendig darunterliegenden Schicht, in einer irreduziblen Vorherigkeit, ein Lebewesen, ein Produktionsinstrument, ein Vehikel für ihm präexistente Wörter ist. Alle diese Inhalte, die sein Wissen ihm als ihm äußerlich und älter als seine Entstehung enthüllt, antizipieren ihn, überpfropfen ihn mit ihrer ganzen Festigkeit und durchdringen ihn, als wäre er nichts weiter als ein Naturgegenstand oder ein Gesicht, das in der Geschichte verlöschen muß. Die Endlichkeit des Menschen kündigt sich, und zwar auf gebieterische Weise, in der Positivität des Wissens an. Man weiß, daß der Mensch endlich ist, so wie man die Anatomie des Gehirns, den Mechanismus der Produktionskosten oder das System der indoeuropäischen Konjugation kennt; oder vielmehr, man begreift, wenn man zwischen den Zeilen all dieser positiven, festen und vollen Gestalten liest, die Endlichkeit und die Grenzen, die sie auferlegen, man vermutet gewissermaßen als weiße Fläche all das, was sie unmöglich machen.

In Wirklichkeit ist diese erste Entdeckung der Endlichkeit nicht stabil. Nichts gestattet, sie in sich selbst festzumachen. Und könnte man nicht annehmen, daß sie das gleiche Unendliche verspricht, das sie gemäß dem System der Aktualität ablehnt? Die Evolution der Art ist noch nicht beendet. Die Produktionsformen und die Arbeitsformen verändern sich unablässig, und vielleicht wird der Mensch eines Tages in seiner Arbeit nicht mehr das Prinzip seiner Entfremdung, noch in seinen Bedürfnissen die konstante Erinnerung an seine Grenzen finden. Nichts beweist auch, daß er nicht eines Tages Symbolsysteme finden wird, die in genügender Weise rein sind, um die alte Undurchsichtigkeit der historischen Sprachen aufzulösen. In der Positivität angekündigt, zeichnet sich die Endlichkeit des Menschen in ihrer paradoxen Form des Unbestimmten ab. Sie zeigt (eher als die Strenge der Grenze) die Monotonie einer Bewegung an, die wahrscheinlich keine Schwelle hat, die aber vielleicht nicht ohne Hoffnung ist. Dennoch haben alle diese Inhalte mit dem, was sie verheimlichen, und dem, was sie auch auf die Grenzen der Zeit abzielen lassen, keine Positivität im Raum des Wissens, sie stellen sich der Aufgabe einer möglichen Erkenntnis nur durch und durch mit der Endlichkeit verbunden. Denn sie stünden nicht in jenem Licht, das sie zu einem bestimmten Teil beleuchtet, wenn der Mensch, der sich durch sie hindurch entdeckt, in dem stummen,

nächtlichen, unmittelbaren und glücklichen Anfang des animalischen Lebens gefangen wäre. Aber sie würden sich ebensowenig in dem spitzen Winkel ergeben, der sie, von ihnen selbst ausgehend, verschleiert, wenn der Mensch sie ohne Rest in dem Aufleuchten eines unendlichen Verstandes durchlaufen könnte. Aber der Erfahrung des Menschen ist ein Körper gegeben, der sein Körper ist – Bruchstück eines nicht eindeutigen Raumes, dessen eigene und irreduzible Räumlichkeit sich indessen nach dem Raum der Dinge gliedert. Dieser selben Erfahrung ist das Verlangen als anfänglicher Appetit gegeben, von dem ausgehend alle Dinge einen Wert, und zwar einen relativen Wert annehmen. Derselben Erfahrung ist eine Sprache gegeben, in deren Linie alle Diskurse aller Zeiten, alle Abfolgen und Gleichzeitigkeiten gegeben werden können. Das heißt, daß jede dieser positiven Formen, in denen der Mensch erfahren kann, daß er endlich ist, ihm nur auf dem Hintergrund seiner eigenen Endlichkeit gegeben ist. Nun ist diese nicht die gereinigteste Essenz der Positivität, sondern das, wovon ausgehend ihr Erscheinen möglich wird. Die Seinsweise des Lebens und das, was bewirkt, daß das Leben nicht existiert, ohne mir seine Formen vorzuschreiben, sind mir fundamental durch meinen Körper gegeben. Die Seinsweise meiner Produktion, das Lasten ihrer Bestimmungen auf meiner Existenz sind mir durch mein Verlangen gegeben. Die Seinsweise der Sprache, die ganzen historischen Furchen, die die Wörter in dem Augenblick aufleuchten lassen, in dem man sie ausspricht, und vielleicht in einer noch unwahrnehmbaren Zeit, werden mir nur entlang der feinen Kette meines sprechenden Denkens gegeben. Als Grundlage aller empirischen Positivitäten und dessen, was sich der Existenz des Menschen als konkrete Begrenzung anzeigen kann, entdeckt man eine Endlichkeit, die in einem bestimmten Sinne dieselbe ist. Sie wird durch die Räumlichkeit des Körpers, durch die Unerfülltheit des Verlangens und die Zeit der Sprache markiert. Dennoch ist sie radikal eine andere. Dort manifestiert sich die Grenze nicht als dem Menschen von außen auferlegte Bestimmung (weil er eine Natur oder eine Geschichte hat), sondern als fundamentale Endlichkeit, die nur auf ihrer eigenen Tatsache beruht und sich auf die Positivität jeder konkreten Grenze hin öffnet.

So zeichnet sich im Zentrum der Empirizität selbst die Verpflichtung ab, zu einer Analytik der Endlichkeit hinaufzusteigen oder, wenn man will, hinabzusteigen, in der das Sein des Menschen alle Formen in ihrer Positivität begründen kann, die ihm zeigen, daß er nicht un-

endlich ist. Das erste Merkmal, mit dem diese Analytik die Seinsweise des Menschen markieren wird, oder vielmehr der Raum, in dem sie sich völlig entfalten wird, wird der der Wiederholung sein – der der Identität und der des Unterschiedes zwischen dem Positiven und dem Grundlegenden: Der Tod, der anonym an der alltäglichen Existenz des Lebendigen nagt, ist derselbe wie der fundamentale, von dem ausgehend sich mir mein empirisches Leben ergibt. Das Verlangen, das die Menschen in der Neutralität des ökonomischen Prozesses verbindet und trennt, ist das gleiche, von dem ausgehend jedes Ding für mich begehrenswert ist. Die Zeit, die die Sprachen trägt, in ihnen ruht und sie schließlich abnutzt, ist die Zeit, die meinen Diskurs dehnt, bevor ich ihn noch in einer Abfolge ausgesprochen habe, die keiner bezähmen kann. Von einem Ende der Erfahrung zum andern erwidert sich die Endlichkeit auf sich selbst. Sie ist in der Figur des *Gleichen* die Identität und der Unterschied der Positivitäten und ihrer Grundlage. Man sieht, wie die moderne Reflexion beim ersten Verlocken dieser Analytik die Aufteilung der Repräsentation mit ihrer Entfaltung in einem Bild, so wie es das klassische Wissen ordnete, sich zu einem bestimmten Denken des *Gleichen* – wo der Unterschied dasselbe ist wie die Identität – umwendet. In diesem schmalen und immensen, durch die Wiederholung des Positiven im Fundamentalen eröffneten Raum wird sich jene ganze Analytik der Endlichkeit, die so mit dem Schicksal des modernen Denkens verbunden ist, entfalten. Dort wird man nacheinander das Transzendente das Empirische, das Cogito das Ungedachte, die Wiederkehr des Ursprungs sein Zurückweichen wiederholen sehen. Dort wird sich ausgehend von sich selbst ein Denken des *Gleichen* bekräftigen, das für die klassische Philosophie irreduzibel ist.

Man wird vielleicht sagen, daß es nicht notwendig war, das neunzehnte Jahrhundert zu erwarten, damit die Idee der Endlichkeit ans Licht käme. Tatsächlich hat es sie vielleicht nur im Raum des Denkens an eine andere Stelle gerückt, indem es sie eine komplexere, weniger eindeutige, weniger leicht zu umgehende Rolle spielen ließ: Für das Denken des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts war es seine Endlichkeit, die den Menschen zwang, in einer animalischen Existenz zu leben, im Schweiß seines Angesichts zu arbeiten und in opaken Wörtern zu denken. Diese gleiche Endlichkeit hinderte ihn daran, absolut die Mechanismen seines Körpers, die Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse, die Methode ohne die gefährliche Hilfe einer völlig

Gewohnheiten und Vorstellungskräften durchwobenen Sprache zu denken. Als Ungleichung bis ins Unendliche legte die Grenze des Menschen ebenso Rechenschaft ab über die Existenz dieser empirischen Inhalte wie über die Unmöglichkeit, sie unmittelbar zu erkennen. Und so ergab sich die negative Beziehung bis ins Unendliche – ob sie nun als Schöpfung, Fall, Verbindung der Seele mit dem Körper, Bestimmung innerhalb des unendlichen Seins, besonderer Gesichtspunkt in der Totalität oder Verbindung der Repräsentation mit dem Eindruck begriffen wurde – als der Empirizität des Menschen und der Kenntnis, die er davon erhalten kann, vorzeitig. Die Endlichkeit begründete in einer einzigen Bewegung, aber ohne reziproke Verweisung oder Zirkularität, die Existenz der Körper, der Bedürfnisse und der Wörter und die Unmöglichkeit, sie in einer absoluten Erkenntnis zu beherrschen. Die Erfahrung, die sich am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts bildete, stellt die Entdeckung der Endlichkeit nicht mehr ins Innere des Denkens über das Unendliche, sondern genau in das Zentrum jener Inhalte, die durch ein endliches Wissen als die konkreten Formen der endlichen Existenz gegeben werden. Daher rührt das unbeendbare Spiel eines reduplizierten Bezugs. Wenn das Wissen des Menschen endlich ist, dann weil es ohne mögliche Befreiung in den positiven Inhalten der Sprache, der Arbeit und des Lebens gefangen ist. Umgekehrt, wenn das Leben, die Arbeit und die Sprache sich in ihrer Positivität ergeben, dann weil die Erkenntnis endliche Formen hat. Mit anderen Worten: für das klassische Denken legt die Endlichkeit (als positiv vom Unendlichen her eingeführte Bestimmung) Rechenschaft über jene negativen Formen ab: den Körper, das Bedürfnis, die Sprache und die begrenzte Kenntnis, die man davon haben kann. Für das moderne Denken begründet die Positivität des Lebens, der Produktion und der Arbeit (die ihre Existenz, ihre Historizität und ihre eigenen Gesetze haben) als ihre negative Korrelation den begrenzten Charakter der Erkenntnis. Und umgekehrt begründen die Grenzen der Erkenntnis positiv die Möglichkeit zu wissen, wenn auch in einer stets begrenzten Erfahrung, was das Leben, die Arbeit und die Sprache sind. Solange diese empirischen Inhalte innerhalb des Raums der Repräsentation lagen, war eine Metaphysik des Unendlichen nicht nur nötig, sondern erforderlich. Sie mußten in der Tat die manifesten Formen der menschlichen Endlichkeit sein; dennoch mußten sie ihren Ort und ihre Wahrheit innerhalb der Repräsentation haben können. Die Idee des Unendlichen und die seiner Bestimmung in der Endlichkeit gestatteten

beides. Aber als die empirischen Inhalte von der Repräsentation losgelöst wurden und das Prinzip ihrer Existenz in sich selbst enthüllten, wurde die Metaphysik des Unendlichen nutzlos. Die Endlichkeit hörte nicht mehr auf, auf sich selbst zu verweisen (von der Positivität der Inhalte zur Begrenzung der Erkenntnis, von der begrenzten Positivität der Erkenntnis zum begrenzten Wissen der Inhalte). Dabei wurde das gesamte Feld des abendländischen Denkens umgestülpt. Dort, wo einst Korrelation zwischen einer *Metaphysik* der Repräsentation und des Unendlichen und einer *Analyse* der Lebewesen, des menschlichen Verlangens und der Wörter seiner Sprache bestand, sieht man jetzt, wie eine *Analytik* der Endlichkeit und der menschlichen Existenz und, in Opposition zu ihr (aber in einer korrelativen Opposition), eine ständige Versuchung entstehen, eine *Metaphysik* des Lebens, der Arbeit und der Sprache einzuführen. Aber das sind stets nur Versuchungen, die sofort in Frage gestellt und die von innen miniert werden, denn es kann sich nur um von den menschlichen Endlichkeiten bemessene Metaphysiken handeln: um die Metaphysik eines zum Menschen selbst konvergierenden Lebens, auch wenn sie nicht bei ihm aufhört; um die Metaphysik einer den Menschen befreienden Arbeit, so daß der Mensch sich seinerseits davon befreien kann; um die Metaphysik einer Sprache, die der Mensch im Bewußtsein seiner eigenen Kultur sich wieder aneignen kann. Infolgedessen wird das moderne Denken sich in seinem eigenen Vorgehen in Frage stellen und zeigen, daß die Reflexionen über das Leben, die Arbeit und die Sprache, insoweit sie als Analytik der Endlichkeit gelten, das Ende der Metaphysik offenbaren. Die Philosophie des Lebens denunziert die Metaphysik als Schleier der Illusion, die der Arbeit denunziert sie als entfremdetes Denken und Ideologic, die der Sprache als kulturelle Episode.

Aber das Ende der Metaphysik ist nur die negative Seite eines viel komplexeren Ereignisses, das sich im abendländischen Denken vollzogen hat. Dieses Ereignis ist das Auftauchen des Menschen. Man sollte jedoch nicht glauben, daß er plötzlich an unserem Horizont erschienen ist, indem er in einem Hereinbrechen in unser Denken dieses völlig aus der Bahn warf und uns die rohe Tatsache seines Körpers, seiner Arbeit und seiner Sprache aufgezwungen hat. Nicht das positive Elend des Menschen hat gewaltsam die Metaphysik reduziert. Zweifellos beginnt auf der Ebene der Erscheinungen die Modernität, als das menschliche Wesen innerhalb seines Organismus, innerhalb der Schale seines Kopfes, der Rüstung seiner Glieder und durch das ganze verzweigte

System seiner Physiologie zu existieren beginnt; als er im Zentrum einer Arbeit zu existieren beginnt, deren Prinzip ihn beherrscht und deren Produkt ihm entgeht; als er sein Denken in die Falten einer Sprache legt, die so viel älter als er ist, daß er die durch die Insistenz seines Sprechens wiederbelebten Bedeutungen nicht beherrschen kann. Aber auf noch fundamentalere Weise hat unsere Kultur die Schwelle, von der aus wir unsere Modernität erkennen, an dem Tag überschritten, an dem die Endlichkeit in einem unbeendbaren Bezug zu sich selbst gedacht worden ist. Wenn es auf der Ebene der verschiedenen Wissensgebiete zutrifft, daß die Endlichkeit stets vom konkreten Menschen und den empirischen Formen aus, die man für seine Existenz bestimmen kann, bezeichnet wird, ist auf der archäologischen Ebene, die das historische und allgemeine Apriori eines jeden der Wissensgebiete entdeckt, der moderne Mensch – dieser in seiner körperlichen, arbeitenden und sprechenden Existenz bestimmbare Mensch – nur als Gestalt der Endlichkeit möglich. Die moderne Kultur kann den Menschen denken, weil sie das Endliche von ihm selbst ausgehend denkt. Man begreift unter diesen Bedingungen, daß das klassische Denken und alles Denken, das ihm vorhergegangen ist, vom Geist und vom Körper, vom menschlichen Wesen, von seinem so begrenzten Platz innerhalb des Universums, von allen Grenzen, die seine Erkenntnis oder seine Freiheit bemessen, haben sprechen können, aber daß keine unter ihnen den Menschen je so gekannt hat, wie es dem modernen Wissen gegeben ist. Der »Humanismus« der Renaissance, der »Rationalismus« der klassischen Epoche haben dem Menschen in der Ordnung der Welt wohl einen privilegierten Platz geben können, sie haben jedoch den Menschen nicht denken können.

#### *IV. Das Empirische und das Transzendente*

Der Mensch ist in der Analytik der Endlichkeit eine seltsame, empirisch-transzendente Dublette, weil er ein solches Wesen ist, in dem man Kenntnis von dem nimmt, was jede Erkenntnis möglich macht. Aber die menschliche Natur der Empiriker spielte ja im achtzehnten Jahrhundert die gleiche Rolle. Tatsächlich waren, was man damals analysierte, die Eigentümlichkeiten und die Formen der Repräsentation, die die Erkenntnis im allgemeinen gestatteten (so definierte Condillac die notwendigen und ausreichenden Operationen, damit sich die

Repräsentation in der Erkenntnis entfaltet: Erinnerung, Selbstbewußtsein, Vorstellungskraft, Gedächtnis); jetzt, wo der Ort der Analyse nicht mehr die Repräsentation, sondern der Mensch in seiner Endlichkeit ist, handelt es sich darum, die Bedingungen der Erkenntnis ausgehend von den empirischen, in ihr gegebenen Inhalten an den Tag zu bringen. Es ist für die allgemeine Bewegung des modernen Denkens nicht wichtig, wo diese Inhalte lokalisiert worden sind. Man braucht nicht zu wissen, ob man sie in der Introspektion oder in anderen Formen der Analyse gesucht hat. Denn die Schwelle unserer Modernität liegt nicht in dem Augenblick, wo man auf die Untersuchung des Menschen objektive Methoden hat anwenden wollen, und nicht in dem Tag, an dem sich eine empirisch-transzendente Dublette herausgebildet hat, die man den *Menschen* nannte. Man hat damals zwei Arten von Analysen entstehen sehen. Die einen haben sich auf den Raum des Körpers beschränkt und durch die Untersuchung der Wahrnehmung, der Sinnesmechanismen, der neuromotorischen Schemata, der gemeinsamen Gliederung von Dingen und Organismus wie eine Art transzendentaler Ästhetik funktioniert. Man entdeckte dabei, daß die Erkenntnis anatomisch-physiologische Bedingungen hatte, daß sie sich allmählich in dem Nervensystem des Körpers bildete, daß sie darin vielleicht einen privilegierten Platz hatte, daß ihre Formen auf jeden Fall von den Besonderheiten ihres Funktionierens losgelöst werden konnten. Kurz, es gab eine *Natur* der menschlichen Erkenntnis, die deren Formen bestimmte und gleichzeitig ihr in ihren eigenen empirischen Inhalten offenbart werden konnte. Es gab auch die Analysen, die durch die Untersuchung der mehr oder weniger alten und mehr oder weniger schwierig von der Menschheit zu überwindenden Illusionen wie eine Art transzendentaler Dialektik funktioniert haben. Man zeigt so, daß die Erkenntnis historische, gesellschaftliche oder ökonomische Bedingungen hatte, daß sie sich innerhalb der Beziehungen bildete, die sich zwischen den Menschen herstellen, und daß sie nicht unabhängig von der besonderen Gestalt war, die sie hier oder dort gewinnen konnten, kurz, daß es eine *Geschichte* der menschlichen Erkenntnis gab, die gleichzeitig dem empirischen Wissen gegeben werden und ihm seine Form vorschreiben konnte.

Nun ist das besondere an diesen Analysen, daß sie, so scheint es, ihrer gegenseitig nicht bedürfen. Außerdem können sie auch auf jeden Rückgriff auf eine Analytik (oder auf eine Theorie des Subjekts) verzichten. Sie behaupten, nur auf sich selbst beruhen zu können, weil es



die Inhalte selbst sind, die als transzendente Reflexion funktionieren. Aber tatsächlich setzt die Suche nach einer Natur oder nach einer Geschichte der Erkenntnis in der Bewegung, in der sie die der Kritik eigene Dimension auf die Inhalte einer empirischen Erkenntnis reduziert, den Gebrauch einer bestimmten Kritik voraus. Diese Kritik ist nicht die Ausübung einer reinen Reflexion, sondern das Ergebnis einer Folge von mehr oder weniger dunklen Teilungen. Zunächst handelt es sich um relativ verdeutlichte Teilungen, selbst wenn sie arbiträr sind: Erstens die, die die rudimentäre, unvollkommene, schlecht ausgewogene, entstehende Erkenntnis von der unterscheidet, die man, wenn nicht als abgeschlossen, so doch wenigstens als in ihren festen und definitiven Formen konstituierte Erkenntnis bezeichnen kann (diese Teilung macht die Untersuchung der natürlichen Bedingungen der Erkenntnis möglich); die, die die Illusion von der Wahrheit, den ideologischen Wahn von der wissenschaftlichen Theorie unterscheidet (diese Trennung macht die Untersuchung der historischen Bedingungen der Erkenntnis möglich). Aber es gibt noch eine dunklere und grundlegendere Teilung: die der Wahrheit selbst. Es muß in der Tat eine Wahrheit existieren, die zur Ordnung des Objekts gehört, die sich allmählich durch den Körper skizziert, bildet, ins Gleichgewicht bringt und die Rudimente der Wahrnehmung offenbart; die sich auch in dem Maße abzeichnet, in dem die Illusionen sich auflösen und die Geschichte sich in einem aus der Entfremdung befreiten Status errichtet. Aber es muß auch eine Wahrheit bestehen, die zur Ordnung des Diskurses gehört, eine Wahrheit, die gestattet, über die Natur oder über die Geschichte der Erkenntnis eine wahre Sprache zu haben. Der Status dieses wahren Diskurses bleibt uneindeutig. Von zwei Sachen ist eine möglich: Entweder dieser wahre Diskurs findet seine Begründung und sein Modell in jener empirischen Wahrheit, deren Genese in der Natur und der Geschichte er wiedergibt, und dann hat man eine Analyse vom positivistischen Typ (die Wahrheit des Objekts schreibt die Wahrheit des Diskurses vor, der dessen Bildung beschreibt); oder der wahre Diskurs antizipiert jene Wahrheit, deren Natur und Geschichte er definiert, er skizziert sie im voraus und ruft sie von ferne hervor, und dann haben wir einen Diskurs von eschatologischem Typ (die Wahrheit des philosophischen Diskurses konstituiert die Wahrheit während ihrer Formierung). Tatsächlich handelt es sich dabei weniger um eine Alternative als um ein Oszillieren, das jeder Analyse inhärent ist, die das Empirische auf der Ebene des Transzendenten zur Geltung bringt. Comte und

Marx sind Zeugen der Tatsache, daß die Eschatologie (als objektive Wahrheit, die aus dem Diskurs über den Menschen kommt) und der Positivismus (als Wahrheit des Diskurses, die ausgehend von der des Objekts definiert wird) archäologisch nicht voneinander lösbar sind: ein Diskurs, der gleichzeitig empirisch und kritisch sein will, kann nicht positivistisch und eschatologisch in einem sein. Der Mensch erscheint darin als eine gleichzeitig reduzierte und verheißene Wahrheit. Die präkritische Naivität herrscht darin ungeteilt.

Deshalb hat das moderne Denken – und ausgehend genau von jenem naiven Diskurs – nicht vermeiden können, den Ort eines Diskurses zu suchen, der weder zur Reduktion noch zur Verheißung gehört: einen Diskurs, dessen Spannung das Empirische und das Transzendente in einer Trennung aufrechterhielt und dennoch gestattete, gleichzeitig auf beide zu zielen; einen Diskurs, der erlauben würde, den Menschen als Subjekt, das heißt als Ort empirischer, aber möglichst nahe auf das, was sie möglich macht, zurückgeführter Erkenntnisse und als reine, unmittelbar diesen Inhalten gegenwärtige Form zu analysieren. Einen Diskurs also, der im Verhältnis zur Quasi-Ästhetik und zur Quasi-Dialektik die Rolle einer Analytik spielte, die beide gleichzeitig in einer Theorie des Subjekts begründete und ihnen vielleicht gestatten würde, sich in diesem dritten und vermittelnden Glied zu artikulieren, in dem sich gleichzeitig die Erfahrung des Körpers und die der Kultur verwurzeln. Eine so komplexe, so überdeterminierte und so notwendige Rolle hat im modernen Denken die Analyse des Erlebten eingenommen. In der Tat ist das Erlebte gleichzeitig der Raum, in dem alle empirischen Inhalte der Erfahrung gegeben werden; es ist auch die ursprüngliche Form, die jene Inhalte im allgemeinen möglich macht und ihre erste Verwurzelung bezeichnet. Es läßt den Raum des Körpers mit der Zeit der Kultur, die Bestimmungen der Natur mit dem Gewicht der Geschichte kommunizieren, jedoch unter der Bedingung, daß der Körper und durch ihn hindurch die Natur zunächst in der Erfahrung einer irreduziblen Räumlichkeit gegeben sind und daß die Kultur als Trägerin von Geschichte zunächst in der Unmittelbarkeit der sedimentierten Bedeutungen verspürt wird. Man kann sehr wohl verstehen, daß die Analyse des Erlebten sich in der modernen Reflexion als eine radikale Infragestellung des Positivismus und der Eschatologie eingeführt hat, daß sie versucht hat, die vergessene Dimension des Transzendenten wiederherzustellen, daß sie den naiven Diskurs einer auf das Empirische reduzierten Wahrheit und den prophetischen Diskurs hat be-

schwören wollen, der naiv das Auftreten eines Menschen in der Erfahrung verheißt. Immer noch verbleibt, daß die Analyse des Erlebten ein Diskurs gemischter Natur ist: sie wendet sich an eine spezifische, aber doppeldeutige, ausreichend konkrete Schicht, damit man eine sorgfältige und deskriptive Sprache auf sie anwenden kann, jedoch auch ausreichend gegenüber der Positivität der Dinge zurückgezogene Schicht, so daß man ausgehend davon jener Naivität entgehen, sie in Frage stellen und nach ihren Grundlagen fragen kann. Sie versucht die mögliche Identität einer Erkenntnis der Natur nach der ursprünglichen Erfahrung zu gliedern, die sich durch den Körper hindurch skizziert, und die mögliche Geschichte einer Kultur nach der semantischen Mächtigkeit zu gliedern, die sich gleichzeitig in der erlebten Erfahrung verbirgt und zeigt. Sie erfüllt also nur mit größerer Sorgfalt die hastigen Forderungen, die erhoben worden waren, als man im Menschen das Empirische für das Transzendente hatte gelten lassen wollen. Man sieht, welches enge Netz trotz des Anscheins das Denken positivistischen oder eschatologischen Typs (an erster Stelle den Marxismus) und die durch die Phänomenologie inspirierten Reflexionen verbindet. Die kürzliche Annäherung ist nicht als späte Versöhnung zu verstehen. Auf der Ebene der archäologischen Konfigurationen waren sowohl die einen wie die anderen – und die einen für die anderen – notwendig seit der Aufstellung des anthropologischen Postulats, das heißt, von dem Moment an, in dem der Mensch als empirisch-transzendente Dublette erschienen ist.

Das wahre Infragestellen des Positivismus und der Eschatologie ist also keine Rückkehr zum Erlebten (das sie, um die Wahrheit zu sagen, eher bestätigt, indem es sie verwurzelt); sondern, wenn es sich auswirken könnte, dann ausgehend von einer Frage, die zweifellos abwegig erscheint, in solchem Maße ist sie in Diskordanz mit dem befindlich, was historisch unser ganzes Denken möglich gemacht hat. Diese Frage bestünde darin, ob der Mensch wirklich existiert. Man glaubt, daß es ein Paradox ist, wenn man einen Augenblick lang annimmt, was die Welt und das Denken und die Wahrheit sein könnten, wenn der Mensch nicht existierte. Wir sind nämlich so durch die frische Evidenz des Menschen verblindet, daß wir nicht einmal die Zeit, die jedoch nicht allzu fern ist, in der die Welt, ihre Ordnung, die menschlichen Wesen, aber nicht der Mensch existierten, in unserer Erinnerung bewahrt haben. Man begreift die Erschütterungskraft, die das Denken Nietzsches hat haben können (und für uns noch bewahrt), als es in der

Form des bevorstehenden Ereignisses die Verheißung und Drohung ankündigte, daß der Mensch bald nicht mehr existieren werde, sondern der Übermensch. Das bedeutete in einer Philosophie der Wiederkehr, daß der Mensch bereits seit langem verschwunden war und immer weiter verschwand, und daß unser modernes Denken vom Menschen, unsere Sorge um ihn, unser Humanismus heiter auf seiner grollenden Nichtexistenz schliefen. Wir glauben uns an eine Endlichkeit gebunden, die nur uns gehört und die uns durch das Erkennen die Welt öffnet, aber müssen wir uns nicht daran erinnern, daß wir auf dem Rücken eines Tigers sitzen?

#### *V. Das Cogito und das Ungedachte*

Wenn der Mensch also in der Welt der Ort einer empirisch-transzendenten Reduplizierung ist, wenn er jene paradoxe Gestalt sein muß, in der die empirischen Inhalte der Erkenntnis die Bedingungen, aber von sich aus, liefern, die sie möglich gemacht haben, kann der Mensch sich nicht in der unsichtbaren und souveränen Transparenz eines Cogito geben. Aber er kann ebensowenig in der objektiven Untätigkeit dessen ruhen, was nicht zum Selbstbewußtsein kommt und nie kommen wird. Der Mensch ist eine solche Seinsweise, daß sich in ihm jene stets offene, nie ein für allemal begrenzte, sondern unendlich durchlaufene Dimension begründet, die von einem Teil seiner selbst, den er nicht in einem Cogito reflektiert, zum Denkkakt verläuft, durch den er sie erfaßt: und die umgekehrt von jenem reinen Erfassen zur empirischen Überfülle, zum ungeordneten Hinaufsteigen der Inhalte, zum Überhang der Erfahrungen, die sich selbst entgehen, also zum ganzen stummen Horizont dessen verläuft, was sich in der sandigen Weite des Nicht-Denkens ergibt. Weil er empirisch-transzendente Dublette ist, ist der Mensch auch der Ort des Verkennens, jenes Verkennens, das sein Denken stets dem aussetzt, daß es durch sein eigenes Sein überbordet wird, und das ihm gleichzeitig gestattet, sich von dem ihm Entgehenden aus zu erinnern. Aus diesem Grunde findet das transzendente Denken in seiner modernen Form den Punkt seiner Notwendigkeit nicht wie bei Kant in der Existenz einer Wissenschaft der Natur (gegen die sich der ständige Kampf und die Unsicherheit der Philosophen sträuben), sondern in der stummen, dennoch sprachbereiten und gewissermaßen insgeheim von einem virtuellen Diskurs durchlaufenen

Existenz jenes Nichtbekannten, von dem aus der Mensch unaufhörlich zur Erkenntnis seiner selbst aufgerufen ist. Die Frage lautet nicht mehr, wie die Erfahrung der Natur notwendigen Urteilen Raum gibt, sondern wie es kommt, daß der Mensch denkt, was er nicht denkt, wie er auf die Weise einer stummen Besetzung in dem wohnt, was ihm entgeht, in einer Art geronnenen Bewegung jene Gestalt seiner selbst belebt, die sich ihm in der Form einer hartnäckigen Exteriorität präsentiert. Wie kann der Mensch dieses Leben sein, dessen Netz, dessen Pulsieren, dessen verborgene Kraft unendlich die Erfahrung überschreiten, die ihm davon unmittelbar gegeben ist? Wie kann er jene Arbeit sein, deren Erfordernisse und Gesetze sich ihm als ein fremder Zwang auferlegen? Wie kann er das Subjekt einer Sprache sein, die seit Jahrtausenden ohne ihn gebildet worden ist, deren System ihm entgeht, deren Bedeutung in einem fast unüberwindlichen Schlaf in den Wörtern ruht, die er einen Augenblick durch seinen Diskurs aufblitzen läßt und innerhalb deren er von Anfang an sein Sprechen und sein Denken plazieren muß, als täten sie nichts anderes, als für einige Zeit ein Segment auf diesem Raster unzähliger Möglichkeiten zu beleben? Es handelt sich um eine vierfache Verlagerung im Verhältnis zur kantischen Frage, weil es sich nicht mehr um die Wahrheit, sondern um das Sein; nicht mehr um die Natur, sondern um den Menschen; nicht mehr um die Möglichkeit einer Erkenntnis, sondern um die eines ursprünglichen Verkennens; nicht mehr um den gegenüber der Wissenschaft nicht begründeten Charakter der philosophischen Theorien, sondern um die Wiederaufnahme des ganzen Gebietes von nicht begründeten Erfahrungen, in denen der Mensch sich nicht wiedererkennt, in einem klaren philosophischen Bewußtsein handelt.

Ausgehend von dieser Verlagerung der transzendentalen Frage konnte das zeitgenössische Denken nicht umhin, das Thema des Cogito erneut zu beleben. Hatte Descartes nicht auch ausgehend von der Illusion, vom Irrtum, vom Traum, vom Wahnsinn, von all diesen Erfahrungen des nicht fundierten Denkens die Unmöglichkeit entdeckt, daß sie nicht gedacht werden – so daß das Denken des schlecht Gedachten, des Nicht-Wahren, des Hirngespinnsts, des rein Imaginären als der Ort der Möglichkeit all dieser Erfahrungen und als erste unabweisbare Evidenz erschien? Aber das moderne Cogito ist ebenso von dem Descartes' unterschieden wie unsere transzendente Reflexion von der kantischen Analyse entfernt ist. Es handelte sich für Descartes darum, das Denken als die allgemeinste Form all jener Gedan-

ken ins Licht zu heben, wie sie der Irrtum oder die Illusion bilden, um auf diese Weise deren Gefahr zu beschwören, selbst um den Preis, sie am Ende seines Unterfangens wiederzufinden, um sie zu erklären, und so die Methode zu liefern, sich davor zu bewahren. Im modernen Cogito handelt es sich dagegen darum, in ihrer größtmöglichen Dimension die Distanz gelten zu lassen, die das sich selbst gegenwärtige Denken zugleich von dem trennt und mit dem verbindet, was vom Denken sich im Nichtgedachten verwurzelt. Es muß (und deshalb ist es weniger eine entdeckte Evidenz als eine unaufhörliche Aufgabe, die stets wiederaufgenommen werden muß) die Gliederung des Denkens nach dem, was in ihm, um es herum und unterhalb seiner nicht gedacht wird, ihm aber dennoch gemäß einer irreduziblen, unüberwindbaren Exteriorität nicht fremd ist, durchlaufen, reduplizieren und in einer expliziten Form reaktivieren. In dieser Form wird das Cogito nicht die plötzliche, erleuchtende Entdeckung sein, daß jedes Denken gedacht wird, sondern die stets erneuerte Frage danach, wie das Denken außerhalb von hier, und dennoch sich selbst sosehr nah weit, und wie es unter den Arten des Nicht-Denkenden *sein* kann. Es führt nicht alles Sein der Dinge auf das Denken zurück, ohne das Sein des Denkens bis in die untätigen Bahnen dessen zu verzweigen, was nicht denkt. Diese doppelte, dem modernen Cogito eigene Bewegung erklärt, warum das »Ich denke« nicht zur Evidenz des »Ich bin« führt. Sobald in der Tat das »Ich denke« sich in eine ganze Mächtigkeit einbezogen zeigt, in der es quasi gegenwärtig ist, die es belebt, wenn auch auf die nicht eindeutige Weise eines schlummernden Wachens, ist es nicht mehr möglich, daraus die Bestätigung folgen zu lassen, daß »Ich bin«: kann ich in der Tat sagen, daß ich diese Sprache bin, die ich spreche und in die mein Denken soweit hineingleitet, daß es in ihr das System all seiner eigenen Möglichkeiten findet, das aber nur in der Schwere der Sedimentierungen existiert, die es nie vollständig aktualisieren können wird? Kann ich sagen, daß ich jene Arbeit bin, die ich mit meinen Händen ausführe, aber die mir nicht nur entgeht, wenn ich sie beendet habe, sondern sogar, bevor ich sie angefangen habe? Kann ich sagen, daß ich jenes Leben bin, das ich in der Tiefe meiner selbst spüre, das mich aber gleichzeitig durch die furchtbare Zeit, die es mit sich schleppt und die mich einen Augenblick lang auf ihrem Kamm reiten läßt, aber auch durch die drohende Zeit, die mir meinen Tod vorschreibt, einhüllt? Ich kann sagen, daß ich das bin und daß ich das alles nicht bin. Das Cogito führt nicht zu einer Seinsbestätigung,

sondern es eröffnet den Weg zu einer ganzen Reihe von Fragen, wo es sich um die Frage des Seins handelt: Was muß ich sein, der ich denke und der ich mein Denken bin, damit ich das bin, was ich nicht denke, damit mein Denken das ist, was ich nicht bin? Was ist das für ein Wesen, das in der Weite des Cogito glitzert und sozusagen blinkt, das aber nicht unabhängig in ihm und von ihm gegeben wird? Was ist das für ein Verhältnis und für eine schwierige Zusammengehörigkeit des Seins und des Denkens? Was ist das Sein des Menschen und wie kann dieses Wesen, das man so leicht dadurch charakterisieren könnte, daß »es Denken hat« und daß es dies vielleicht alleine besitzt, eine unauslöschliche und grundlegende Beziehung zum Ungedachten haben? Eine Form der Reflexion errichtet sich, die weit vom Kartesianismus und von der kantischen Analyse entfernt ist, in der es zum ersten Mal um das Sein des Menschen in der Dimension geht, gemäß der das Denken sich an das Ungedachte wendet und sich nach ihm gliedert.

Das hat zwei Konsequenzen, von denen die erste negativ und rein historischer Ordnung ist. Es kann den Anschein haben, daß die Phänomenologie das kartesianische Thema des Cogito und das transzendente Motiv, das Kant aus der Kritik Humes herausgelöst hatte, miteinander verbindet. So hätte Husserl die tiefste Bestimmung der abendländischen *ratio* wiederbelebt, indem er sie in sich selbst in einer Reflexion beugte, die eine Radikalisierung der reinen Philosophie und Grundlage der Möglichkeit ihrer eigenen Geschichte wäre. Husserl hat jedoch diese Verbindung nur in dem Maß vornehmen können, in dem die transzendente Analyse ihren Anwendungspunkt verändert hatte (dieser ist von der Möglichkeit einer Wissenschaft der Natur zur Möglichkeit für den Menschen, sich zu denken, verlagert worden) und in dem das Cogito seine Funktion verändert hatte (diese besteht nicht mehr darin, ausgehend von einem Denken, das sich überall bestätigt, wo es denkt, zu einer apodiktischen Existenz zu führen, sondern darin, zu zeigen, wie das Denken sich selbst entgleiten und somit zu einer multiplen und fruchtbaren Fragestellung über das Sein führen kann). Die Phänomenologie ist also viel weniger der Rückgriff auf eine alte rationale Bestimmung des Abendlandes als das sehr spürbare und angepaßte Verzeichnen des großen Bruchs, der sich in der modernen *episteme* an der Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert vollzogen hat. Wenn sie sich mit etwas auseinandersetzt, dann mit der Entdeckung des Lebens, der Arbeit und der Sprache, aber auch mit jener neuen Gestalt, die unter dem alten Namen des Menschen vor

weniger als zweihundert Jahren aufgetaucht ist; mit der Fragestellung nach der Seinsweise des Menschen und nach seinem Verhältnis zum Ungedachten. Deshalb hat die Phänomenologie, selbst wenn sie sich zunächst durch den Antipsychologismus skizziert hat, oder eher in dem Maße, in dem sie das Problem des Apriori und das transzendente Motiv hat wieder auftauchen lassen, niemals die hinterhältige Verwandtschaft, die gleichzeitig verheißungsvolle und drohende Nachbarschaft mit den empirischen Analysen über den Menschen verbannen können. Deshalb hat sie auch, während sie durch eine Reduktion auf das Cogito eingeführt wurde, immer zu Fragen, zu *der* ontologischen Frage geführt. Unter unseren Augen löst sich das phänomenologische Vorhaben auf in eine Beschreibung des Erlebten, die ungewollt empirisch ist, und in eine Ontologie des Ungedachten, die den Primat des »Ich denke« außer Kurs setzt.

Die andere Konsequenz ist positiv. Sie betrifft das Verhältnis des Menschen zum Ungedachten oder vielmehr ihr zwillingshaftes Erscheinen in der abendländischen Kultur. Man hat leicht den Eindruck, daß seit dem Moment, in dem der Mensch sich als positive Gestalt im Feld des Wissens gebildet hat, das alte Privileg der reflexiven Erkenntnis, des sich selbst denkenden Denkens notwendig verschwinden mußte. Daß es aber durch die Tatsache selbst einem objektiven Denken gegeben war, den Menschen in seiner Gesamtheit zu durchlaufen um den Preis, darin das zu entdecken, was genau nie seiner Reflexion, nicht einmal seinem Bewußtsein gegeben werden konnte: dunkle Mechanismen, gestaltlose Determinationen, eine ganze Schattenlandschaft; die man direkt oder indirekt das Unbewußte genannt hat. Ist das Unbewußte nicht das, was sich notwendig dem wissenschaftlichen Denken gibt, das der Mensch auf sich selbst anwendet, wenn er aufhört, sich in der Form der Reflexion zu denken? Tatsächlich sind das Unbewußte und auf allgemeine Weise die Formen des Ungedachten nicht die Belohnung für ein positives Denken des Menschen gewesen. Der Mensch und das Ungedachte sind auf archäologischer Ebene Zeitgenossen. Der Mensch hat sich nicht als eine Konfiguration in der *episteme* abzeichnen können, ohne daß das Denken gleichzeitig, sowohl in sich und außerhalb seiner, an seinen Rändern, die aber ebenso mit seinem eigenen Raster verwoben sind, ein Stück Nacht, eine offensichtlich untätige Mächtigkeit, in die es verwickelt ist, ein Ungedachtes, das voll im Denken enthalten, in dem das Denken ebenso gefangen ist, entdeckt. Das Ungedachte (welchen Namen man ihm auch immer geben mag) ruht



nicht im Menschen wie eine gewundene Natur oder eine Geschichte, die sich ausgebreitet hätte; es ist in Beziehung zum Menschen das *Andere*: das brüderliche *Andere*, der Zwilling, nicht von ihm geboren, nicht in ihm, sondern neben ihm und gleichzeitig in einer identischen Neuheit, in einer zufluchtlosen Dualität. Diese dunkle Fläche, die man gern als ein teuflisches Gebiet in der Natur des Menschen deutet und gewissermaßen als von seiner Geschichte besonders gesicherte Festung betrachtet, ist mit ihm auf eine ganz andere Weise verbunden. Sie ist ihm gleichzeitig äußerlich und unerlässlich: ein wenig der Schatten, den dieser Mensch beim Auftauchen im Wissen trägt; ein wenig wie der blinde Fleck, von wo aus es möglich ist, ihn zu erkennen. Auf jeden Fall hat das Ungedachte ihm als stumme und ununterbrochene Begleitung seit dem neunzehnten Jahrhundert gedient. Da es im Grunde nur ein insistentes Double war, ist es nie für sich selbst in autonomer Weise reflektiert worden. Das, dessen *Anderes* und Schatten es ist, hat ihm die komplementäre Form und den entgegengesetzten Namen gegeben. Es ist das *An sich* gegenüber dem *Für sich* in der Hegelschen Phänomenologie gewesen, es ist das *Unbewußte* für Schopenhauer gewesen. Für Marx war es der entfremdete Mensch, in den Analysen von Husserl das Implizite, das Unaktuelle, das Sedimentierte, das Nichtausgeführte: auf jeden Fall die unausschöpfliche Unterlage, die sich dem reflexiven Denken als die wirre Projektion dessen, was der Mensch in seiner Arbeit ist, bietet, die aber ebensowohl die Rolle des im Vorhinein bestehenden Hintergrundes spielt, von wo aus der Mensch sich selbst sammeln und sich zu seiner Wahrheit bringen muß. Dieses Doppel ist vergeblich nahe: es ist fremd, und die Rolle des Denkens, seine eigene Initiative wird es sein, es so nahe wie möglich an sich heranzubringen. Das ganze moderne Denken ist von dem Gesetz durchdrungen, das Ungedachte zu denken, in der Form des *Für sich* die Inhalte des *An sich* zu reflektieren, den Menschen aus der Entfremdung zu befreien (*désaliéner*), indem man ihn mit seinem eigenen Wesen versöhnt, den Horizont zu erklären, der den Erfahrungen ihren Hintergrund der unmittelbaren und entwaffneten Evidenz gibt, den Schleier des Unbewußten zu lüften, sich in seinem Schweigen zu absorbieren oder das Ohr auf sein unbegrenztes Gemurmel zu richten.

In der modernen Erfahrung implizieren die Möglichkeit, den Menschen in ein Wissen einzuführen, und das einfache Erscheinen jener neuen Gestalt im Feld der *episteme* einen Imperativ, der das Denken

von innen heimsucht. Es ist von geringer Bedeutung, daß es in den Formen einer Moral, einer Politik, eines Humanismus, einer Pflicht, das abendländische Schicksal auf sich zu nehmen, oder ganz schlicht und einfach in dem Bewußtsein, in der Geschichte eine Beamtenaufgabe zu erfüllen, gemünzt ist. Das Wesentliche ist, daß das Denken für sich und in der Mächtigkeit seiner Arbeit gleichzeitig Wissen und Modifizierung dessen, was es weiß, und Reflexion und Transformation der Seinsweise dessen, worüber es reflektiert, ist. Es läßt sofort das in Bewegung geraten, was es berührt: es kann das Ungedachte nicht entdecken oder wenigstens in seine Richtung gehen, ohne es sofort sich selbst anzunähern – oder vielleicht auch: ohne es zu entfernen, ohne daß das Sein des Menschen auf jeden Fall, weil es sich in dieser Entfernung entfaltet, dadurch verändert wird. Darin liegt etwas auf tiefe Weise mit unserer Modernität Verbundenes: außerhalb der religiösen Moral hat das Abendland zweifellos nur zwei Formen von Ethik gekannt: die alte (in der Form des Stoizismus oder des Epikureismus) gliederte sich nach der Ordnung der Welt und konnte, indem sie deren Gesetz entdeckte, daraus das Prinzip einer Weisheit oder die Konzeption eines Staates deduzieren. Sogar das politische Denken des achtzehnten Jahrhunderts gehört noch zu dieser allgemeinen Form. Die moderne dagegen formuliert keine Moral, insofern jeder Imperativ innerhalb des Denkens und seiner Bewegung zur Erfassung des Ungedachten ruht.<sup>81</sup> Es ist die Reflexion, es ist die Bewußtwerdung, die Erhellung des Verschwiegenen, das der Stummheit wiedergegebene Wort, das An-den-Tag-Kommen jenes schattigen Teiles, der den Menschen sich selbst entzieht, es ist die Wiederbelebung des Bewegungslosen, es ist alles, was für sich allein den Inhalt und die Form der Ethik bildet. Das moderne Denken hat in Wirklichkeit nie eine Moral vorschlagen können: der Grund dafür aber ist nicht, daß es reine Spekulation ist. Ganz im Gegenteil, es ist von Anbeginn an in seiner eigenen Mächtigkeit eine bestimmte Handlungsweise. Lassen wir diejenigen sprechen, die das Denken auffordern, aus seiner Zurückgezogenheit herauszutreten und seine Wahl zu treffen. Lassen wir diejenigen gewähren, die außerhalb jeder Verheißung und in der Abwesenheit von Tugend eine Moral bilden wollen. Für das moderne Denken gibt es keine mögliche Moral, denn seit dem neunzehnten Jahrhundert ist das Denken bereits

<sup>81</sup> Der kantische Augenblick bildet den Angelpunkt zwischen beiden; es ist die Entdeckung, daß das Subjekt, soweit es vernünftig ist, sich sein eigenes Gesetz gibt, das das allgemeine Gesetz ist.

in seinem eigenen Sein aus sich selbst »herausgetreten«, es ist nicht mehr Theorie. Sobald es denkt, verletzt es oder versöhnt es, nähert es an oder entfernt es, bricht es, dissoziiert es, verknüpft es oder verknüpft es erneut. Es kann nicht umhin, entweder zu befreien oder zu versklaven. Noch bevor es vorschreibt, eine Zukunft skizziert, sagt, was man tun muß, noch bevor es ermahnt oder Alarm schlägt, ist das Denken auf der einfachen Ebene seiner Existenz, von seiner frühesten Form an, in sich selbst eine Aktion, ein gefährlicher Akt. De Sade, Nietzsche, Artaud und Bataille haben es im Gegensatz zu allen denen gewußt, die es ignorieren wollten. Aber es ist sicher, daß auch Hegel, Marx und Freud es wußten. Kann man sagen, daß diejenigen in ihrer tiefen Einfältigkeit es nicht wissen, die versichern, daß es keine Philosophie ohne politische Entscheidung gibt, daß alles Denken »fortschrittlich« oder »reaktionär« ist? Ihre Dummheit ist es zu glauben, daß alles Denken die Ideologie einer Klasse »ausdrückt«; ihre ungewollte Tiefe ist, daß sie mit dem Finger auf die moderne Seinsweise des Denkens zeigen. An der Oberfläche kann man sagen, daß die Erkenntnis des Menschen im Unterschied zu den Wissenschaften der Natur stets (selbst in ihrer unentschiedensten Form) mit ethischen Theorien oder politischen Theorien verbunden ist. Noch grundlegender dringt das moderne Denken vor in jene Richtung, in der das *Andere* des Menschen das *Gleiche* werden muß, das er ist.

#### VI. Das Zurückweichen und die Wiederkehr des Ursprungs

Der letzte Zug, der gleichzeitig die Seinsweise des Menschen und die sich an ihn wendende Reflexion charakterisiert, ist das Verhältnis zum Ursprung. Ein sehr unterschiedliches Verhältnis im Unterschied zu dem, das das klassische Denken in seine idealen Genesen einführen wollte. Im achtzehnten Jahrhundert den Ursprung wiederzufinden hieß, sich möglichst nahe an die schlichte und einfache Reduplizierung der Repräsentation zu stellen: Man dachte die Ökonomie vom simplen Tausch her, weil in ihm die beiden Repräsentationen, die jeder der beiden Partner von seinem Besitz und dem des anderen hatte, äquivalent waren. Sie waren, da sie die Befriedigung zweier fast identischer Wünsche bildeten, etwa »entsprechend«. Man dachte die Ordnung der Natur vor jeder Katastrophe als ein Tableau, in dem die Wesen sich in einer so engen Ordnung und in einem so kontinuierlichen Raster hät-

ten folgen sollen, daß von einem Punkt zum anderen innerhalb dieser Abfolge man sich innerhalb einer Quasi-Identität deplaziert hätte und man sich von einem Ende zum anderen über die glatte Schicht des »Entsprechenden« bewegt hätte. Man dachte den Ursprung der Sprache als Transparenz zwischen der Repräsentation einer Sache und der Repräsentation eines Schreies, des Lautes, der Mimik (der Gebärdensprache), die sie begleitete. Schließlich wurde der Ursprung der Erkenntnis bei jener reinen Folge von Repräsentationen gesucht – einer so vollkommenen und so linearen Folge, daß die zweite die erste ersetzte, ohne daß man sich dessen bewußt wurde, weil sie ihr nicht gleichzeitig war, weil es nicht möglich war, zwischen ihnen beiden einen Unterschied festzustellen und man die folgende nicht anders als der ersten »entsprechend« verspüren konnte. Und lediglich wenn eine Empfindung einer vorangehenden »entsprechender« erschien als alle anderen, konnte die Erinnerung ins Spiel treten, konnte die Vorstellungskraft erneut eine Repräsentation repräsentieren und die Erkenntnis in dieser Reduplizierung Fuß fassen. Es war von geringer Bedeutung, ob dieses Entstehen als fiktiv oder real betrachtet wurde, ob es den Wert einer explikativen Hypothese oder eines historischen Ereignisses hatte. In Wahrheit existieren diese Unterscheidungen nur für uns. In einem Denken, für das die chronologische Entwicklung sich innerhalb eines Tableaus befindet, in dem sie nur eine Bahn bildet, ist der Ausgangspunkt gleichzeitig außerhalb der realen Zeit und in ihr. Es ist jene erste Faltung, durch die alle historischen Ereignisse stattfinden können.

Im modernen Denken ist ein solcher Ursprung nicht mehr feststellbar: man hat gesehen, wie die Arbeit, das Leben, die Sprache ihre eigene Historizität angenommen haben, in die sie eingegraben waren. Sie konnten also nie wirklich ihren Ursprung aussagen, obwohl ihre ganze Geschichte von innen auf ihn hin zugespitzt ist. Es ist nicht mehr der Ursprung, der der Geschichtlichkeit Raum gibt, sondern die Historizität, die in ihrem Raster die Notwendigkeit eines Ursprungs sich abzeichnen läßt, der ihr zugleich innerlich und fremd wäre. Wie der virtuelle Gipfel eines Kegels, auf dem alle Unterschiede, alle Dispersionen, alle Diskontinuitäten zusammengefaßt wären, um nur noch einen Punkt der Identität und eine unfaßbare Gestalt des *Gleichen* zu bilden, die jedoch die Kraft hätte, aus sich herauszuplatzen und anders zu werden.

Der Mensch hat sich vom Anfang des neunzehnten Jahrhunderts an in

Korrelation zu diesen Historizitäten, zu allen in sich selbst geschlossenen Dingen gebildet, die durch ihre Auffächerung, aber gemäß ihren eigenen Gesetzen die unzulängliche Identität ihres Ursprungs anzeigen. Dennoch hat der Mensch nicht auf die gleiche Weise Beziehung zu seinem Ursprung. In der Tat entdeckt sich der Mensch nur als mit einer bereits geschaffenen Geschichtlichkeit verbunden: er ist niemals Zeitgenosse jenes Ursprungs, der durch die Zeit der Dinge hindurch sich abzeichnet und sich verheimlicht. Wenn er sich als Lebewesen zu definieren versucht, entdeckt er seinen eigenen Anfang nur auf dem Hintergrund eines Lebens, das selbst lange vor ihm begonnen hat. Wenn er versucht, sich als arbeitendes Wesen zu erfassen, bringt er die rudimentärsten Formen davon nur an den Tag innerhalb einer menschlichen Zeit und eines menschlichen Raumes, die bereits institutionalisiert, bereits von der Gesellschaft beherrscht sind. Wenn er seine Essenz als die eines sprechenden Subjekts zu definieren versucht, diesscits jeder effektiv konstituierten Sprache, findet er stets nur die Möglichkeit der bereits entfalteten Sprache und nicht das Gestammel, das erste Wort, von dem aus alle Sprachen und Sprache selbst möglich geworden sind. Stets auf einem Hintergrund eines bereits Begonnenen kann der Mensch das denken, was für ihn als Ursprung gilt. Dieser Ursprung ist also für ihn absolut nicht der Beginn, eine Art erster Morgen der Geschichte, seit dem sich alle späteren Errungenschaften aufgehäuft hätten. Der Ursprung liegt eher in der Weise, in der der Mensch im allgemeinen, jeder Mensch sich nach dem bereits Begonnenen der Arbeit, des Lebens und der Sprache artikuliert. Er ist in jener Falte zu suchen, in der der Mensch in aller Naivität eine seit Jahrtausenden bearbeitete Welt bearbeitet, in der Frische seiner einmaligen jungen und prekären Existenz ein Leben lebt, das bis in die ersten organischen Formationen zurückgeht; in der er Wörter in noch nie gesprochenen Sätzen (selbst wenn Generationen sie wiederholt haben) zusammensetzt, die älter sind als jede Erinnerung. In diesem Sinne ist zweifellos die Ebene des Ursprünglichen für den Menschen das, was ihm am nächsten ist: jene Oberfläche, die er unschuldig, stets zum ersten Mal beschreitet und auf der seine kaum geöffneten Augen ebenso junge Gestalten wie sein Blick entdeckt, – Gestalten, die nicht älter sind als er, aber aus einem entgegengesetzten Grund. Nicht, weil sie stets ebenso jung sind, sondern weil sie einer Zeit angehören, die nicht das gleiche Maß und die gleichen Grundlagen haben wie er. Aber diese dünne Oberfläche des Ursprünglichen, die unsere ganze Existenz bemißt und ihr nie fehlt

(nicht einmal und vor allem nicht im Augenblick des Todes, in dem sie sich im Gegenteil praktisch nackt zeigt), ist nicht das Unmittelbare einer Entstehung. Sie ist völlig bevölkert mit jenen komplexen Vermittlungen, die in ihrer eigenen Geschichte die Arbeit, das Leben und die Sprache gebildet und niedergelegt haben. Infolgedessen sind es in dieser einfachen Berührung, vom ersten mit der Hand bearbeiteten Gegenstand an, seit der Manifestation des einfachsten Bedürfnisses, beim Dahinhauchen des neutralsten Wortes stets die Vermittlungen einer ihn fast unendlich beherrschenden Zeit, die der Mensch, ohne es zu wissen, wiederbelebt. Ohne es zu wissen, aber es muß doch auf eine bestimmte Art gewußt werden, weil dadurch die Menschen in Kommunikation treten und sich in dem bereits geknüpften Raster des Verstehens befinden. Dennoch ist dieses Wissen begrenzt diagonal und partiell, weil es von allen Seiten mit einem immensen Gebiet an Schatten umgeben ist, in dem die Arbeit, das Leben und die Sprache ihre Wahrheit (und ihren eigenen Ursprung) sogar denen verbergen, die sprechen, existieren und sich an der Arbeit befinden.

Das Ursprüngliche, so wie seit der *Phänomenologie des Geistes* das moderne Denken es unaufhörlich beschreibt, ist also durchaus unterschieden von jener idealen Genese, die das klassische Zeitalter zu rekonstruieren versucht hatte. Aber es ist auch verschieden (obwohl es mit ihm gemäß einer fundamentalen Korrelation verbunden ist) vom Ursprung, der sich in einer Art retrospektiven Jenseits durch die Historizität der Wesen hindurch abzeichnet. Weit entfernt davon, zu einem realen oder virtuellen Gipfel der Identität zurückzuführen oder auch nur darauf hinzuzielen, weit entfernt davon, den Moment des *Gleichen* anzuzeigen, indem die Dispersion des *Anderen* noch nicht am Werke war, ist das Ursprüngliche im Menschen das, was von Anfang an ihn nach etwas anderem gliedert als ihm selbst. Es ist das, was in seiner Erfahrung Inhalte und Formen einführt, die älter als er sind und die er nicht beherrscht. Es ist das, was ihn mit multiplen, verkreuzten, oft aufeinander irreduziblen Zeitfolgen verbindet, ihn durch die Zeit verstreut und inmitten der Dauer der Dinge sternförmig ausstrahlen läßt. Paradoxerweise kündigt das Ursprüngliche im Menschen nicht die Zeit seines Entstehens oder den ältesten Kern seiner Erfahrung an. Es verbindet ihn mit dem, was nicht die gleiche Zeit hat wie er, und es befreit in ihm all das, was ihm nicht zeitgenössisch ist. Es zeigt unaufhörlich und in einer stets erneuerten Wucherung an, daß die Dinge lange vor ihm begonnen haben und daß aus diesem selben

Grunde keiner ihm, dessen Erfahrung völlig durch diese Dinge gebildet und begrenzt wird, einen Ursprung bestimmen könnte. Diese Unmöglichkeit hat nun aber selbst zwei Aspekte: Sie bedeuten einerseits, daß der Ursprung der Dinge stets zurückgedrängt wird, weil er auf einen Kalender zurückgeht, in dem der Mensch noch nicht vorkommt. Aber sie bedeutet andererseits, daß der Mensch im Gegensatz zu diesen Dingen, deren glitzernde Entstehung in ihrer Mächtigkeit die Zeit bemerken läßt, das Wesen ohne Ursprung ist, derjenige, »der keine Heimat und kein Datum hat«, derjenige, dessen Entstehen nie zugänglich ist, weil es nie »statt«gefunden hat. Was sich in der Unmittelbarkeit des Ursprünglichen ankündigt, ist also, daß der Mensch von dem Ursprung getrennt ist, der ihn seiner eigenen Existenz zeitgenössisch machen würde: Unter all diesen Dingen, die in der Zeit entstehen und zweifellos darin vergehen, ist er, von jedem Ursprung getrennt, bereits da. So daß in ihm die Dinge (sogar jene, die ihn überragen) ihren Beginn finden: eher als in irgendeinem Augenblick der Dauer markierte Narbe ist er der Anfang, von dem aus die Zeit im allgemeinen sich rekonstruieren, die Dauer verlaufen und die Dinge in dem Augenblick erscheinen können, der ihnen eigen ist. Wenn in der empirischen Ordnung die Dinge stets für ihn fortgeschoben und in ihrem Nullpunkt ungreifbar sind, findet sich der Mensch grundlegend im Verhältnis zu jenem Zurückweichen der Dinge verschoben, und dadurch können sie auf dem Unmittelbaren der ursprünglichen Erfahrung ihre dauerhafte Vorzeitigkeit lasten lassen.

Dem Denken stellt sich nun eine Aufgabe: den Ursprung der Dinge in Frage zu stellen, aber ihn in Frage zu stellen, um ihn zu begründen, indem die Weise wiedergefunden wird, auf die sich die Möglichkeit der Zeit gründet, jener Ursprung ohne Ursprung oder Anfang, von wo aus alles seine Entstehung haben kann. Eine solche Aufgabe impliziert, daß alles, was zur Zeit gehört, alles, was sich in ihr gebildet hat, alles, was in ihrem beweglichen Element ruht, in Frage gestellt wird, so daß der Riß ohne Chronologie und Geschichte erscheint, aus dem die Zeit hervortritt. Dieser wäre dann in jenem Denken aufgehoben, das ihm jedoch nicht entgeht, weil es nie mit dem Ursprung zeitgenössisch ist. Aber diese Aufhebung hätte die Kraft, die reziproke Beziehung des Ursprungs und des Denkens ins Wanken geraten zu lassen. Es würde sich um sich selbst drehen, und da der Ursprung das wird, was das Denken noch zu denken hat und stets von neuem zu denken hat, würde er dem Denken in einem stets näheren, unmittel-

baren, jedoch nie erfüllten Bevorstehen verheißen. Der Ursprung ist also das, was wiederkommt, die Wiederholung, auf die das Denken zugeht, die Rückkehr dessen, was stets bereits begonnen hat, die Nähe eines Lichts, das zu allen Zeiten geleuchtet hat. So profiliert sich ein drittes Mal der Ursprung durch die Zeit, aber diesmal ist es das Zurückweichen in die Zukunft, das Gebot, das das Denken erhält und sich selbst macht, mit Spatzenschritten auf das zuzuschreiten, was es selbst ermöglicht hat, vor sich zu spähen auf die Linie, die stets zurückgesetzt wird, auf die Linie seines Horizonts, das Licht, von dem her es gekommen ist und von dem her es in reichem Maße kommt. Genau in dem Augenblick, als es ihm möglich war, die im achtzehnten Jahrhundert beschriebenen Genesen als Hirngespinnste zu denunzieren, errichtete das moderne Denken eine Ursprungsproblematik, die sehr komplex und sehr verflochten war. Diese Problematik hat als Grundlage unserer Erfahrung mit der Zeit gedient, und ausgehend von ihr sind seit dem neunzehnten Jahrhundert alle Versuche entstanden, das zu erfassen, was in der menschlichen Ordnung der Beginn und der Wiederbeginn, die Entfernung und die Präsenz des Anfangs, die Rückkehr und das Ende sein konnten. Das moderne Denken hat in der Tat eine Beziehung zum Ursprung hergestellt, die für den Menschen und die Dinge in entgegengesetztem Verhältnis stand. Es gestattete so (aber vereitelte sie auch im voraus und bewahrte ihnen gegenüber seine ganze Kraft des Infragestellens) die positivistischen Bemühungen, die Chronologie des Menschen in die der Dinge einzureihen, so daß die Einheit der Zeit wiederhergestellt und der Ursprung des Menschen nichts als ein Datum, nichts als eine Falte in der seriellen Abfolge der Wesen ist (diesen Ursprung und mit ihm das Erscheinen der Kultur, der Morgenröte der Zivilisationen in die Bewegung der biologischen Entwicklungen zu stellen). Sie gestattete auch die umgekehrte und komplementäre Bemühung, gemäß der Chronologie des Menschen die Erfahrung, die er mit den Dingen hat, die Kenntnisse, die er von ihnen hat, die Wissenschaften, die er so hat bilden können, in eine Linie zu bringen (so daß, wenn alle Anfänge des Menschen ihren Platz in der Zeit der Dinge haben, die individuelle oder kulturelle Zeit des Menschen in einer psychologischen oder historischen Genese den Augenblick zu definieren gestattet, in dem die Dinge zum ersten Mal das Gesicht ihrer Wahrheit treffen). In jeder dieser beiden Aufreihungen ist der Ursprung der Dinge und der des Menschen jeweils dem anderen untergeordnet. Aber allein die Tatsache, daß es zwei mögliche



und unveröhnliche Linien gibt, zeigt die grundlegende Asymmetrie, die das moderne Denken vom Ursprung charakterisiert. Außerdem läßt dieses Denken in einem letzten Licht und gewissermaßen in einer essentiell zurückhaltenden Helle eine bestimmte Schicht des Ursprünglichen erscheinen, wo kein Ursprung präsent ist, aber wo die beginnlose Zeit des Menschen für ein mögliches Gedächtnis die erinnerungslose Zeit der Dinge offenbarte. Darin liegt eine doppelte Versuchung: jede Erkenntnis zu verpsychologisieren und aus der Psychologie eine Art allgemeiner Wissenschaft aller Wissenschaften zu machen; oder umgekehrt diese ursprüngliche Schicht in einem Stil zu beschreiben, der jedem Positivismus entgeht, so daß man von da ausgehend die Positivität jeder Wissenschaft beunruhigen und gegen sie den grundlegenden, unumgänglichen Charakter dieser Erfahrung zu Hilfe nehmen kann. Aber indem es sich die Aufgabe stellt, das Gebiet des Ursprünglichen wiederherzustellen, entdeckt das moderne Denken darin sofort das Zurückweichen des Ursprungs, und es nimmt sich paradoxerweise vor, in der Richtung vorzugehen, in der sich dieses Zurückweichen vollzieht und sich unaufhörlich vertieft. Es versucht, ihn jenseits der Erfahrung als dasjenige, was es in seiner Zurückgezogenheit unterstützt, als das, was seiner sichtbarsten Möglichkeit am nächsten kommt, und als das erscheinen zu lassen, was in ihm unmittelbar bevorstehend ist. Und wenn das Zurückweichen des Ursprungs sich so in seiner größten Klarheit ergibt, ist es nicht der Ursprung selbst, der befreit wird und in der Dynastie seines Archaismus zu sich selbst zurückschreitet? Deshalb ist das moderne Denken durch und durch der großen Beschäftigung mit der Wiederkehr, der Sorge, von neuem zu beginnen, jener seltsamen Unruhe auf dem Fleck geweiht, die es die Wiederholung zu wiederholen verpflichtet. So hat sich von Hegel bis zu Marx und bis zu Spengler das Thema eines Denkens entfaltet, das durch die Bewegung, in der es sich vollzieht – erreichte Totalität, gewaltsames Wiederergreifen im Höhepunkt des Mangels, Sonnenuntergang – sich in sich selbst beugt, seine eigene Fülle beleuchtet, seinen Kreis vollendet, sich in allen fremden Gestalten seiner Odyssee wiederfindet und bereit ist, in demselben Ozean zu verschwinden, aus dem es einst hervorgegangen ist. Am Gegenpunkt dieser Wiederkehr, die selbst wenn sie nicht glücklich ist, so doch vollkommen ist, zeichnet sich die Erfahrung Hölderlins, Nietzsches und Heideggers ab, wo die Wiederkehr sich nur in dem extremen Zurückweichen des Ursprungs gibt, dort, wo die Götter sich abgewandt haben und die Wüste wächst,

wo die *τεχνή* die Beherrschung des Willens errichtet hat. Infolgedessen handelt es sich nicht um eine Beendung oder um eine Kurve, sondern um jenen unaufhörlichen Riß, der den Ursprung in dem Maße seines Rückzuges freisetzt. Das Äußerste ist also das Nächste. Aber ob diese Schicht des Ursprünglichen, vom modernen Denken in der Bewegung, in der es den Menschen erfunden hat, freigelegt, nun die Fälligkeit der Erfüllung und der vollendeten Mannigfaltigkeiten verheißt oder die Leere des Ursprungs wiederherstellt – die durch sein Zurückweichen geschaffene und die, die seine Annäherung gräbt –, auf jeden Fall ist das, was es zu denken vorschreibt, so etwas wie das »Gleiche«: durch das Gebiet des Ursprünglichen hindurch, das die menschliche Erfahrung nach der Zeit der Natur und des Lebens, nach der Geschichte und nach der abgelagerten Vergangenheit der Kulturen gliedert, bemüht sich das moderne Denken, den Menschen in seiner Identität, in jener Fülle oder in jenem Nichts, das er selbst ist, die Geschichte und die Zeit in jener Wiederholung, die sie unmöglich machen, aber die sie zu denken zwingen, und das Sein in genau dem, was es ist, wiederzufinden.

Und dadurch, in dieser unendlichen Aufgabe, den Ursprung möglichst nahe und möglichst fern von sich zu denken, entdeckt das Denken, daß der Mensch nicht mit dem zeitgenössisch ist, was ihn existieren läßt – oder mit dem, von wo ausgehend er ist; sondern, daß er in einer Kraft gefangen ist, die ihn verstreut, ihn fern von seinem eigenen Ursprung hält, aber ihm seinen Ursprung in einem unmittelbaren Bevorstehen verheißt, das vielleicht für immer ihm entzogen bleibt. Nun ist ihm diese Kraft nicht fremd. Sie liegt nicht außerhalb seiner selbst in der Heiterkeit der ewigen und unablässig wiederbegonnenen Ursprünge, denn dann wäre der Ursprung tatsächlich gegeben. Diese Kraft ist die seines Seins selbst. Die Zeit, aber jene Zeit, die er selbst ist, hält ihn ebenso von dem Morgen fern, aus dem er hervorgegangen ist, wie von dem, der ihm angekündigt ist. Man sieht, wie sehr diese grundlegende Zeit – diese Zeit, von der aus die Zeit der Erfahrung gegeben werden kann – von der verschieden ist, die in der Philosophie der Repräsentation von Bedeutung war: Die Zeit verstreute damals die Repräsentation, weil sie ihr die Form einer linearen Abfolge auferlegte; aber es gehörte zur Repräsentation, sich in der Vorstellungskraft sich selbst wiederzugeben, sich auf diese Weise vollkommen zu reduplizieren und die Zeit zu beherrschen. Das Bild gestattete, die Zeit insgesamt wiederaufzunehmen, das wiederzuerfassen, was der Abfolge konzidiert

worden war, und ein Wissen zu errichten, das ebenso wahr war wie das eines ewigen Verstandes. In der modernen Erfahrung dagegen ist der Rückzug des Ursprungs grundlegender als jede Erfahrung, weil in dem Ursprung die Erfahrung leuchtet und ihre Positivität manifestiert. Weil der Mensch nicht zeitgenössisch mit seinem Sein ist, geben die Dinge sich mit einer ihnen eigenen Zeit. Und man findet hier das anfängliche Thema der Endlichkeit wieder. Aber diese Endlichkeit, die zunächst durch das Übrigen der Dinge über den Menschen angekündigt wurde – durch die Tatsache, daß er durch das Leben, durch die Geschichte und durch die Sprache beherrscht wurde –, erscheint jetzt auf einer fundamentalen Ebene: sie ist die unüberwindliche Beziehung des Seins des Menschen zur Zeit.

So schließt das moderne Denken, indem es die Endlichkeit in der Frage nach dem Ursprung wiederentdeckt, das große Viereck, das es zu zeichnen begonnen hat, als die ganze abendländische *episteme* am Ende des achtzehnten Jahrhunderts ins Wanken geraten war: Die Verbindung der Positivitäten mit der Endlichkeit, die Reduplizierung des Empirischen im Transzendentalen, die ständige Beziehung des Cogito zum Ungedachten, der Rückzug und die Wiederkehr des Ursprungs definieren für uns die Seinsweise des Menschen. Auf die Analyse dieser Seinsweise und nicht mehr auf die der Repräsentation versucht die Reflexion seit dem neunzehnten Jahrhundert die Möglichkeit des Wissens philosophisch zu gründen.

### VII. Der Diskurs und das Sein des Menschen

Man kann bemerken, daß diese vier theoretischen Segmente (Analyse der Endlichkeit, der empirisch-transzendentalen Wiederholung, des Ungedachten und des Ursprungs) ein bestimmtes Verhältnis zu den vier untergeordneten Gebieten haben, die alle zusammen in der klassischen Epoche die allgemeine Theorie der Sprache bildeten.<sup>82</sup> Dieses Verhältnis ist beim ersten Blick eines der Ähnlichkeit und der Symmetrie. Wir erinnern uns, daß die Theorie des *Verbs* erklärte, wie die Sprache über sich selbst hinausgehen und das Sein bestätigen konnte – dies in einer Bewegung, die umgekehrt das Sein der Sprache sicherte, weil sie nur dort sich errichten und ihren Raum eröffnen konnte, wo es bereits, wenigstens in einer geheimen Form, das Verb »sein« gab.

<sup>82</sup> Vgl. oben, S. 159.

Die Analyse der *Endlichkeit* erklärt auf die gleiche Weise, wie das Sein des Menschen durch Positivitäten bestimmt wird, die ihm äußerlich sind und ihn mit der Mächtigkeit der Dinge verbinden, wie aber umgekehrt es das endliche Sein ist, das jeder Bestimmung die Möglichkeit gibt, in ihrer positiven Wahrheit zu erscheinen. Während die Theorie der *Gliederung* zeigte, auf welche Weise sich die Abtrennung der Wörter und der Dinge, die sie repräsentieren, vollziehen konnte, zeigt die Analyse der *empirischen Reduplizierung*, wie sich in einer unendlichen Oszillation das, was in der Erfahrung gegeben ist, und das, was die Erfahrung möglich macht, entsprechen. Die Suche nach den ursprünglichen *Bezeichnungen* ließ im ruhigsten Zentrum der Wörter, der Silben, ja sogar der Laute eine schlafende Repräsentation auftauchen, die gewissermaßen deren vergessene Seele bildete (und die man wieder ans Tageslicht bringen, sprechen lassen und erneut klingen lassen mußte für eine größere Folgerichtigkeit des Denkens und eine wunderbarere Kraft der Poesie). Nach analogem Modus ist für das moderne Denken die untätige Mächtigkeit des *Ungedachten* stets auf eine bestimmte Weise durch ein Cogito bewohnt, und man muß jenes in dem, was nicht gedacht wird, schlummernde Denken erneut beleben und in die Souveränität des »Ich denke« spannen. Schließlich gab es in der klassischen Reflexion über die Sprache eine Theorie der *Derivation*. Sie zeigte, wie die Sprache vom Anfang ihrer Geschichte an und vielleicht auch im Augenblick ihres Ursprungs, von dem Punkt an, in dem sie zu sprechen begann, in ihren eigenen Raum glitt, sich um sich selbst drehte und sich von ihrer ursprünglichsten Repräsentation abwandte und sogar ihre ältesten Wörter nur bereits gemäß rhetorischen Figuren entfaltet anordnete. Dieser Analyse entspricht die Anstrengung, einen *Ursprung* zu denken, der stets bereits verschleiert ist; sich in jene Richtung vorzuwagen, in der das Sein des Menschen in Beziehung zu ihm selbst stets in einer Entfernung und in einem Abstand, die es konstituieren, gehalten wird.

Aber dieses Spiel der Entsprechungen darf zu keinen Illusionen Anlaß geben. Man braucht sich nicht vorzustellen, daß die klassische Analyse des Diskurses ohne Modifizierung durch die Epochen hindurch beibehalten wurde und sich lediglich einem neuen Gegenstand zuwandte; daß sie sich kraft irgendeines historischen Gewichts trotz so vieler benachbarter Veränderungen in ihrer Identität aufrechterhalten hat. Tatsächlich haben sich die vier theoretischen Segmente, die den Raum der allgemeinen Grammatik umrissen, nicht erhalten, sondern sie ha-

ben sich abtrennt, ihre Funktion und ihre Ebene geändert, sie haben ihr gesamtes Gültigkeitsgebiet verändert, als am Ende des achtzehnten Jahrhunderts die Theorie der Repräsentation verschwunden ist. Während der Klassik hatte die allgemeine Grammatik die Funktion, zu zeigen, wie innerhalb der Abfolgekette der Repräsentationen eine Sprache eingeführt werden konnte, die, indem sie sich in der einfachen und absolut gehaltenen Linie des Diskurses offenbarte, Formen der Gleichzeitigkeit voraussetzte (Bestätigung der Existenzen und Koexistenzen, Abtrennung der repräsentierten Dinge und Bildung von Allgemeinheiten; ursprüngliche und unauslöschliche Beziehung der Wörter und Sachen, Verlagerung der Wörter in ihrem rhetorischen Raum). Dagegen steht die Analyse der Seinsweise des Menschen, so wie sie sich seit dem neunzehnten Jahrhundert entwickelt hat, nicht innerhalb der Theorie einer Repräsentation. Es ist im Gegenteil ihre Aufgabe, zu zeigen, wie die Dinge im allgemeinen der Repräsentation gegeben werden können, unter welchen Bedingungen, auf welchem Boden, innerhalb welcher Grenzen sie in einer tieferen Positivität als die verschiedenen Perzeptionsweisen erscheinen können. Was dann in dieser Koexistenz des Menschen und der Dinge durch die große räumliche Entfaltung, die die Repräsentation eröffnet, hindurch entdeckt wird, ist die radikale Endlichkeit des Menschen, die Dispersion, die ihn gleichzeitig vom Ursprung fernhält und ihn ihm verheißt, der unumgängliche Abstand der Zeit. Die Analytik nimmt nicht die Analyse des Diskurses wieder auf, so wie sie woanders gebildet worden ist und wie die Tradition sie ihm geliefert hat. Das Vorhandensein oder das Fehlen einer Theorie der Repräsentation, genauer gesagt der ursprüngliche Charakter oder die abgeleitete Position dieser Theorie modifiziert von Grund auf das Gleichgewicht des Systems. Solange die Repräsentation als allgemeines Element des Denkens sich von selbst versteht, gilt die Theorie des Diskurses gleichzeitig (und in einer einzigen Bewegung) als Grundlage jeder möglichen Grammatik und als Erkenntnistheorie. Aber sobald der Primat der Repräsentation verschwindet, löst sich die Theorie des Diskurses auf, und man kann ihre entleibte und verwandelte Form auf zwei Ebenen wiederfinden: auf der empirischen Ebene finden sich die vier konstitutiven Segmente, aber die Funktion, die sie ausübten, ist völlig umgestülpt.<sup>83</sup> Wo man das Privileg des Verbs, seine Kraft, den Diskurs aus sich selbst heraustreten zu lassen und im Sein der Repräsentation zu verwurzeln, analysierte, hat man die Analyse einer

83 Vgl. oben, S. 359 f.

grammatischen, inneren Struktur eingeführt, die jeder Sprache immanent ist und sie als ein in sich selbst autonomes Sein konstituiert. Das gleiche gilt für die Theorie der Flexionen und die Suche nach den Gesetzen der den Wörtern eigenen Veränderungen, die die Analyse der den Wörtern und den Dingen gemeinsamen Gliederung ersetzen. Die Theorie des Stammes ist an die Stelle der Analyse der repräsentativen Wurzel getreten. Schließlich hat man die Verwandtschaft der Sprachen nebeneinander dort entdeckt, wo man die Kontinuität der Derivationen ohne Grenzen suchte. Mit anderen Worten: alles, was in der Dimension der Verhältnisse zwischen den Dingen (so wie sie repräsentiert werden) und den Wörtern (mit ihrem repräsentativen Wert) funktioniert hatte, wird innerhalb der Sprache wiederaufgenommen und hat die Aufgabe, deren innere Gesetzmäßigkeit zu sichern. Auf der Ebene der Grundlagen finden sich die vier Segmente der Theorie des Diskurses ebenfalls wieder. Wie in der Klassik dienen sie in dieser neuen Analytik des menschlichen Seins zur Offenlegung des Verhältnisses zu den Dingen. Aber diesmal ist die Modifizierung umgekehrt wie die vorige. Es handelt sich nicht mehr darum, sie in einem der Sprache inneren Raum umzustellen, sondern sie aus dem Gebiet der Repräsentation zu befreien, innerhalb dessen sie gefangen waren, und sie in jener Dimension der Exteriorität spielen zu lassen, in der der Mensch als begrenzt, bestimmt, in die Mächtigkeit dessen einbezogen, was er nicht denkt, und in seinem Sein selbst der Dispersion der Zeit unterworfen erscheint.

Die klassische Analyse des Diskurses ist von dem Augenblick an, in dem sie nicht mehr in Kontinuität zu einer Theorie der Repräsentation stand, gewissermaßen in zwei Teile gespalten worden. Sie hat sich einerseits in eine empirische Erkenntnis der grammatischen Formen eingekleidet, und sie ist andererseits zu einer Analytik der Endlichkeit geworden. Aber keine dieser beiden Übertragungen hat sich ohne eine totale Umkehr des Funktionierens vollziehen können. Man kann jetzt, und zwar bis in ihre Tiefe hinein, die Inkompatibilität begreifen, die zwischen der Existenz des klassischen Diskurses (der sich auf die nicht befragte Evidenz der Repräsentation stützt) und der Existenz des Menschen herrscht, so wie sie dem modernen Denken gegeben wird (mit der anthropologischen Reflexion, die es gestattet). Etwas wie eine Analytik der Seinsweise des Menschen ist erst möglich geworden, als die Analyse des repräsentativen Diskurses einmal aufgelöst, übertragen und umgekehrt worden war. Man ahnt dabei auch, welche Drohung das

zeitgenössische Wiedererscheinen der Sprache in dem Rätsel ihrer Einheitlichkeit und ihres Seins auf dem Sein des so definierten und gesetzten Menschen ruhen läßt. Ist es unsere künftige Aufgabe, uns zu einer Denkweise vorzuwagen, die bisher in unserer Kultur unbekannt ist und die gestatten würde, gleichzeitig (ohne Diskontinuität oder Widerspruch) das Sein des Menschen und das Sein der Sprache zu reflektieren? Und in diesem Fall muß man mit der größten Vorsicht all das bannen, was naive Rückkehr zur klassischen Theorie des Diskurses sein könnte (eine Rückkehr, deren Versuchung, das muß man zugeben, um so größer ist, als wir ziemlich waffenlos sind, um das schillernde, aber abrupte Sein der Sprache zu denken, während die alte Theorie der Repräsentation völlig ausgebildet ist und uns einen Platz bietet, wo dieses Sein sich ansiedeln und in einem reinen Funktionieren sich auflösen kann). Aber es ist auch möglich, daß das Recht, gleichzeitig das Sein der Sprache und das Sein des Menschen zu denken, für immer ausgeschlossen bleibt. Es kann sein, daß darin eine unauslöschliche Kluft (in der genau wir existieren und sprechen) besteht, so daß man jede Anthropologie, in der die Frage nach dem Sein der Sprache gestellt würde, und jede Auffassung der Sprache oder der Bedeutung, die das Sein des Menschen erreichen, offenbaren und befreien will, zu den Hirngespinnsten zählen müßte. Da hat vielleicht die wichtigste philosophische Wahl unserer Epoche ihre Wurzel. Eine Wahl, die sich nur in der Erprobung einer künftigen Reflexion vollziehen kann. Denn nichts kann uns im voraus sagen, nach welcher Seite der Weg offensteht. Das einzige, was wir im Augenblick mit voller Sicherheit wissen, ist, daß niemals in der abendländischen Kultur das Sein des Menschen und das Sein der Sprache zusammen existieren und sich nacheinander haben gliedern können. Ihre Inkompatibilität ist einer der fundamentalen Züge unseres Denkens gewesen.

Die Veränderung der Analyse des Diskurses in eine Analytik der Endlichkeit hat jedoch eine andere Folge. Die klassische Theorie des Zeichens und des Worts sollte zeigen, wie die Repräsentationen, die sich in einer so engen und gedrängten Kette folgten, daß die Unterscheidungen darin nicht erschienen und sie gewissermaßen alle gleich waren, sich in einem zusammenhängenden Tableau fester Unterschiede und begrenzter Identitäten verteilen konnten. Es handelte sich um eine Genese des Unterschiedes, ausgehend von der insgeheim variierten Monotonie des »Entsprechenden«. Die Analytik der Endlichkeit hat eine genau umgekehrte Rolle. Indem sie zeigt, daß der Mensch determiniert ist,

handelt es sich für sie darum, hervorzuheben, daß die Grundlage dieser Determinationen das Sein des Menschen selbst in seinen radikalen Grenzen ist. Sie muß ebenfalls offenlegen, daß die Inhalte der Erfahrung bereits ihre eigenen Bedingungen sind, daß das Denken im voraus das Ungedachte heimsucht, das jenen entgeht und das stets wiederzuerfassen es die Aufgabe hat. Sie zeigt, wie dieser Ursprung, dessen Zeitgenosse der Mensch nie ist, ihm gleichzeitig entzogen und auf die Weise des unmittelbaren Bevorstehens gegeben wird. Kurz gesagt, es handelt sich immer für sie darum zu zeigen, wie das *Andere*, das Ferne, ebensowohl das Nächste und das *Gleiche* ist. So ist man von einer Reflexion über die Ordnung der Unterschiede (mit der Analyse, die sie voraussetzt, und jener Ontologie des Kontinuums, jener Forderung eines vollen, bruchlosen, in seiner Perfektion entfalteteten Seins, die eine Metaphysik voraussetzen) zu einem Denken des *Gleichen* übergegangen, das stets seinem Gegenteil abzugewinnen ist: das impliziert (außer der Ethik, von der wir gesprochen haben) eine Dialektik und jene Form von Ontologie, die, weil sie des Kontinuums nicht bedarf, weil sie das Sein nur in seinen begrenzten Formen oder in der Entfernung seines Abstands zu reflektieren hat, auf eine Metaphysik verzichten kann und muß. Ein dialektisches Spiel und eine Ontologie ohne Metaphysik verlangen nach einander und entsprechen einander durch das moderne Denken hindurch und während seiner ganzen Geschichte. Denn es ist ein Denken, das nicht mehr zu der niemals beendeten Bildung des Unterschiedes verläuft, sondern zu der stets zu vollziehenden Enthüllung des *Gleichen*. Nun verläuft eine solche Enthüllung nicht ohne das gleichzeitige Auftauchen des Doppels und jenes sehr, sehr kleinen, aber unaufhebbaren Abstandes, der in dem »und« des Zurückweichens *und* der Wiederkehr, des Denkens *und* des Ungedachten, des Empirischen *und* des Transzendentalen, dessen, was zur Ordnung der Positivität gehört, *und* dessen, was zur Ordnung der Grundlagen gehört, ruht. Die von sich selbst in einem in bestimmtem Sinn ihr innerlichen Abstand, der sie aber in einem anderen Sinne erst bildet, getrennte Identität, und die Wiederholung, die das Identische, wenn auch in der Form der Entfernung gibt, sind zweifellos im Zentrum dieses modernen Denkens befindlich, dem man die Entdeckung der Zeit schnell zuschreibt. Wenn man tatsächlich mit etwas mehr Aufmerksamkeit hinschaut, bemerkt man, daß das klassische Denken die Möglichkeit, die Dinge im Raum eines Tableaus zu verteilen, auf jene Eigenschaft der reinen repräsentativen Abfolge bezog, sich ausgehend von sich selbst



zu erinnern, sich zu reduplizieren und eine Gleichzeitigkeit ausgehend von einer kontinuierlichen Zeit zu bilden: die Zeit begründete den Raum. Im modernen Denken enthüllt sich bei der Begründung der Geschichte der Dinge und der dem Menschen eigenen Historizität der Abstand, der das *Gleiche* aushöhlt, die Abweichung, die es verstreut und an den Enden seiner selbst sammelt. Diese tiefe Räumlichkeit gestattet dem modernen Denken, stets die Zeit zu denken und sie als Abfolge zu erkennen, sie sich als Abschluß, Ursprung oder Wiederkehr zu verheißen.

### VIII. Der anthropologische Schlaf

Die Anthropologie als Analytik des Menschen hat mit Sicherheit eine konstitutive Rolle im modernen Denken gespielt, weil wir zu einem guten Teil uns noch nicht davon gelöst haben. Sie war von dem Moment an notwendig geworden, in dem die Repräsentation die Kraft verloren hatte, für sich allein und in einer einzigen Bewegung das Spiel ihrer Synthesen und Analysen zu bestimmen. Diese empirischen Synthesen mußten woanders als in der Souveränität des »Ich denke« gesichert werden. Sie mußten dort gesucht werden, wo genau jene Souveränität ihre Grenze findet, das heißt: in der Endlichkeit des Menschen, die ebensowohl die des Bewußtseins wie die des lebenden, sprechenden und arbeitenden Individuums ist. Das hatte Kant bereits in der Logik formuliert, als er seiner traditionellen Trilogie eine letzte Fragestellung hinzufügte: die drei kritischen Fragen (1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?) sind auf eine vierte bezogen und gewissermaßen ihr in Rechnung gestellt: »Was ist der Mensch?«<sup>84</sup>

Diese Frage durchzieht, wie wir sahen, das Denken seit dem Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Sie nimmt unter der Hand und im voraus die Vermengung des Empirischen und Transzendentalen vor, deren Teilung Kant indessen gezeigt hatte. Dadurch hat sich eine Reflexion unterschiedlichen Niveaus konstituiert, die die moderne Philosophie charakterisiert. Die Sorge um den Menschen, die sie nicht nur in ihren Diskursen, sondern auch in ihrem Pathos in Anspruch nimmt, die Sorgfalt, mit der sie ihn als lebendiges Wesen, als arbeitendes In-

<sup>84</sup> Immanuel Kant, *Logik*, in: ders., *Werke* (Hrsg. Cassirer), 11 Bde., Berlin 1912-1922, Bd. 8 (1922), S. 343.

dividuum oder als sprechendes Subjekt zu definieren versucht, signalisieren nur für die schönen Seelen das schließlich wiedergekommene Jahr eines menschlichen Reiches. Tatsächlich handelt es sich, und das ist prosaischer und weniger moralisch, um eine empirisch-kritische Reduplizierung, durch die man den Menschen der Natur, des Warenaustauschs und des Diskurses als Grundlage seiner eigenen Endlichkeit zur Geltung bringen will. In dieser Wendung bedeckt die transzendente Funktion mit ihren gebieterischen Raster den untätigen und grauen Raum der Empirizität. Umgekehrt beleben sich die empirischen Inhalte, richten sich allmählich auf, stehen und werden sogleich in einen Diskurs aufgenommen, der ihre transzendente Anmaßung in die Ferne rückt. Und plötzlich hat die Philosophie in dieser Wendung einen neuen Schlaf gefunden. Nicht mehr den des Dogmatismus, sondern den der Anthropologie. Jede empirische Erkenntnis, vorausgesetzt, daß sie den Menschen betrifft, gilt als mögliches philosophisches Feld, in dem sich die Grundlagen der Erkenntnis, die Definition ihrer Grenzen und schließlich die Wahrheit jeder Wahrheit enthüllen muß. Die anthropologische Konfiguration der modernen Philosophie besteht in der Spaltung des Dogmatismus, darin, ihn in zwei verschiedene Ebenen aufzuspalten, die sich gegenseitig stützen und gegenseitig begrenzen: Die präkritische Analyse dessen, was der Mensch in seiner Essenz ist, wird zur Analytik all dessen, was sich im allgemeinen der Erfahrung des Menschen geben kann.

Um das Denken auf einem solchen Schlaf zu wecken, der so tief ist, daß es ihn paradoxerweise als Wachen empfindet (so sehr verwechselt es die Zirkularität eines Dogmatismus, der sich spaltet, um in sich selbst seine eigene Stütze zu finden, mit der Beweglichkeit und der Unruhe eines radikal philosophischen Denkens), um es an seine ursprünglichsten Möglichkeiten zu erinnern, gibt es kein anderes Mittel, als das anthropologische »Viereck« bis in seine Grundlagen hin zu zerstören. Man weiß auf jeden Fall sehr wohl, daß alle Anstrengungen, neu zu denken, sich genau ihm zuwenden, handele es sich nun um die Durchquerung des anthropologischen Feldes und, wenn man sich, von dem ausgehend, was es aussagt, ihm entreißt, um das Wiederfinden einer gereinigten Ontologie oder eines radikalen Denkens des Seins; oder handele es sich darum, daß man, indem man außer dem Psychologismus und dem Historizismus alle konkreten Formen des anthropologischen Vorurteils ausschaltet: man versucht immer, die Grenzen des Denkens erneut zu befragen und so mit dem Plan einer allgemeinen

Kritik der Vernunft wiederanzuknüpfen. Vielleicht müßte man das erste Bemühen dieser Entwurzelung der Anthropologie, der zweifellos das zeitgenössische Denken gewidmet ist, in der Erfahrung Nietzsches sehen. Durch eine philologische Kritik, durch eine bestimmte Form des Biologismus hat Nietzsche den Punkt wiedergefunden, an dem Mensch und Gott sich gehören, an dem der Tod des zweiten synonym mit dem Verschwinden des ersten ist und wo die Verheißung des Übermenschen zunächst und vor allem das Bestehen des Todes des Menschen bedeutet. Worin Nietzsche also, indem er uns jene Zukunft sogleich als Fälligkeit und als Aufgabe vor Augen führt, die Schwelle markiert, von der aus die zeitgenössische Philologie erneut zu denken beginnen kann. Sie wird wahrscheinlich für lange Zeit ihren Weg überragen. Wenn die Entdeckung der Wiederkehr das Ende der Philosophie ist, ist das Ende des Menschen dagegen die Wiederkehr des Anfangs der Philosophie. In unserer heutigen Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken. Diese Leere stellt kein Manko her, sie schreibt keine auszufüllende Lücke vor. Sie ist nichts mehr und nichts weniger als die Entfaltung eines Raums, in dem es schließlich möglich ist, zu denken.

Die Anthropologie bildet vielleicht die grundlegende Position, die das philosophische Denken von Kant bis zu uns bestimmt und geleitet hat. Diese Disposition ist wesentlich, weil sie zu unserer Geschichte gehört. Aber sie ist im Begriff, sich unter unseren Augen aufzulösen, weil wir beginnen, darin gleichzeitig das Vergessen des Anfangs, der sie möglich gemacht hat, und das hartnäckige Hindernis, das sich widerspenstig einem künftigen Denken entgegenstellt, zu erkennen und kritisch zu denunzieren. Allen, die noch vom Menschen, von seiner Herrschaft oder von seiner Befreiung sprechen wollen, all jenen, die noch fragen nach dem Menschen in seiner Essenz, jenen, die von ihm ausgehen wollen, um zur Wahrheit zu gelangen, jenen umgekehrt, die alle Erkenntnis auf die Wahrheiten des Menschen selbst zurückführen, allen, die nicht formalisieren wollen, ohne zu anthropologisieren, die nicht mythologisieren wollen, ohne zu demystifizieren, die nicht denken wollen, ohne sogleich zu denken, daß es der Mensch ist, der denkt, all diesen Formen linker und linkischer Reflexion kann man nur ein philosophisches Lachen entgegensetzen – das heißt: ein zum Teil schweigendes Lachen.

## Die Humanwissenschaften

### *I. Das Trüder des Wissens*

Die Seinsweise des Menschen, so wie sie sich im modernen Denken herausgebildet hat, gestattet ihm, zwei Rollen zu spielen. Er ist gleichzeitig die Grundlage aller Positivitäten und auf eine Art, die man nicht einmal als privilegiert bezeichnen kann, im Element der empirischen Dinge präsent. Diese Tatsache, bei der es sich nicht um das allgemeine Wesen des Menschen, sondern ganz einfach um jenes historische Apriori handelt, das seit dem neunzehnten Jahrhundert als fast evidenter Boden für unser Denken dient, diese Tatsache ist ohne Zweifel für den Status entscheidend, den man den »Humanwissenschaften«, diesem Korpus von Kenntnissen (aber dieses Wort selbst ist vielleicht zu stark: sagen wir, um neutraler zu bleiben, dieser Gesamtheit von Diskurs), geben muß, das den Menschen in seinen empirischen Teilen zum Gegenstand nimmt.

Das erste, was man feststellt, ist, daß die Humanwissenschaften kein bereits vorgezeichnetes Gebiet als Erbschaft mitbringen, das vielleicht in seiner Gesamtheit abgesteckt wäre, aber brachläge, und das sie nun mit schließlich wissenschaftlichen Begriffen und positiven Methoden erarbeiten müßten. Das achtzehnte Jahrhundert hat den Humanwissenschaften unter dem Namen des Menschen oder der Natur keinen von außen umschriebenen, aber noch leeren Raum überliefert, den in der Folge zu bedecken und zu analysieren sie zur Aufgabe gehabt hätten. Das erkenntnistheoretische Feld, das die Humanwissenschaften durchlaufen, ist nicht im voraus vorgeschrieben gewesen: keine Philosophie, keine politische oder moralische Option, keine empirische Wissenschaft gleich welcher Art, keine Beobachtung des menschlichen Körpers, keine Analyse der Sinneswahrnehmung, der Vorstellungskraft oder der Leidenschaft ist jemals im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert auf etwas wie den Menschen gestoßen. Der Mensch existierte ebensowenig wie das Leben, die Sprache und die Arbeit. Die Humanwissenschaften sind nicht in Erscheinung getreten, als unter der Wirkung eines drängenden Rationalismus, eines nicht gelösten wissenschaftlichen Problems, eines bestimmten praktischen Interesses man

sich entschlossen hat, den Menschen (wohl oder übel und mit mehr oder weniger Erfolg) auf die Seite der wissenschaftlichen Gegenstände zu rücken – wobei es vielleicht immer noch nicht bewiesen ist, daß er dort wirklich absolut eingeordnet werden kann; sie sind von dem Tag an erschienen, an dem der Mensch sich in der abendländischen Kultur gleichzeitig als das konstituiert hat, was man denken muß, und als das, was zu wissen ist. Es gibt gar keinen Zweifel, daß das historische Auftauchen einer jeden Humanwissenschaft sich anlässlich eines Problems, einer Forderung, eines Hindernisses theoretischer oder praktischer Ordnung vollzogen hat. Sicher bedurfte es der neuen Normen, die die Industriegesellschaft den Individuen auferlegt hat, damit im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts sich langsam die Psychologie als Wissenschaft bildete. Ohne Zweifel hat es auch der Drohungen bedurft, die seit der Französischen Revolution auf dem sozialen Gleichgewicht ruhten, und auf dem besonders, das die Bourgeoisie errichtet hat, damit eine Reflexion soziologischen Typs erschien. Aber wenn diese Ausführungen wohl erklären können, warum in einem bestimmten Umstand und als Antwort auf eine präzise Frage diese Wissenschaften sich artikuliert haben, kann ihre immanente Möglichkeit, die nackte Tatsache, daß zum ersten Mal, seit es menschliche, in Gesellschaft lebende Wesen gibt, der Mensch isoliert oder in der Gruppe zum Gegenstand der Wissenschaft geworden ist, nicht als ein Phänomen der Anschauung betrachtet oder behandelt werden: es ist ein Ereignis innerhalb der Ordnung des Wissens.

Und dieses Ereignis hat sich in einer allgemeinen Neuverteilung der *episteme* vollzogen: als die Lebewesen den Raum der Repräsentation verließen und sich in der spezifischen Tiefe des Lebens, die Reichtümer im fortschreitenden Druck der Produktionsformen, die Wörter im Werden der Sprache ansiedelten. Unter diesen Bedingungen war es nötig, daß die Kenntnis vom Menschen in seiner wissenschaftlichen Betrachtung als mit der Biologie, der Ökonomie und der Philologie gleichzeitig und mit gleichem Ursprung auftauchte, so daß man in ihr ganz natürlich einen der entscheidendsten, in der Geschichte der europäischen Kultur durch die empirische Rationalität vollzogenen Fortschritte gesehen hat. Da aber gleichzeitig die allgemeine Theorie der Repräsentation verschwand und sich dagegen die Notwendigkeit der Frage nach dem Sein des Menschen als Begründung aller Positivitäten aufdrängte, mußte notwendig ein Ungleichgewicht entstehen: der Mensch wurde das, von wo aus jede Erkenntnis in ihrer unmittelbaren

und nicht problematisierten Evidenz gebildet werden konnte. Er wurde aus viel stärkerem Grunde das, was die Infragestellung jeder Erkenntnis des Menschen gestattet. Daher jene doppelte und unvermeidliche Kontestation: die unaufhörliche Auseinandersetzung zwischen den Wissenschaften vom Menschen und den Wissenschaften schlechthin, wobei die ersten die unüberwindliche Präention besitzen, die zweiten zu begründen, die unaufhörlich zur Suche nach ihrer eigenen Grundlage, der Rechtfertigung ihrer Methode oder der Reinigung ihrer Geschichte, gegen den »Psychologismus«, gegen den »Soziologismus«, gegen den »Historizismus« gezwungen sind; und die ständige Auseinandersetzung zwischen der Philosophie, die den Humanwissenschaften die Naivität vorhält, mit der sie sich selbst zu begründen versuchen, und jenen Humanwissenschaften, die als den ihr eigenen Gegenstand das beanspruchen, was einst das Gebiet der Philosophie gebildet habe.

Aber wenn diese Infragestellungen notwendig sind, soll das nicht heißen, daß sie sich im Element des reinen Widerspruchs entwickeln. Ihre Existenz, ihre unermüdliche Wiederholung seit mehr als einem Jahrhundert zeigen nicht die Permanenz eines unendlich offenen Problems an, sondern sie verweisen auf eine präzise erkenntnistheoretische Disposition, die in der Geschichte sehr wohl determiniert ist. In der klassischen Epoche war vom Vorhaben einer Analyse der Repräsentation bis hin zum Thema der *mathesis universalis* das Feld des Wissens vollkommen homogen: jede beliebige Erkenntnis ging beim Ordnen mit Hilfe der Errichtung der Unterschiede vor und definierte die Unterschiede durch die Errichtung einer Ordnung. Das traf für die Mathematik zu, ebenso für die *Taxinomien* (in weitem Sinne) und die Wissenschaften der Natur. Es traf aber ebenfalls auf alle approximativen, unvollkommenen und zu einem großen Teil spontanen Erkenntnisse zu, die bei der Konstruktion des geringsten Diskurses oder in den alltäglichen Prozessen des Warentauschs am Werk sind. Schließlich traf es auch für das philosophische Denken und jene langen, geordneten Ketten zu, die die Ideologen nicht weniger als Descartes oder Spinoza, aber auf andere Weise haben errichten wollen, um notwendig von den einfachsten und evidentesten Vorstellungen bis zu den kompliziertesten Wahrheiten zu führen. Aber seit dem neunzehnten Jahrhundert zerstückelt sich das epistemologische Feld oder vielmehr: es springt in verschiedene Richtungen auseinander. Man entgeht nur schwer dem Zauber der Klassifikationen und der linearen Hierarchien, wie sie von

Auguste Comte entworfen wurden. Aber alle Gebiete des modernen Denkens nach der Mathematik auszurichten, heißt, die Frage nach der Positivität der verschiedenen Gebiete des Wissens, ihrer Seinsweisen, ihre Verwurzelung in den Bedingungen ihrer Möglichkeit, die in der Geschichte ihnen zugleich ihren Gegenstand und ihre Form gibt, allein dem Gesichtspunkt der Objektivität der Erkenntnis zu unterwerfen. Wenn man auf diesem archäologischen Niveau das Feld der modernen *episteme* befragt, ordnet es sich nicht nach dem Ideal einer vollkommenen Mathematisierung und entrollt keine lange Folge von immer mehr mit Empirizität beladenen, absteigenden Erkenntnissen von einer formalen Reinheit aus. Man muß sich das Gebiet der modernen *episteme* vielmehr als einen voluminösen und nach drei Dimensionen geöffneten Raum vorstellen. In einer Dimension würde man die mathematischen und nichtmathematischen Naturwissenschaften anordnen, für die die Folge stets eine deduktive und lineare Verkettung evidenter oder verifizierter Aussagen ist; es gäbe in einer zweiten Dimension Wissenschaften (wie die der Sprache, des Lebens, der Produktion und der Distribution der Reichtümer), die diskontinuierliche, aber analoge Elemente in Beziehung setzen, so daß sie untereinander kausale Relationen und Strukturkonstanten errichten können. Diese beiden ersten Dimensionen definieren zwischen sich eine gemeinsame Ebene: Diese kann je nach der Richtung, in der man sie durchläuft, als Anwendungsfeld der Mathematik für die empirischen Wissenschaften oder als Gebiet des Mathematisierbaren in der Linguistik, der Biologie und der Ökonomie erscheinen. Was die dritte Dimension anbelangt, so ist es die der philosophischen Reflexion, die sich als Denken des *Gleichen* entwickelt. Mit der Dimension der Linguistik, der Biologie und der Ökonomie umreißt sie eine gemeinsame Ebene, auf der die verschiedenen Lebensphilosophien, Philosophien des entfremdeten Menschen und der symbolischen Formen (wenn man die Begriffe und Probleme auf die Philosophie überträgt, die in verschiedenen empirischen Gebieten entstanden sind) erscheinen können und in der Tat erschienen sind. Auf ihr sind aber ebenfalls, wenn man von einem radikal-philosophischen Gesichtspunkt her nach den Grundlagen jener Empirizitäten fragt, regionale Ontologien erschienen, die die Definition dessen versuchen, was in ihrem eigenen Sein das Leben, die Arbeit und die Sprache sind. Schließlich definiert die philosophische Dimension mit der der mathematischen Disziplinen eine gemeinsame Ebene: die der Formalisierung des Denkens.

Aus diesem erkenntnistheoretischen Triëder sind die Humanwissenschaften wenigstens in dem Sinne ausgeschlossen, daß man sie in keiner dieser Dimensionen oder an der Oberfläche keiner der so gezeichneten Ebenen finden kann. Man kann aber ebensogut sagen, daß sie in das Triëder eingeschlossen sind, denn in dem Zwischenraum dieser verschiedenen Wissensgebiete, genauer in dem von ihren drei Dimensionen bestimmten Volumen finden sie ihren Platz. Diese Situation (die in einem Sinne von geringerer Bedeutung ist und in einem anderen Sinne privilegiert ist) setzt sie in Beziehung zu allen anderen Wissensformen: Sie haben den mehr oder weniger verschobenen, aber konstanten Plan, sich eine mathematische Formalisierung zu geben oder auf jeden Fall auf der einen oder anderen Ebene eine solche zu benutzen. Sie prozedieren gemäß Modellen oder Begriffen, die der Biologie, der Ökonomie und den Wissenschaften von der Sprache entliehen sind. Sie wenden sich schließlich an jene Seinsweise des Menschen, die die Philosophie auf der Ebene der radikalen Endlichkeit zu denken versucht, während sie selbst deren sämtliche empirischen Manifestationen durchlaufen wollen. Vielleicht ist es diese wolkenartige Aufteilung in einem dreidimensionalen Raum, die die Humanwissenschaften so schwierig anzuordnen macht, die ihrer Lokalisierung im erkenntnistheoretischen Gebiet ihre unaufhebbare Unsicherheit gibt, die sie gleichzeitig gefährlich und gefährdet erscheinen läßt. Als gefährlich erscheinen sie, weil sie für alle anderen Gebiete des Wissens gewissermaßen eine permanente Gefahr darstellen. Sicher riskieren weder die deduktiven noch die empirischen Wissenschaften, noch das philosophische Denken, wenn sie in ihren eigenen Dimensionen verbleiben, den »Übergang« zu den Humanwissenschaften oder die Übernahme ihrer Unreinheit. Man weiß aber, welche Schwierigkeiten manchmal die Herstellung der Zwischenbereiche bereitet, die die drei Dimensionen des erkenntnistheoretischen Raumes miteinander verbinden. Die geringste Abweichung im Verhältnis zu diesen strengen Ebenen läßt das Denken in das von den Humanwissenschaften besetzte Gebiet stürzen. Daher rührt die Gefahr des »Psychologismus«, des »Soziologismus« – dessen, was man mit einem Wort als »Anthropologismus« bezeichnen könnte –, die sofort bedrohlich wird, sobald man zum Beispiel die Beziehungen des Denkens und der Formalisierung nicht korrekt reflektiert oder sobald man die Seinsweisen des Lebens, der Arbeit und der Sprache nicht wie notwendig analysiert. Die »Anthropologisierung« ist heutzutage die große innere Gefahr der Wissenschaften.



Man glaubt leicht, daß der Mensch sich von sich selbst befreit hat, seit er entdeckt hat, daß er weder im Zentrum der Schöpfung noch in der Mitte des Raumes noch vielleicht auf dem Gipfel und am letzten Ende des Lebens befindlich ist. Wenn der Mensch aber nicht mehr souverän im Reich der Welt steht, wenn er nicht im Zentrum des Seins herrscht, sind die »Humanwissenschaften« gefährliche Mittelglieder im Raum des Wissens. Diese Stellung aber weilt sie einer wesentlichen Instabilität. Was die Schwierigkeiten der »Humanwissenschaften«, ihre Empfindlichkeit, ihre Unsicherheit als Wissenschaften, ihre gefährliche Vertrautheit mit der Philosophie, ihr schlecht definiertes Sichstützen auf andere Gebiete des Wissens, ihren stets sekundären und abgeleiteten Charakter, aber ihren Anspruch auf Universalität erklärt, ist nicht, wie man oft sagt, die extreme Dichte ihres Gegenstandes; es ist nicht der metaphysische Status oder die unauslöschliche Transzendenz jenes Menschen, von dem sie sprechen, sondern sehr wohl die Komplexität der erkenntnistheoretischen Konfiguration, in die sie sich gestellt finden, und ihre konstante Beziehung zu den drei Dimensionen, die ihnen ihr Raum gibt.

## *II. Die Form der Humanwissenschaften*

Es ist an der Zeit, die Form dieser Positivität zu umreißen. Gewöhnlich versucht man, sie in der Funktion der Mathematik zu definieren. Entweder versucht man, sie ihr möglichst nahe anzunähern, indem man alles inventarisiert, was in den Wissenschaften vom Menschen mathematisierbar ist, und voraussetzt, daß alles, was sich einer solchen Formalisierung entzieht, noch nicht in seiner wissenschaftlichen Positivität erreicht worden ist; oder man versucht umgekehrt, das Gebiet des Mathematisierbaren sorgfältig von jenem anderen zu trennen, das nicht auf es zurückgeführt werden kann, weil es der Ort der Interpretation wäre, weil man darin vor allem die Methoden des Verstehens anwenden würde, weil es um den klinischen Pol des Wissens zusammengefaßt wäre. Solche Analysen sind nicht nur ermüdend, weil sie abgenutzt sind, sondern zunächst einmal, weil sie des Zusammenhanges ermangeln. Gewiß, es gibt keinen Zweifel, daß diese Form empirischen Wissens, die auf den Menschen angewendet wird (und die man, um der Konvention zu gehorchen, auch »Humanwissenschaften« nennen kann, bevor man überhaupt weiß, in welche Richtung und innerhalb welcher Grenzen man sie als »Wissenschaften« bezeichnen kann), Be-

ziehung zur Mathematik hat. Wie jedes andere Gebiet des Wissens können sie unter bestimmten Bedingungen das mathematische Hand-  
werkzeug benutzen. Einige ihrer Verfahren und verschiedene ihrer Er-  
gebnisse können formalisiert werden. Es ist mit aller Sicherheit von  
größter Bedeutung, diese Werkzeuge zu kennen, diese Formalisierun-  
gen vornehmen zu können, die Ebenen zu definieren, in denen sie voll-  
zogen werden können. Es ist ohne Zweifel interessant für die Ge-  
schichte, zu wissen, wie Condorcet die Wahrscheinlichkeitsrechnung  
auf die Politik angewandt hat, wie Fechner die logarithmische Bezie-  
hung zwischen dem Wachsen der Sinneswahrnehmung und der Erre-  
gung definiert hat, wie die heutigen Psychologen sich der Informa-  
tionstheorie bedienen, um die Phänomene des Lernens zu begreifen.  
Aber trotz der Spezifität der gestellten Probleme ist es wenig wahr-  
scheinlich, daß die Beziehung zur Mathematik (die Möglichkeiten der  
Mathematisierung oder der Widerstand gegen alle Bemühungen der  
Formalisierung) für die Humanwissenschaften in ihrer besonderen Po-  
sitivität konstitutiv ist. Dafür gibt es zwei Gründe. Erstens, weil ihnen  
im wesentlichen diese Probleme mit anderen Disziplinen (wie der  
Biologie, der Genetik) gemeinsam sind, selbst wenn sie hier und dort  
nicht identisch sind; und zweitens vor allem, weil die archäologische  
Analyse im historischen Apriori der Wissenschaften vom Menschen  
keine neue Form der Mathematik oder ein brüskes Vorprellen dieser  
auf das Gebiet des den Menschen betreffenden, sondern viel eher eine  
Art Rückzug der *mathesis*, eine Auflösung ihres einheitlichen Feldes  
und die Freisetzung der empirischen Organisationen wie der des Le-  
bens, der Sprache und der Arbeit in bezug zur linearen Ordnung der  
kleinstmöglichen Unterschiede enthüllt hat. In diesem Sinne wären das  
Erscheinen des Menschen und die Konstituierung der Humanwissen-  
schaften (und sei es nur in der Form eines Plans) Korrelate einer Art  
»Demathematisierung«. Man wird wahrscheinlich sagen, daß diese  
Auflösung eines in seiner Ganzheit als *mathesis* konzipierten Wissens  
kein Zurückweichen der Mathematik sei, schon aus dem einfachen  
Grunde, daß dieses Wissen (außer in der Astronomie und auf bestimm-  
ten Gebieten der Physik) nie zu einer effektiven Mathematisierung  
geführt hat. Als es verschwand, machte es eher die Natur und das  
ganze Feld der Empirizitäten für eine in jedem Augenblick begrenzte  
und kontrollierte Anwendung der Mathematik frei. Die ersten gro-  
ßen Fortschritte der mathematischen Physik, die ersten massiven An-  
wendungen der Wahrscheinlichkeitsrechnung datieren ja erst aus der

Zeit, in der man darauf verzichtet hat, unmittelbar eine allgemeine Wissenschaft der nicht quantifizierbaren Ordnungen zu bilden. Man kann in der Tat nicht leugnen, daß der Verzicht auf eine *mathesis* (wenigstens vorläufig) in bestimmten Gebieten des Wissens die Aufhebung des Hindernisses der Qualität und die Anwendung des mathematischen Werkzeuges dort gestattet hat, wo es noch nicht eingebracht war. Wenn aber auf der Ebene der Physik die Auflösung des Plans einer *mathesis* nur ein und dieselbe Sache mit der Entdeckung neuer Anwendungen der Mathematik bildet, so ist das nicht in allen Gebieten gleich gewesen. Die Biologie hat sich zum Beispiel außerhalb einer Wissenschaft der qualitativen Ordnungen als Analyse der Beziehungen zwischen den Organen und den Funktionen, als Untersuchung der Strukturen und der Gleichgewichte, als Forschungen über ihre Bildung und Entwicklung in der Geschichte der Einzelwesen oder der Arten konstituiert. All dies hat die Biologie nicht daran gehindert, die Mathematik zu benutzen, und diese konnte in weit größerem Maße als in der Vergangenheit auf die Biologie angewendet werden. Aber nicht in ihrer Beziehung zur Mathematik hat die Biologie ihre Autonomie erlangt und ihre Positivität definiert. Das gleiche gilt für die Humanwissenschaften. Der Rückzug der *mathesis* und nicht das Vordringen der Mathematik hat dem Menschen gestattet, sich selbst als Gegenstand des Denkens zu konstituieren. Als die Arbeit, das Leben und die Sprache sich in sich selbst enthüllten, war das Erscheinen dieses neuen Gebietes von außen vorgeschrieben. Das Erscheinen dieses empirisch-transzendentalen Wesens, dieses Wesens, von dem das Denken unaufhörlich mit dem Ungedachten verwoben wird, dieses stets von einem Ursprung getrennten Wesens, der ihm in der Unmittelbarkeit der Wiederkehr verheißen ist, – dieses Erscheinen gibt den Humanwissenschaften ihren besonderen Anstrich. Auch hier, wie in anderen Disziplinen, kann die Anwendung der Mathematik am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts durch alle im abendländischen Wissen vollzogenen Modifizierungen erleichtert worden sein (und es noch immer mehr werden). Aber sich vorzustellen, daß die Humanwissenschaften an dem Tag ihr radikalstes Vorhaben definiert haben und ihre positive Geschichte begonnen haben, an dem man die Wahrscheinlichkeitsrechnung auf die Phänomene der politischen Meinungen hat anwenden und Logarithmen zur Messung der wachsenden Intensität der Empfindungen hat benutzen wollen, heißt, eine oberflächliche Gegenwirkung für das fundamentale Ereignis zu halten.

Mit anderen Worten: Unter den drei Dimensionen, die den den Humanwissenschaften eigenen Raum öffnen und ihnen den Umfang, in dem sie eine Masse bilden, bestimmen, ist die Dimension der Mathematik vielleicht die am wenigsten problematische. Auf jeden Fall unterhalten die Humanwissenschaften mit ihr die klarsten, ungetrübtesten und in gewisser Weise transparentesten Beziehungen. Daher ist der Rückgriff auf die Mathematik in der einen oder anderen Form stets die einfachste Weise gewesen, dem positiven Wissen über den Menschen einen Stil, eine Form oder eine Rechtfertigung zu geben, die wissenschaftlich waren. Die fundamentalsten Schwierigkeiten dagegen, die die beste Definition dessen gestatten, was die Humanwissenschaften in ihrem Wesen sind, liegen bei den beiden anderen Dimensionen des Wissens: der, wo sich die Analytik der Endlichkeit entfaltet, und der, entlang der sich die empirischen Wissenschaften verteilen, die zum Gegenstand die Sprache, die Arbeit und das Leben haben.

Die Humanwissenschaften wenden sich in der Tat insoweit an den Menschen, als er lebt, spricht und produziert. Als lebendiges Wesen wächst er, hat er Funktionen und Bedürfnisse, sieht er einen Raum sich öffnen, dessen bewegliche Koordinaten er in sich selbst verknüpft. Auf allgemeine Weise überschneidet seine körperliche Existenz sich teilweise mit dem Lebendigen. Als Produzent von Gegenständen und Werkzeugen, im durch seine Bedürfnisse bestimmten Tausch und in der Organisation eines Zirkulationsnetzes, das das durchläuft, was er konsumieren kann und worin er sich als ein Relais definiert findet, erscheint er in seiner Existenz unmittelbar mit den anderen verflochten. Da er eine Sprache hat, kann er sich schließlich ein ganzes Universum aus Symbolen bilden, innerhalb dessen er Beziehung zu seiner Vergangenheit, zu den Dingen, zu anderen Menschen hat, mit Hilfe dessen er ebenfalls so etwas wie ein Wissen bilden kann (auch insbesondere jenes Wissen, das er über sich selbst hat und von dem die Humanwissenschaften eine der möglichen Formen umreißen). Man kann also den Sitz der Wissenschaften vom Menschen in der Nachbarschaft, an den unmittelbaren Grenzen und in der ganzen Länge dieser Wissenschaften ansiedeln, denen es um die Frage des Lebens, der Arbeit und der Sprache geht. Diese Wissenschaften haben sich ja gerade in der Epoche gebildet, in der der Mensch sich zum ersten Mal der Möglichkeit eines positiven Wissens anbietet. Dennoch dürfen weder die Biologie, noch die Ökonomie, noch die Philologie als die ursprünglichen Humanwissenschaften oder die fundamentalsten betrachtet werden. Man ist sofort

bereit, das für die Biologie zuzugeben, die sich nicht nur an den Menschen wendet. Schwieriger wird das bei der Ökonomie und der Philologie, die spezifische Aktivitäten des Menschen zum eigenen und ausschließlichen Gebiet haben. Man fragt sich aber nicht, warum die Biologie oder die Physiologie des Menschen, warum die Anatomie der Hirnrindenzentren für die Sprache in keiner Weise als Wissenschaften vom Menschen betrachtet werden können. Deren Gegenstand ergibt sich niemals in der Seinsweise eines biologischen Funktionierens (nicht einmal seiner besonderen Form und gewissermaßen seiner Verlängerung im Menschen). Er ist eher umgekehrt eine leere Markierung. Er beginnt dort, wo nicht die Handlung oder die Wirkungen, sondern das eigentliche Sein jenes Funktionierens aufhört – dort, wo sich wahre oder falsche, klare oder dunkle, völlig bewußte oder in die Tiefe irgendeiner Schlafwandelei eingeschlossene, direkt oder indirekt beobachtbare, in dem, was der Mensch selber aussagt, gebotene oder lediglich von außen auffindbare Repräsentationen freisetzen. Die Untersuchung der intrakortikalen Verbindungen zwischen den verschiedenen (auditiven, visuellen, motorischen) Integrationszentren der Sprache gehört nicht zu den Humanwissenschaften, sondern diese finden ihren Spielraum, sobald man jenen Raum von Wörtern, jene Präsenz oder jenes Vergessen ihres Sinnes, jenen Abstand zwischen dem, was man sagen will, und der Artikulation befragt, in die diese Absicht sich hüllt, deren Subjekt vielleicht kein Bewußtsein hat, die aber keine bestimmbar Seinsweise hätten, wenn das gleiche Subjekt nicht über Repräsentationen verfügte.

Auf allgemeinere Weise ist der Mensch für die Humanwissenschaften nicht jenes Lebendige, das eine besondere Form hat (eine ziemlich spezielle Physiologie und eine fast einzigartige Autonomie). Dieses Lebendige bildet aus dem Inneren des Lebens, zu dem es durch und durch gehört und von dem es in seinem ganzen Sein durchdrungen ist, Repräsentationen, dank derer es lebt und von denen ausgehend es jene seltsame Fähigkeit hat, sich eben das Leben vorzustellen. Ebenso ist der Mensch zwar, wenn nicht die einzige Art auf der Welt, die arbeitet, so doch die wenigstens, bei der die Produktion, Distribution und Konsumtion der Güter eine solche Bedeutung und so vielseitige und differenzierte Formen angenommen hat; aber die Ökonomie wird dadurch noch lange keine Humanwissenschaft. Man wird vielleicht sagen, daß sie zur Definition von Gesetzen, die auf jeden Fall den Produktionsmechanismen innerlich sind (wie die Akkumulation des Kapitals oder

die Beziehung zwischen Lohn und Herstellungskosten), Zuflucht nimmt zu menschlichem Verhalten und zu einer Repräsentation, die sie begründen (Interesse, Suche nach Maximalprofiten, Tendenz zum Sparen). Wenn sie das aber tut, dann benutzt sie die Repräsentationen als Requisite eines Funktionierens (das in der Tat durch eine menschliche Aktivität geht). Wissenschaft vom Menschen wird es dagegen nur dann geben, wenn man sich der Weise, auf die sich Individuen oder Gruppen ihre Partner in der Produktion und im Tausch vorstellen, der Weise, auf die sie dieses Funktionieren und ihre Position darin erhalten, ignorieren oder verschleiern, der Weise, wie sie sich die Gesellschaft vorstellen, wo dieses Funktionieren statthat, und schließlich der Art zuwendet, wie sie sich in die Gesellschaft integriert oder von ihr isoliert, abhängig, unterworfen oder frei fühlen. Der Gegenstand der Humanwissenschaften ist nicht jener Mensch, der seit der Morgenröte der Welt oder jenem ersten Schrei des goldenen Zeitalters zur Arbeit verdammt ist. Es ist jenes Wesen, das innerhalb der Produktionsformen, durch die seine ganze Existenz bestimmt wird, die Repräsentation der Bedürfnisse und der Gesellschaft bildet, durch die, mit der oder gegen die er sie befriedigt, so daß von da an er sich schließlich die Repräsentation der Ökonomie selbst geben kann. Hinsichtlich der Sprache ist es das gleiche. Obwohl der Mensch das einzig sprechende Wesen auf der Welt ist, ist es keine Humanwissenschaft, die phonetischen Veränderungen, die Verwandtschaft der Sprachen, das Gesetz semantischer Verschiebungen zu erkennen. Man kann dagegen von Humanwissenschaft sprechen, sobald man versucht, die Weise zu definieren, wie die Individuen oder die Gruppen sich die Wörter repräsentieren, ihre Form und ihre Bedeutung benutzen, wirkliche Diskurse bilden und in ihnen das zeigen und verbergen, was sie denken, vielleicht unbewußt mehr oder weniger sagen, als sie wollen, auf jeden Fall von diesen Gedanken eine Menge sprachlicher Spuren hinterlassen, die man entschlüsseln und soweit wie möglich ihrer repräsentativen Lebhaftigkeit wiedergeben muß. Der Gegenstand der Humanwissenschaften ist also nicht die (obwohl doch nur von den Menschen gesprochene) Sprache, es ist jenes Wesen, das vom Inneren der Sprache, durch die es umgeben ist, sich beim Sprechen den Sinn der Wörter oder der von ihm ausgesprochenen Sätze repräsentiert und sich schließlich die Repräsentation der Sprache selbst gibt.

Man sieht, daß die Humanwissenschaften nicht die Analyse dessen sind, was der Mensch von Natur aus ist, sondern eher die Analyse des-

sen, was sich zwischen dem, was der Mensch in seiner Positivität ist (lebendiges, arbeitendes, sprechendes Wesen), und dem erstreckt, was demselben Wesen zu wissen (oder zu wissen zu versuchen) gestattet, was das Leben ist, worin das Wesen der Arbeit und ihre Gesetze bestehen und auf welche Weise es sprechen kann. Die Humanwissenschaften nehmen also die Entfernung ein, die die Biologie, die Ökonomie und die Philologie (nicht ohne sie zu vereinen) von dem trennt, was sie im Sein des Menschen selbst ermöglicht. Es wäre also unrichtig, aus den Humanwissenschaften die in die Spezies Mensch, in ihren komplexen Organismus, in ihr Verhalten und ihr Bewußtsein hineingezogene Verlängerung der biologischen Mechanismen zu machen. Ebenso unrichtig wäre es, die Wissenschaft von der Ökonomie und von der Sprache (deren Irreduzibilität auf die Humanwissenschaften durch die Anstrengung offenbar wird, eine reine Ökonomie und eine reine Linguistik einzuführen) ins Innere der Humanwissenschaften zu stellen. Tatsächlich stehen die Humanwissenschaften ebensowenig im Inneren dieser Wissenschaften, wie sie diese verinnerlichen, indem sie sie zur Subjektivität des Menschen hinlenken. Wenn sie sie in der Dimension der Repräsentation wiederaufnehmen, dann eher, indem sie sie an ihren äußeren Flächen packen, indem sie sie ihrer Undurchsichtigkeit überlassen, indem sie die von ihnen isolierten Mechanismen und Funktionsweisen als Dinge aufnehmen, indem sie diese nicht in dem, was sie sind, sondern in dem befragen, was sie zu sein aufhören, wenn sich der Raum der Repräsentation öffnet. Und von daher zeigen sie, wie eine Repräsentation dessen, was sie sind, entstehen und sich entfalten kann. Sie führen die Wissenschaften vom Leben, von der Arbeit und der Sprache heimlich zu jener Analytik der Endlichkeit zurück, die zeigt, wie der Mensch in seinem Sein mit den Dingen, die er kennt, zu tun haben und die Dinge kennen kann, die in der Positivität seine Seinsweise determinieren. Aber was diese Analytik in der Innerlichkeit oder wenigstens in der tiefen Zugehörigkeit eines Wesens, das seine Endlichkeit nur sich selbst verdankt, verlangt, entwickeln die Humanwissenschaften in der Exteriorität der Erkenntnis. Deshalb ist das den Humanwissenschaften Eigene nicht das Ziel eines bestimmten Inhalts (jenes besondere Objekt, das menschliche Wesen); es ist vielmehr ein rein formaler Charakter: die einfache Tatsache, daß sie in Beziehung zu den Wissenschaften, in denen das menschliche Wesen als (für die Ökonomie und Philologie exklusives, für die Biologie partielles) Objekt gegeben ist, in einer Position der Reduplizierung sich befinden

und daß diese Reduplizierung a fortiori für sie selbst Geltung haben kann.

Diese Position wird auf zwei Ebenen spürbar gemacht: die Humanwissenschaften behandeln nicht das Leben, die Sprache und die Arbeit des Menschen in der größten Transparenz, in der diese sich zeigen können, sondern in jener Schicht von Verhaltensweisen, Benehmen, Attitüden, bereits vollzogenen Gesten, bereits ausgesprochenen oder geschriebenen Sätzen, innerhalb deren sie vorab ein erstes Mal denen gegeben worden sind, die handeln, sich verhalten, tauschen, arbeiten und sprechen. Auf einer anderen Ebene (und das ist immer noch die gleiche formale Eigenschaft, die aber bis in ihren extremsten und außerordentlichsten Punkt entwickelt ist) ist es stets möglich, im Stil von Humanwissenschaften (Psychologie, Soziologie, Kulturgeschichte, Ideengeschichte oder Wissenschaftsgeschichte) die Tatsache zu behandeln, daß es für bestimmte Individuen oder bestimmte Gesellschaften etwas wie ein spekulatives Wissen über das Leben, die Produktion und die Sprache gibt – im Grenzfall eine Biologie, eine Ökonomie und eine Philologie. Wahrscheinlich ist das lediglich der Hinweis auf eine Möglichkeit, die nur selten erfüllt wird und auf der Ebene der Empirizitäten vielleicht keinen großen Reichtum bieten kann. Aber die Tatsache, daß sie als eventuelle Distanz, als Raum des Rückzugs, der den Humanwissenschaften in Beziehung zu dem, woher sie kommen, gegeben worden ist, und auch die Tatsache, daß dieses Spiel auf sie selbst angewandt werden kann (man kann stets die Humanwissenschaften der Humanwissenschaften, die Psychologie der Psychologie, die Soziologie der Soziologie etc. herstellen), genügen, um ihre eigenartige Konfiguration zu zeigen. In Beziehung zur Biologie, Ökonomie, zu den Sprachwissenschaften ermangeln sie also nicht der Exaktheit oder der Strenge. Sie sind eher Wissenschaften des Reduplizierens in einer »metaepistemologischen« Position. Das Präfix ist dabei vielleicht nicht sehr gut gewählt, denn man spricht nur von Metasprache, wenn es sich um die Definition der Interpretationsregeln einer ursprünglichen Sprache handelt. Hier zielen die Humanwissenschaften, wenn sie die Wissenschaften der Sprache, der Arbeit und des Lebens reduplizieren, wenn sie sich in ihrer feinsten Spitze selbst reduplizieren, nicht auf die Errichtung eines formalisierten Diskurses ab. Sie durchdringen dagegen den Menschen, den sie sich bezüglich der Endlichkeit, der Relativität, der Perspektive zum Gegenstand wählen, – bezüglich der unbegrenzten Erosion der Zeit. Man müßte bei ihnen vielleicht besser von einer



»ana-« oder »hypoeπισtemologischen« Position sprechen. Wenn man dieses letzte Präfix davon befreite, was es an Pejorativem enthalten mag, würde es wahrscheinlich von den Dingen gut Rechenschaft ablegen. Es würde verstehen lassen, daß der unüberwindliche Eindruck von Verschwommenheit, Ungenauigkeit, Präzisionsmangel, den alle Humanwissenschaften hinterlassen, nur die Oberflächenwirkung dessen ist, was sie in ihrer Positivität zu definieren gestattet.

### *III. Die drei Modelle*

Bei einer ersten Annäherung kann man sagen, daß das Gebiet der Wissenschaften vom Menschen durch drei »Wissenschaften« ausgefüllt wird oder eher durch drei epistemologische Bereiche, die alle in sich unterteilt und alle miteinander verkreuzt sind. Diese Bereiche werden durch die dreifache Beziehung der Humanwissenschaften im allgemeinen zur Biologie, zur Ökonomie und zur Philologie definiert. Man könnte so sagen, daß »der psychologische Bereich« seinen Platz dort gefunden hat, wo das Lebewesen in der Verlängerung seiner Funktionen und seiner neuromotorischen Schemata, seiner physiologischen Regulierungen, aber auch in der Kippe, die sie unterbricht und begrenzt, sich der Möglichkeit der Repräsentation bietet. Auf die gleiche Weise hätte der »soziologische Bereich« seinen Platz dort gefunden, wo das arbeitende, produzierende und konsumierende Individuum sich die Repräsentation der Gesellschaft gibt, in der diese Aktivität vollzogen wird; der Gruppen und Individuen, unter denen sie verteilt ist; der Befehle, Strafen, Riten, Feste und des Glaubens, durch die sie unterhalten oder skandiert wird. Schließlich: in jenem Bereich, in dem die Gesetze und Formen einer Sprache herrschen, wo diese indessen am Rand ihrer selbst bleiben und dem Menschen gestatten, dahinein das Spiel seiner Repräsentationen übergehen zu lassen, entstehen die Untersuchung der Literaturen und Mythen, die Analyse aller mündlichen Manifestationen und aller schriftlichen Dokumente, kurz: die Analyse der sprachlichen Spuren, die eine Kultur oder ein Individuum hinterlassen können. Obwohl diese Aufteilung sehr summarisch ist, ist sie zweifellos nicht zu ungenau. Sie läßt jedoch zwei grundlegende Probleme völlig offen: das eine betrifft die Form der Positivität, die den Humanwissenschaften eigen ist (die Begriffe, um die sie sich organisieren, den Typ von Rationalität, auf den sie sich be-

ziehen und durch den sie sich als Wissen zu bilden trachten); das andere ist ihr Verhältnis zur Repräsentation (und die paradoxe Tatsache, daß, während sie nur dort einen Platz finden, wo es Repräsentation gibt, sie sich an Mechanismen, Formen, unbewußte Prozesse und auf jeden Fall an die äußeren Grenzen des Bewußtseins wenden). Man kennt nur allzu gut die Auseinandersetzungen, zu denen die Suche nach einer spezifischen Positivität im Feld der Humanwissenschaften Anlaß gegeben hat: genetische oder strukturelle Analyse? Erklärung oder Begreifen? Rückgriff auf das »Inferiore« oder Aufrechterhaltung der Entschlüsselung auf der Höhe der Lektüre? All diese theoretischen Diskussionen sind nicht entstanden und haben sich nicht während der ganzen Geschichte der Humanwissenschaften fortgesetzt, weil diese in der Gestalt des Menschen mit einem so komplexen Gegenstand zu tun gehabt hätten, daß man in seiner Richtung noch keinen Modus eines einmaligen Zugangs gefunden hätte oder daß man gezwungen gewesen wäre, nach und nach mehrere zu benutzen. Tatsächlich haben diese Diskussionen nur bestehen können, insoweit die Positivität der Humanwissenschaften sich gleichzeitig auf die Übertragung dreier verschiedener Modelle stützt. Diese Übertragung ist für die Humanwissenschaften kein Randphänomen (keine Art Stützstruktur oder Umweg durch eine äußere Intelligibilität oder Bestätigung von bereits gebildeten Wissenschaften her). Ebenso wenig ist es eine begrenzte Episode ihrer Geschichte (eine Krise der Formation in einer Epoche, in der sie noch so jung waren, daß sie sich nicht selbst ihre Begriffe und Gesetze bilden konnten). Es handelt sich um eine unauslöschliche Tatsache, die für immer mit der den Humanwissenschaften eigenen Disposition im epistemologischen Raum verbunden ist. Man muß in der Tat zwei Arten von in den Humanwissenschaften benutzten Modellen unterscheiden (wenn man die Formalisierungsmodelle beiseite läßt). Es gab einerseits – und gibt noch jetzt oft – Begriffe, die von einem anderen Erkenntnisgebiet herübergebracht worden sind und die dann, jede operationale Wirksamkeit verlierend, nur noch eine bildhafte Rolle spielen (die organisatorischen Metaphern in der Soziologie des neunzehnten Jahrhunderts; die energetischen Metaphern bei Janet; die geometrischen und dynamischen Metaphern bei Lewin). Aber es gibt ebensowohl die konstituierenden Modelle, die für die Humanwissenschaften keine Formalisierungstechniken oder einzelne Mittel sind, mit geringerem Aufwand Prozesse vorzustellen. Sie gestatten die Bildung von Gesamtzusammenhängen von Phänomenen als »Objekte« für ein mögli-

ches Wissen. Sie sichern ihre Verbindung in der Empirizität, aber sie bieten sie der Erfahrung als bereits miteinander verbunden an. Sie spielen die Rolle von »Kategorien« im besonderen Denken der Humanwissenschaften.

Die konstituierenden Modelle sind den drei Gebieten der Biologie, der Ökonomie und der Sprachuntersuchung entnommen. An der Projektionsoberfläche der Biologie erscheint der Mensch als ein Wesen mit *Funktionen*, das Stimuli erhält (physiologische, aber eben auch soziale, zwischenmenschliche, kulturelle), auf die er antwortet, denen er sich anpaßt, wobei er sich entwickelt, sich den Erfordernissen des Milieus unterwirft, mit den von ihm auferlegten Modifizierungen abfindet, die Ungleichgewichte zu beseitigen sucht, nach Regelmäßigkeiten reagiert und insgesamt Existenzbedingungen und die Möglichkeit hat, mittlere Anpassungsnormen zu finden, die ihm die Ausübung seiner Funktionen gestatten. An der Projektionsoberfläche der Ökonomie erscheint der Mensch als mit Bedürfnissen und Wünschen ausgestattet, die er befriedigen will (also hat er Interessen), an Profiten interessiert, im Gegensatz zu anderen Menschen stehend. Kurz gesagt: er erscheint in einer irreduziblen *Konfliktsituation*. Diese Konflikte flieht er, er weicht ihnen aus, oder es gelingt ihm, sie zu beherrschen, eine Lösung zu finden, die wenigstens auf einer bestimmten Ebene und für eine bestimmte Zeit die Widersprüche zur Ruhe bringt. Er errichtet einen *Regelzusammenhang*, der gleichzeitig Begrenzung und Wiederaufbäumen des Konflikts ist. Schließlich erscheint an der Projektionsoberfläche der Sprache das Verhalten des Menschen als etwas, das etwas bedeutet. Seine geringsten Gesten haben bis hinein in ihre unfreiwilligen Mechanismen und bis hin zu ihrem Mißlingen eine *Bedeutung*. Alles, was er um sich herum deponiert, macht daraus Objekte, Bräuche, Gewohnheiten, Reden; die ganzen Spuren, die er hinter sich läßt, konstituieren ein kohärentes Ganzes und ein *Zoichensystem*. So bedecken die drei Paare der *Funktion* und der *Norm*, des *Konflikts* und der *Regel*, der *Bedeutung* und des *Systems* ohne Rückstand das gesamte Gebiet der menschlichen Erkenntnis.

Man darf jedoch nicht glauben, daß jedes dieser Begriffspaare an der Projektionsoberfläche lokalisiert bleibt, an der sie aufgetaucht sind: die Funktion und die Norm sind keine psychologischen und ausschließlich solche Begriffe; der Konflikt und die Regel finden keine begrenzte Anwendung allein auf das soziologische Gebiet. Die Bedeutung und das System gelten nicht nur für die mehr oder weniger mit der Sprache

verwandten Phänomene. All diese Begriffe sind in den gemeinsamen Raum der Humanwissenschaften aufgenommen. Sie gelten in jedem der von ihm eingeschlossenen Gebiete. Daher kommt es, daß es oft so schwierig ist, die Grenzen nicht nur zwischen den Objekten, sondern auch zwischen den der Psychologie, der Soziologie, den literarischen Analysen und den Mythen eigenen Methoden abzustecken. Dennoch kann man in globaler Weise sagen, daß die Psychologie grundlegend eine Untersuchung des Menschen im Rahmen von Funktionen und Normen ist (Funktionen und Normen, die man auf sekundäre Weise von den Konflikten und Bedeutungen, den Regeln und den Systemen her interpretieren kann). Die Soziologie ist grundlegend eine Untersuchung des Menschen im Rahmen von Regeln und Konflikten (aber diese kann man interpretieren, und man interpretiert sie unaufhörlich auf sekundäre Weise, entweder von den Funktionen her, als seien sie organisch mit sich selbst verbundene Einzelwesen, oder von den Bedeutungssystemen her, als seien sie geschriebene oder gesprochene Texte). Die Untersuchung der Literaturen und Mythen schließlich gehört im wesentlichen der Analyse der Bedeutungen und der Bezeichnungssysteme, aber man weiß sehr wohl, daß man diese Analyse in Termini funktionaler Kohärenz oder in Termini von Konflikten und Regeln wiederaufnehmen kann. So überkreuzen sich alle Humanwissenschaften und können sich stets gegenseitig interpretieren, verwischen sich ihre Grenzen, vervielfachen sich unbegrenzt die dazwischenliegenden und vermischten Disziplinen, löst sich ihr eigener Gegenstand schließlich auf. Gleich welcher Natur die Analyse und wie das Gebiet ist, auf das sie angewandt wird, man hat ein formales Kriterium, um zu wissen, was zur Psychologie, zur Soziologie oder zur Sprachanalyse gehört. Die Wahl des grundlegenden Modells und die Stellung des zweiten Modells gestatten, daß man weiß, in welchen Momenten man bei der Untersuchung der Literaturen und Mythen »psychologisiert« oder »soziologisiert«, in welchem Augenblick man in der Psychologie Textentschlüsselungen oder die soziologische Analyse vornimmt. Aber dieses Übereinanderlegen mehrerer Modelle ist kein methodischer Fehler. Ein Fehler liegt nur vor, wenn die Modelle nicht geordnet und explizit nacheinander gegliedert sind. Man weiß, mit welcher bewundernswerten Präzision man die Untersuchung der indoeuropäischen Mythologien hat führen können, indem man auf dem Hintergrund einer Analyse der Bezeichnungen und der Bedeutungen das soziologische Modell benutzt hat. Wir wissen umgekehrt, zu welchen synkreti-

stischen Banalitäten das stets unbedeutende Unterfangen geführt hat, eine »klinische« Psychologie zu begründen.

Ob es nun begründet oder gemeistert ist oder ob es sich in der Konfusion vollzieht, dieses Überkreuzen konstituierender Modelle erklärt die Diskussionen über Methoden, die wir gerade evoziert haben. Sie haben ihren Ursprung und ihre Rechtfertigung nicht in einer manchmal kontradiktorischen Komplexität, die der dem Menschen eigene Charakter wäre, sondern im Spiel von Oppositionen, das die Definition eines jeden der drei Modelle im Verhältnis zu den anderen beiden gestattet. Die Genese der Struktur gegenüberzustellen, heißt, die Funktion (in ihrer Entwicklung, in ihren fortschreitend in stärkerem Maße verschiedenen Operationen, in ihren mit der Zeit erworbenen und ausgeglichenen Adaptationen) dem Synchronismus des Konflikts und der Regel, der Bedeutung und des Systems gegenüberzustellen; die Analyse durch das »Inferiore« der gegenüberzustellen, die sich auf der Höhe des Gegenstandes hält, heißt, den Konflikt (als ursprüngliche, archaische Gegebenheit, die mit den grundlegenden Bedürfnissen des Menschen vorhanden ist) der Funktion und der Bedeutung gegenüberzustellen, so wie sie sich in ihrer eigenen Vollendung entfalten; das Verstehen der Erklärung gegenüberzustellen, heißt, die Technik, die die Entschlüsselung einer Bedeutung ausgehend vom Bezeichnungssystem gestattet, in Opposition zu denen zu stellen, die erlauben, über einen Konflikt mit seinen Folgen oder über Formen und Deformierungen Rechenschaft abzulegen, die eine Funktion mit ihren Organen annehmen und denen sie unterliegen kann. Aber wir müssen noch weitergehen. Wir wissen, daß in den Humanwissenschaften der Gesichtspunkt der Diskontinuität (die Schwelle zwischen Natur und Kultur, die Irreduzibilität der Gleichgewichte oder der von jeder Gesellschaft oder jedem Individuum gefundenen Lösungen aufeinander, das Fehlen von Zwischenformen, die Inexistenz eines im Raum oder in der Zeit gegebenen Kontinuums) sich dem Gesichtspunkt der Kontinuität gegenüberstellt. Die Existenz dieser Opposition erklärt sich durch den zweipoligen Charakter der Modelle: Die Analyse im Stil der Kontinuität stützt sich auf die Permanenz der Funktionen (die man vom Grunde des Lebens an in einer Identität wiederfindet, die die aufeinanderfolgenden Adaptationen gestattet und verwurzelt), auf die Verkettung der Konflikte (sie können noch so verschiedene Formen annehmen, ihr Grundgeräusch hört nie auf), auf den Raster der Bedeutungen (die sich gegenseitig aufnehmen und gewissermaßen die Schicht

eines Diskurses bilden). Die Analyse der Diskontinuitäten versucht vielmehr, die innere Kohärenz der Bezeichnungssysteme, die Spezifität der Gesamtheit der Regeln und den Entscheidungscharakter, den sie im Verhältnis zu dem annehmen, was geregelt werden muß, das Auftauchen der Norm oberhalb der funktionalen Oszillationen hervortreten zu lassen.

Man könnte vielleicht die gesamte Geschichte der Humanwissenschaften seit dem neunzehnten Jahrhundert von diesen drei Modellen ausgehend nachzeichnen. Sie haben in der Tat das ganze Werden umfaßt, weil man seit mehr als einem Jahrhundert die Dynastie ihrer Privilegien verfolgen kann: Zunächst die Herrschaft des biologischen Modells (der Mensch, seine Psyche, seine Gruppe, seine Gesellschaft und die Sprache, die er spricht, existieren in der Romantik als Lebendige, und zwar in dem Maße, in dem sie in der Tat leben; ihre Seinsweise ist organisch, und man analysiert sie in Termini der Funktion). Dann kommt die Herrschaft des ökonomischen Modells (der Mensch und seine ganze Aktivität sind der Platz von Konflikten, deren mehr oder weniger manifester Ausdruck oder mehr oder weniger gelungene Lösung sie sind). Schließlich, so wie Freud nach Comte und Marx kommt, beginnt die Herrschaft des philologischen Modells (wenn es sich um die Interpretation und die Entdeckung der verborgenen Bedeutung handelt) und des linguistischen Modells (wenn es sich um die Strukturierung und Erhellung des Bezeichnungssystems handelt). Eine starke Verschiebung hat also die Humanwissenschaften von einer dichteren Form in lebendigen Modellen zu einer anderen, gesättigteren Form von der Sprache entnommenen Modellen geführt. Aber dieses Gleiten ist nochmals verdoppelt worden durch dasjenige, das das erste Glied eines jeden der konstituierenden Paare (Funktion, Konflikt, Bedeutung) hat zurückweichen und die Bedeutung des zweiten mit um so größerer Intensität hervortreten lassen (Norm, Regel, System). Goldstein, Mauss, Dumezil können ungefähr den Moment repräsentieren, in dem sich die Umkehrung in jedem der Modelle vollzogen hat. Eine solche Umkehrung hat zwei Serien von bemerkenswerten Konsequenzen. Solange der Gesichtspunkt der Funktion den der Norm übertraf (solange nicht ausgehend von der Norm und vom Kern der Aktivität, die sie aufstellt, versucht wurde, den Vollzug der Funktion zu begreifen), mußte man de facto das normale Funktionieren von dem nicht normalen unterscheiden. Man ließ so eine Psychologie der Pathologie neben der normalen zu, aber jene sollte deren umgekehrtes

Bild sein (daher die Bedeutung des Schemas Jacksons von der Desintegration bei Ribot oder Janet); man räumte auch eine Pathologie der Gesellschaften (Durkheim), der irrationalen und quasi morbiden Formen von Glauben ein (Lévy-Bruhl, Blondel). Und solange der Gesichtspunkt des Konflikts wichtiger war als der der Regel, nahm man an, daß bestimmte Konflikte nicht überwunden werden könnten, daß die Individuen und Gesellschaften darin unterzugehen riskierten. Solange schließlich der Gesichtspunkt der Bedeutung den des Systems übertraf, teilte man das Bedeutende und das Nichtsbedeutende, gab man zu, daß es in bestimmten Gebieten des menschlichen Verhaltens oder des gesellschaftlichen Raumes eine Bedeutung gab und daß es woanders keine gab. Infolgedessen vollzogen die Humanwissenschaften in ihrem eigenen Feld eine wesentliche Teilung, erstreckten sie sich stets zwischen einem negativen und einem positiven Pol, bezeichneten sie stets eine Andersartigkeit (und dies ausgehend von der Kontinuität, die sie analysierten). Als im Gegenteil die Analyse vom Gesichtspunkt der Norm aus, von der Regel und vom System aus vorgenommen wurde, hat jede Gesamtheit ihre eigene Kohärenz und ihre eigene Gültigkeit erhalten, ist es nicht mehr möglich gewesen, selbst in bezug auf Kranke von einem »morbiden Bewußtsein«, selbst in bezug auf von der Geschichte aufgegebene Gesellschaften von »primitiven Mentalitäten«, selbst in bezug auf absurde Erzählungen oder offensichtlich kohärenzlose Legenden von »nichtsbedeutenden Reden« zu sprechen. Alles kann in der Ordnung des Systems, der Regel und der Norm gedacht werden. Das Feld der Humanwissenschaften wird vereinheitlicht, indem es pluralisiert wird, weil die Systeme isoliert sind, weil die Regeln geschlossene Gesamtheiten bilden, weil die Regeln sich in ihre Autonomie stellen: Es hat plötzlich aufgehört, nach einer Dichotomie von Werten gespalten zu sein. Und wenn man bedenkt, daß Freud mehr als jeder andere die Erkenntnis des Menschen von dessen philologischem und linguistischem Modell her befördert hat, daß er es aber auch als erster unternahm, radikal die Teilung des Positiven und des Negativen auszulöschen (des Normalen und des Pathologischen, des Begreifbaren und des Nichtmittelbaren, des Bedeutenden und des Nichtsbedeutenden), versteht man, wie er den Übergang von einer Analyse in Begriffen der Funktionen, der Konflikte und der Bedeutungen zu einer Analyse in Begriffen der Norm, der Regel und der Systeme ankündigt. So dreht sich das ganze Wissen, innerhalb dessen sich die abendländische Kultur in einem Jahrhundert ein bestimm-

tes Bild vom Menschen gegeben hatte, um das Werk von Freud, ohne jedoch aus seiner grundlegenden Disposition herauszutreten. Aber immer noch ist das nicht, wie wir gleich sehen werden, die entscheidendste Bedeutung der Psychoanalyse.

Auf jeden Fall nähert uns dieser Übergang zum Gesichtspunkt der Norm, der Regel und des Systems einem Problem, das bisher in der Schwebelage gelassen worden ist: das der Rolle der Repräsentation in den Humanwissenschaften. Es konnte bereits sehr angreifbar erscheinen, diese (um sie der Biologie, der Ökonomie und der Philologie gegenüberzustellen) in den Raum der Repräsentation einzuschließen. Mußte man nicht bereits gelten lassen, daß eine Funktion sich vollziehen kann, ein Konflikt seine Folgen entwickeln kann, eine Bedeutung ihre Intelligibilität aufdrängen kann, ohne durch das Moment eines expliziten Bewußtseins zu verlaufen? Und muß man jetzt nicht erkennen, daß das der Norm Eigene im Verhältnis zu der von ihr bestimmten Funktion, das der Regel Eigene im Verhältnis zu dem von ihr bestimmten Konflikt, das dem System Eigene im Verhältnis zur Bedeutung, die es möglich macht, genau das ist, daß es nicht dem Bewußtsein gegeben wird? Muß man den beiden bereits isolierten historischen Stufen nicht eine dritte hinzufügen und sagen, daß seit dem neunzehnten Jahrhundert die Humanwissenschaften unaufhörlich jenem Gebiet des Unbewußten sich annähern, in dem die Instanz der Repräsentation in der Schwebelage gehalten wird? In der Tat ist die Repräsentation nicht das Bewußtsein, und nichts beweist, daß dieses Hervorbringen von Elementen oder Organisationen, die niemals als solche dem Bewußtsein gegeben werden, die Humanwissenschaften dem Gesetz der Repräsentation entgegen läßt. In der Tat besteht die Rolle des Begriffs der Bedeutung darin, zu zeigen, wie etwas wie eine Sprache, selbst wenn es sich nicht um einen expliziten Diskurs handelt und selbst wenn sie nicht für ein Bewußtsein entfaltet wird, im allgemeinen der Repräsentation gegeben werden kann. Die Rolle des komplementären Begriffs des Systems ist es, zu zeigen, wie die Bedeutung niemals ursprünglich und zeitgleich mit sich selbst ist, sondern stets sekundär und gewissermaßen im Verhältnis zu einem System abgeleitet, das ihr vorhergeht, wobei dieses System ihren positiven Ursprung bildet und sich allmählich in Fragmenten und Profilen durch sie hindurch gibt. Im Verhältnis zum Bewußtsein einer Bedeutung ist das System stets unbewußt, weil es bereits vor ihr da war, weil sie in ihm liegt und ausgehend von ihm wirksam wird; weil es jedoch stets einem künftigen



Bewußtsein verheißen ist, das es vielleicht nie totalisieren wird. Anders gesagt: das Paar Bedeutung-System sichert gleichzeitig die Repräsentabilität der Sprache (als Text oder Struktur, die durch die Philologie und Linguistik analysiert werden) und die nahe, aber zurückgedrängte Präsenz des Ursprungs (so wie er sich als Seinsweise des Menschen durch die Analytik der Endlichkeit offenbart). Auf die gleiche Weise zeigt der Begriff des Konflikts, wie das Bedürfnis, das Verlangen oder das Interesse, auch wenn sie nicht dem Bewußtsein, das sie verspürt, gegeben werden, in der Repräsentation Form annehmen können. Die Rolle des umgekehrten Begriffs der Regel ist es, zu zeigen, wie die Heftigkeit des Konflikts, die anscheinend wilde Nachdrücklichkeit des Bedürfnisses und die gesetzlose Unendlichkeit des Verlangens tatsächlich bereits durch ein Ungedachtes organisiert sind, das ihm nicht nur ihre Regel vorschreibt, sondern sie ausgehend von einer Regel möglich macht. Das Paar Konflikt-Regel sichert die Repräsentabilität des Bedürfnisses (jenes Bedürfnisses, das die Ökonomie als objektiven Prozeß in der Arbeit und der Produktion untersucht) und die Repräsentabilität jenes Ungedachten, das die Analytik der Endlichkeit enthüllt. Schließlich hat der Begriff der Funktion die Rolle, zu zeigen, wie die Strukturen des Lebens der Repräsentation (selbst wenn sie nicht bewußt sind) Anlaß sein können; und der Begriff der Norm hat die Rolle, zu zeigen, wie die Funktion sich selbst ihre eigenen Bedingungen der Möglichkeit und die Grenzen ihrer Ausübung gibt.

So versteht man, warum diese großen Kategorien das ganze Feld der Humanwissenschaften organisieren können. Sie durchlaufen es von einem Ende zum anderen, halten die empirischen Positivitäten des Lebens, der Arbeit und der Sprache (von denen ausgehend der Mensch historisch sich als Gestalt eines möglichen Wissens herausgelöst hat) auf Abstand, verbinden sie aber auch mit den Formen der Endlichkeit, die die Seinsweise des Menschen charakterisieren (so wie er sich von dem Tag an konstituiert hat, an dem die Repräsentation aufhörte, den allgemeinen Raum der Erkenntnis zu definieren). Diese Kategorien sind also keine einfachen empirischen Begriffe von ziemlich großer Allgemeinheit. Sie sind das, von wo aus der Mensch sich einem möglichen Wissen bieten kann. Sie durchlaufen das ganze Feld seiner Möglichkeit und gliedern es stark nach den beiden es begrenzenden Dimensionen.

Das ist aber nicht alles. Sie gestatten die für das ganze heutige Wissen vom Menschen charakteristische Trennung des Bewußtseins von der

Repräsentation. Sie definieren die Weise, auf die die Empirizitäten der Repräsentation gegeben werden können, aber in einer Form, die dem Bewußtsein nicht präsent ist (die Funktion, der Konflikt, die Bedeutung sind durchaus die Weisen, auf die das Leben, das Bedürfnis, die Sprache in der Repräsentation redupliziert werden, aber in einer Form, die völlig unbewußt sein kann). Andererseits definieren sie die Weise, auf die die fundamentale Endlichkeit der Repräsentation in einer positiven und empirischen, aber nicht für das naive Bewußtsein transparenten Form gegeben werden kann (weder die Norm, noch die Regel, noch das System werden der alltäglichen Erfahrung gegeben: sie durchdringen sie, geben einem partiellen Bewußtsein Raum, können aber nur durch ein reflexives Wissen völlig aufgeklärt werden). Infolgedessen sprechen die Humanwissenschaften nur in dem Element des Repräsentierbaren, aber gemäß einer bewußt-unbewußten Dimension, die um so mehr markiert ist, als man versucht, die Ordnung der Systeme, der Regeln und der Normen ans Licht zu bringen. Alles vollzieht sich so, als habe die Dichotomie des Normalen und des Pathologischen die Tendenz, sich zugunsten der Bipolarität des Bewußtseins und des Unbewußten zu verlieren.

Man darf also nicht vergessen, daß die mehr und mehr vom Unbewußten markierte Bedeutung in nichts den Primat der Repräsentation in Frage stellt. Dieser Primat schafft indessen ein bedeutendes Problem. Jetzt, wo das empirische Wissen, also das über das Leben, die Arbeit und die Sprache, dem Gesetz des Unbewußten entgeht, jetzt, wo man versucht, die Seinsweise des Menschen außerhalb seines Feldes zu definieren, was ist da die Repräsentation anderes als ein Phänomen empirischer Ordnung, das sich im Menschen ereignet und das man als solches analysieren könnte? Und wenn die Repräsentation sich im Menschen vollzieht, welchen Unterschied gibt es dann zwischen ihr und dem Bewußtsein? Aber die Repräsentation ist nicht einfach ein Gegenstand für die Humanwissenschaften, sie ist, wie man hat sehen können, das Feld der Humanwissenschaften selbst in ihrer vollen Ausdehnung. Sie ist das allgemeine Fundament jener Form des Wissens, das, von wo aus es möglich ist. Das hat zwei Konsequenzen. Die eine ist historischer Art: es geht um die Tatsache, daß die Humanwissenschaften im Unterschied zu den empirischen Wissenschaften seit dem neunzehnten Jahrhundert und im Unterschied zum modernen Denken den Primat der Repräsentation nicht haben umgehen können. Wie das ganze klassische Wissen ruhen sie in ihr. Aber sie sind nicht etwa die

Erben oder die Fortsetzung davon, denn die ganze Konfiguration des Wissens hat sich geändert, und sie sind nur in dem Maße entstanden, in dem mit dem Menschen ein Wesen erschienen ist, das vorher nicht im Feld der *episteme* existierte. Indessen kann man verstehen, warum man jedesmal, wenn man sich der Humanwissenschaften bedienen will, um zu philosophieren, um in den Raum des Denkens das zu bringen, was man dort hat lernen können, wo der Mensch zur Debatte stand, die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts nachahmt, in der der Mensch noch keinen Platz hatte. Wenn man das Gebiet des Wissens vom Menschen über seine Grenzen hinaus ausdehnt, dehnt man gleichzeitig die Herrschaft der Repräsentation darüber hinaus aus und stellt sich erneut in eine Philosophie klassischen Typs. Die andere Folge ist, daß die Humanwissenschaften, während sie das behandeln, was Repräsentation (in einer bewußten oder unbewußten Form) ist, eben das als ihren Gegenstand behandeln, was für sie die Bedingung der Möglichkeit ist. Sie sind also stets von einer Art transzendentaler Beweglichkeit belebt. Sie hören nicht auf, sich selbst gegenüber eine kritische Wiederaufnahme zu praktizieren. Sie gehen von dem, was der Repräsentation gegeben wird, zu dem, was die Repräsentation möglich macht, was aber wiederum eine Repräsentation ist. So suchen sie weniger, wie die anderen Wissenschaften, danach, sich zu verallgemeinern oder zu präzisieren, als danach, sich unaufhörlich zu entmystifizieren: von einer unmittelbaren und nicht kontrollierten Evidenz zu weniger transparenten, aber grundlegenden Formen überzugehen. Dieses quasi transzendente Vorwärtsgen gibt sich stets in der Form der Entschleierung. Indem sie enthüllen, können sie sich stets in einem Gegenschlag verallgemeinern oder soweit verfeinern, daß sie die individuellen Phänomene denken können. Am Horizont jeder Humanwissenschaft gibt es den Plan, das Bewußtsein des Menschen auf seine realen Bedingungen zurückzuführen, es auf die Inhalte und Formen zurückzubringen, die es haben entstehen lassen und die sich in ihm verbergen. Deshalb ist das Problem des Unbewußten – seine Möglichkeit, sein Status, seine Existenzweise, die Mittel, es zu erkennen und es zu beleuchten – nicht nur ein den Humanwissenschaften immanentes Problem, auf das sie zufällig bei ihrem Vorgehen träfen, sondern es ist ein Problem, das schließlich ihrer Existenz selbst koextensiv ist. Eine transzendente Überhöhung, die in eine Entschleierung des Nichtbewußten umgekehrt ist, ist konstitutiv für alle Wissenschaften vom Menschen.

Vielleicht würde man darin das Mittel finden, sie in dem einzukreisen,

was sie an Wesentlichem haben. Was auf jeden Fall das Eigentümliche der Humanwissenschaften offenbart, ist, wie man sieht, nicht jener privilegierte und besonders unklare Gegenstand Mensch. Aus dem guten Grunde, daß nicht der Mensch sie konstituiert und ihnen ein spezifisches Gebiet bietet. Sondern es ist die allgemeine Disposition der *episteme*, die ihnen Raum gibt, sie hervorruft und einrichtet und ihnen so gestattet, den Menschen als ihr Objekt zu konstituieren. Man wird also sagen, daß es »Humanwissenschaft« nicht überall dort gibt, wo es um die Frage des Menschen sich handelt, sondern überall dort, wo in der dem Unbewußten eigenen Dimension Normen, Regeln und Bedeutungsmengen definiert werden, die dem Bewußtsein die Bedingungen seiner Formen und Inhalte enthüllen. Von »Humanwissenschaften« zu sprechen, wäre in jedem anderen Fall ganz einfach ein sprachlicher Mißbrauch. Man kann daran ermessen, wie vergeblich und müßig all die erdrückenden Diskussionen über die Frage sind, ob bestimmte Erkenntnisse als wirklich wissenschaftliche bezeichnet werden können und welchen Bedingungen sie unterliegen müßten, um es zu werden. Die »Wissenschaften vom Menschen« gehören zur modernen *episteme* wie die Chemie, die Medizin oder eine andere Wissenschaft, oder auch, wie die Grammatik und die Naturgeschichte zur klassischen *episteme* gehörten. Aber zu sagen, daß sie zum epistemologischen Feld gehören, bedeutet lediglich, daß sie ihre Positivität darin verwurzeln, daß sie darin ihre Existenzbedingung finden, daß sie also nicht nur Illusionen und pseudowissenschaftliche Schimären sind, die auf der Ebene der Meinungen, der Interessen, des Glaubens motiviert sind, daß sie nicht das sind, was andere mit dem seltsamen Namen »Ideologie« belegen. Das heißt aber nicht, daß es Wissenschaften sind. Wenn tatsächlich jede Wissenschaft, sobald man sie auf der archäologischen Ebene befragt und den Boden ihrer Positivität freizulegen versucht, stets die erkenntnistheoretische Konfiguration enthüllt, die sie möglich gemacht hat, kann dagegen jede erkenntnistheoretische Konfiguration, selbst wenn sie in ihrer Positivität völlig bestimmbar ist, sehr wohl keine Wissenschaft sein: sie reduziert sich dadurch nicht auf einen Trug. Man muß drei Dinge sorgfältig unterscheiden. Es gibt die Themen, die sich wissenschaftlich geben und die man auf der Ebene der Meinungen treffen kann, die aber nicht (oder nicht mehr) zum erkenntnistheoretischen Raster einer Kultur gehören: seit dem siebzehnten Jahrhundert zum Beispiel hat die *Magia naturalis* aufgehört, zur abendländischen *episteme* zu gehören, sie hat sich aber noch

lange in dem Spiel des Glaubens und der affektiven Wertschätzungen gehalten. Dann gibt es die erkenntnistheoretischen Figuren, deren Zeichnung, Position und Funktionieren in ihrer Positivität durch eine Analyse archäologischen Typs wiederhergestellt werden können; und sie können ihrerseits zwei verschiedenen Organisationen gehorchen. Die einen bieten Merkmale der Objektivität und der Systematizität, die gestatten, sie als Wissenschaften zu definieren. Die anderen gehorchen diesen Kriterien nicht, das heißt, ihre Form der Kohärenz und ihr Verhältnis zu ihrem Gegenstand werden allein durch ihre Positivität bestimmt. Auch wenn diese keine formalen Kriterien einer wissenschaftlichen Erkenntnis besitzen, gehören sie dennoch zum positiven Gebiet des Wissens. Es wäre also ebenso unnütz und ungerechtfertigt, sie als Phänomene von Meinungen zu analysieren, wie sie durch die Geschichte oder die Kritik mit den eigentlich wissenschaftlichen Formationen zu konfrontieren. Es wäre noch absurder, sie als eine Kombination zu behandeln, die nach variablen Proportionen »rationale Elemente« und andere, die es nicht sind, mischt. Man muß sie auf die Ebene der Positivität stellen, die sie möglich macht und notwendig ihre Form bestimmt. Die Archäologie hat also ihnen gegenüber zwei Aufgaben: die Weise zu bestimmen, auf die sie sich in der *episteme*, in der sie verwurzelt sind, anordnen; und auch zu zeigen, worin sich ihre Konfiguration radikal von der der Wissenschaften im strengen Sinne unterscheidet. Diese ihnen eigentümliche Konfiguration ist nicht als ein negatives Phänomen zu behandeln. Nicht das Vorhandensein eines Hindernisses, nicht irgendeine innere Mangelhaftigkeit lassen sie an der Schwelle der wissenschaftlichen Formen scheitern. Sie bilden in ihrer eigenen Gestalt neben den Wissenschaften und auf dem gleichen archäologischen Fundament *andere* Konfigurationen des Wissens.

Von diesen Konfigurationen hat man mit der allgemeinen Grammatik oder der klassischen Werttheorie Beispiele kennengelernt. Sie hatten das gleiche Fundament der Positivität wie die kartesianische Mathematik, sie waren aber keine Wissenschaften, zumindest nicht für die meisten derjenigen, die ihnen zeitgenössisch waren. Das ist auch der Fall bei denen, die man heute Humanwissenschaften nennt. Wenn man ihre archäologische Analyse vornimmt, zeichnen sie Konfigurationen, die völlig positiv sind. Sobald man aber die Konfigurationen und die Weise bestimmt, auf die sie in der modernen *episteme* angeordnet sind, begreift man, warum sie keine Wissenschaften sein können. Was sie in der Tat möglich macht, ist eine bestimmte Situation der »Nach-

barschaft« zur Biologie, zur Ökonomie und zur Philologie (oder zur Linguistik). Sie existieren nur, insoweit sie neben diesen stehen – oder vielmehr unterhalb, im Raum ihrer Projektion. Sie unterhalten jedoch mit ihnen eine Beziehung, die radikal von der unterschieden ist, die sich zwischen zwei »konnexen« oder »angrenzenden« Wissenschaften herstellen kann. Diese Beziehung setzt in der Tat die Übertragung äußerer Modelle in die Dimension des Unbewußten und des Bewußtseins und den Rückstrom der kritischen Reflexion zu jenem Ort voraus, von dem diese Modelle kommen. Es ist also nutzlos zu sagen, daß die »Humanwissenschaften« falsche Wissenschaften sind. Die Konfiguration, die ihre Positivität definiert und sie in der modernen *episteme* verwurzelt, setzt sie gleichzeitig außerstand, Wissenschaften zu sein. Und wenn man dann fragt, warum sie diesen Namen angenommen haben, genügt es, daran zu erinnern, daß es zu der archäologischen Definition ihrer Verwurzelung gehört, daß sie die Übertragung von Wissenschaften entnommenen Modellen hervorrufen und annehmen. Es ist also nicht die Irreduzibilität des Menschen, das, was man als seine unüberwindliche Transzendenz bezeichnet, noch seine zu große Komplexität, die ihn daran hindert, zum Gegenstand der Wissenschaften zu werden. Die abendländische Kultur hat unter dem Namen des Menschen ein Wesen konstituiert, das durch ein und dasselbe Spiel von Gründen positives Gebiet des *Wissens* sein muß und nicht Gegenstand der *Wissenschaft* sein kann.

#### IV. Die Geschichte

Wir haben von Humanwissenschaften gesprochen. Wir haben von jenen großen Gebieten gesprochen, die die Psychologie, die Soziologie, die Analyse der Literaturen und Mythologien ungefähr begrenzen. Wir haben nicht von der Geschichte gesprochen, obwohl sie die erste und gewissermaßen die Mutter aller Wissenschaften vom Menschen und vielleicht ebenso alt ist wie die menschliche Erinnerung. Oder vielmehr genau aus diesem Grunde haben wir sie bis jetzt mit Schweigen übergangen. Vielleicht hat sie in der Tat keinen Platz unter den Humanwissenschaften, noch neben ihnen: Es ist wahrscheinlich, daß sie mit ihnen allen eine fremde, undefinierte und unauslöschliche und grundlegendere Beziehung hat, als es vielleicht eine Nachbarschaftsbeziehung in einem gemeinsamen Raum wäre.

Wirklich hat die Geschichte lange vor der Bildung der Humanwissenschaften bestanden. Seit der Tiefe des griechischen Zeitalters hat sie in der abendländischen Kultur eine bestimmte Zahl von bedeutenden Funktionen ausgeübt: Erinnerung, Mythos, Überlieferung des Wortes und des Beispiels, Vehikel der Tradition, kritisches Bewußtsein des Gegenwärtigen, Entschlüsselung des Schicksals der Menschheit, Antizipation der Zukunft oder Verheißung einer Wiederkehr. Was diese Geschichte charakterisierte, was sie wenigstens in ihren allgemeinsten Zügen im Gegensatz zu der unsrigen definieren kann, ist, daß man die Zeit der Menschen nach dem Werden der Welt (in einer Art großer kosmischer Chronologie wie bei den Stoikern) oder umgekehrt ordnete, indem man das Prinzip und die Bewegung einer menschlichen Bestimmung bis zu den kleinsten Teilchen der Natur ausdehnte (etwas nach der Art der christlichen Vorsehung), eine große, glatte, in jedem ihrer Punkte uniforme Geschichte konzipierte, die in einer gleichen Verschiebung, einem gleichen Fall oder einem gleichen Abstieg, einem gleichen Zyklus alle Menschen und mit ihnen die Dinge, die Tiere, jedes lebendige oder unbewegliche Wesen bis hin zu den ruhigsten Gesichtern der Erde mit sich gezogen hätte. Nun ist diese Einheit am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts während der großen Umwälzung der abendländischen *episteme* zerbrochen worden: Man hat eine der Natur eigene Historizität entdeckt. Man hat sogar für jeden großen Typ des Lebendigen Formen der Anpassung an das Milieu konzipiert, die in der Folge die Definition seines Evolutionsprofils gestatteten. Man hat sogar zeigen können, daß so merkwürdige menschliche Beschäftigungen wie die Arbeit oder das Sprechen in sich eine Historizität enthielten, die ihren Platz nicht in der großen gemeinsamen Erzählung der Dinge und der Menschen finden konnte: die Produktion hat Entwicklungsweisen, das Kapital Akkumulationsweisen, die Preise Gesetze, nach denen sie schwanken und sich ändern, die nicht auf die Naturgesetze und nicht auf den allgemeinen Gang der Menschheit sich reduzieren lassen. Ebenso ändert sich die Sprache nicht so sehr mit den Völkerwanderungen, dem Handel und den Kriegen nach dem Belieben dessen, was dem Menschen widerfährt, oder nach der Phantasie dessen, was er erfinden kann, sondern unter Bedingungen, die den phonetischen oder grammatischen Formen, aus denen die Sprache besteht, eigen sind. Und wenn man hat sagen können, daß die verschiedenen Sprachen entstehen, leben und ihre Kraft verlieren, indem sie älter werden und schließlich absterben, so ist diese biologische Meta-

pher nicht geschaffen, ihre Geschichte in eine Zeit aufzulösen, die die des Lebens ist, sondern eher, um zu unterstreichen, daß auch sie inneren Funktionsgesetzen unterliegen und daß sich ihre Chronologie gemäß einer Zeit entwickelt, die zunächst ihrer besonderen Kohärenz sich verdankt.

Man neigt gewöhnlich dazu, zu glauben, daß das neunzehnte Jahrhundert aus überwiegend politischen und sozialen Gründen der menschlichen Geschichte schärfere Aufmerksamkeit bezeugt hat, daß man die Idee einer Ordnung oder eines kontinuierlichen Plans der Zeit, auch die Idee eines ununterbrochenen Fortschritts aufgegeben hat und daß die Bourgeoisie, als sie ihren eigenen Aufstieg beschreiben wollte, im Kalender ihres Sieges die historische Mächtigkeit der Institutionen, das Gewicht der Gewohnheiten und des Glaubens, die Heftigkeit der Kämpfe, das Wechseln von Erfolg und Mißerfolg vorgefunden hat. Und man nimmt an, daß von da ausgehend man die im Menschen entdeckte Historizität auch auf Gegenstände ausgedehnt hat, die er fabriziert hat, auf die Sprache, die er sprach, und sogar auf das Leben. Die Untersuchung der Ökonomie, die Geschichte der Literaturen und der Grammatiken, schließlich die Entwicklung des Lebendigen wären demnach nichts anderes als die Wirkung einer Ausbreitung einer zunächst im Menschen entdeckten Historizität auf immer fernere Erkenntnisflächen. In Wirklichkeit hat sich genau das Gegenteil vollzogen. Die Dinge haben zunächst eine eigene Historizität erhalten, die sie von jenem kontinuierlichen Raum befreit hat, der ihnen die gleiche Chronologie wie den Menschen auferlegte. Infolgedessen fand sich der Mensch praktisch dessen enteignet, was die offenbarsten Inhalte seiner Geschichte bildete: die Natur spricht ihm nicht mehr von Schöpfung oder vom Ende der Welt, von seiner Abhängigkeit oder von seinem baldigen Urteil; sie spricht nur noch von einer natürlichen Zeit. Ihre Reichtümer zeigen ihm nicht das Alter und die baldige Rückkehr eines goldenen Zeitalters an. Sie sprechen nicht mehr von den Produktionsbedingungen, die sich in der Geschichte verändern. Die Sprache trägt nicht länger die Merkzeichen aus der Zeit vor Babel oder die der ersten Schreie, die im Wald haben widerhallen können. Sie trägt das Zeichen ihrer eigenen Filiation. Der Mensch hat keine Geschichte mehr oder vielmehr: da er spricht, arbeitet und lebt, findet er sich in seinem eigentlichen Sein völlig mit Geschichten verflochten, die ihm weder völlig homogen noch untergeordnet sind. Durch die Zerstückelung des Raums, in dem sich kontinuierlich das klassische Wissen ausdehnte,



durch das Zusammenrollen eines jeden so freigemachten Gebiets mit seinem Werden ist der Mensch, der am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts erscheint, »enthistorisiert«.

Die imaginären Werte, die dann die Vergangenheit angenommen hat, der ganze lyrische Hof, der in dieser Epoche das Bewußtsein von der Geschichte, die lebhaft Neugier für die Dokumente und die Spuren umgeben hat, die die Zeit hat hinter sich lassen können, all das offenbart oberflächlich die nackte Tatsache, daß der Mensch sich leer von Geschichte fand und daß er sich bereits die Aufgabe gestellt hatte, in der Tiefe seiner selbst und unter all diesen Dingen, die ihm noch sein Bild widerspiegeln konnten (die anderen schwiegen und waren in sich selbst verschlossen), eine Historizität wiederzufinden, die mit ihm essentiell verbunden war. Aber diese Historizität ist sofort mehrdeutig. Wird, da der Mensch sich dem positiven Wissen nur insoweit gibt, als er spricht, arbeitet und lebt, seine Geschichte etwas anderes sein können als der unentwirrbare Knoten verschiedener Zeiten, die einander fremd und heterogen sind? Wird die Geschichte des Menschen mehr sein als eine Art gemeinsamer Modulation der Veränderungen in den Lebensbedingungen (Klimate, Fruchtbarkeit des Bodens, Anbauweisen, Erschließung der Reichtümer), der Transformationen der Ökonomie (und infolgedessen der Gesellschaft und der Institutionen) und der Aufeinanderfolge der Formen und Gebrauchsweisen der Sprache? Dann aber ist der Mensch nicht selber historisch: die Zeit kommt ihm von woanders her als von ihm selbst, und er bildet sich nur als Subjekt der Geschichte durch die Überlagerung der Geschichte der Lebewesen, der Geschichte der Dinge und der Geschichte der Wörter. Er ist ihren reinen Ereignissen unterworfen, aber sogleich kehrt sich dieses Verhältnis reiner Passivität um: was in der Sprache spricht, was in der Ökonomie arbeitet und konsumiert, was im menschlichen Leben lebt, ist nämlich der Mensch selbst. Deshalb hat er ebenfalls Recht auf ein ebenso positives Werden wie das der Wesen und der Dinge (eines, das nicht weniger autonom ist, aber vielleicht grundlegender): Gestattet ihm nicht eine dem Menschen eigene und tief in sein Sein eingeschriebene Historizität, sich wie jedes Lebewesen anzupassen und sich zu entwickeln (aber mittels Werkzeugen, Techniken, Organisationen, die keinem anderen Lebewesen eigen sind); Produktionsformen zu erfinden, die Gültigkeit der ökonomischen Gesetze durch das Bewußtsein, das er davon hat, und durch die Gesetze, die er ausgehend von ihnen und um sie herum schafft, zu stabilisieren, zu

verlängern und abzukürzen; schließlich in jedem der gesprochenen Wörter auf die Sprache einen konstanten inneren Druck auszuüben, der sie unmerklich in jedem Augenblick der Zeit in sich selbst gleiten läßt? So erscheint hinter der Geschichte der Positivitäten die radikalere des Menschen selbst. Diese Geschichte betrifft jetzt das Sein des Menschen, da es sich erweist, daß er nicht nur um sich »Geschichte hat«, sondern daß er selbst in seiner eigenen Historizität das ist, wodurch sich eine Geschichte des menschlichen Lebens, eine Geschichte der Ökonomie, eine Geschichte der Sprachen abzeichnet. Es gäbe also auf einer sehr verborgenen Ebene eine Geschichtlichkeit des Menschen, die für sich seine eigene Geschichte wäre, aber auch die radikale Verstreuung, die alle anderen begründet. Diese ursprüngliche Erosion hat das neunzehnte Jahrhundert in seiner Sorge, alles zu vergeschichtlichen, über alles eine allgemeine Geschichte zu schreiben, unaufhörlich in der Zeit zurückzuschreiten und die festesten Dinge in die Befreiung durch die Zeit zu stellen, gesucht. Auch dabei muß man wahrscheinlich die Weise revidieren, auf die traditionell die Geschichte der Geschichte geschrieben wird. Man hat die Gewohnheit zu sagen, daß mit dem neunzehnten Jahrhundert die reine Chronik der Ereignisse, die einfache Erinnerung an eine nur mit Individuen und Zufällen bevölkerte Vergangenheit aufgehört hat und daß man die allgemeinen Gesetze des Werdens gesucht hat. In der Tat war keine Geschichte »explikativer«, mehr mit allgemeinen Gesetzen und Konstanten befaßt als die des klassischen Zeitalters, als die Welt und der Mensch zusammen den Körper einer einzigen Geschichte bildeten. Seit dem neunzehnten Jahrhundert tritt eine nackte Form der menschlichen Historizität ans Licht, die Tatsache, daß der Mensch als solcher dem Ereignis ausgesetzt ist. Daher auch die Sorge, Gesetze für diese reine Form zu finden (und das sind Philosophien wie die Spenglers) oder sie ausgehend von der Tatsache zu definieren, daß der Mensch lebt, daß der Mensch arbeitet, daß der Mensch spricht und denkt: das sind die Interpretationen der Geschichte ausgehend von einem Menschen, der als lebende Art betrachtet wird, oder ausgehend von den Gesetzen der Ökonomie oder ausgehend von kulturellen Gesamtheiten.

Auf jeden Fall ist diese Disposition der Geschichte im epistemologischen Raum von großer Bedeutung für die Humanwissenschaften. Da der historische Mensch der lebendige, arbeitende und sprechende Mensch ist, gehört jeder Inhalt der Geschichte zur Psychologie, zur Soziologie oder zu den Wissenschaften von der Sprache. Umgekehrt

aber, da das menschliche Wesen durch und durch historisch geworden ist, kann keiner der von den Humanwissenschaften analysierten Inhalte in sich selbst stabil bleiben und der Bewegung der Geschichte entgehen. Dies aus zwei Gründen: weil die Psychologie, Soziologie und Philosophie, selbst wenn man sie auf Gegenstände (das heißt auf Menschen) anwendet, die ihnen zeitgenössisch sind, nie auf etwas anderes als synchronische Schnitte innerhalb einer Historizität, die sie konstituiert und durchquert, abzielen; weil die nacheinander von den Humanwissenschaften angenommenen Formen, die Wahl, die sie bei ihren Objekten treffen, die Methoden, die sie auf sie anwenden, durch die Geschichte gegeben sind und unaufhörlich durch sie getragen und nach ihrem Willen modifiziert werden. Je mehr die Geschichte über ihre eigene historische Verwurzelung hinauszukommen versucht, desto mehr Anstrengungen unternimmt sie, um jenseits der historischen Relativität ihres Ursprungs und ihrer Optionen die Sphäre der Universalität zu erreichen; desto klarer trägt sie die Stigmata ihrer historischen Entstehung, desto deutlicher erscheint durch sie hindurch die Geschichte, zu der sie selbst gehört (und nochmals bezeugen das Spengler und alle Geschichtsphilosophen). Je besser sie umgekehrt ihre Relativität akzeptiert, desto mehr dringt sie in die Bewegung ein, die ihr mit dem gemeinsam ist, was sie erzählt, desto mehr neigt sie zur Dünne der Erzählung und löst sich der ganze positive Inhalt auf, den sie sich durch die Humanwissenschaften gab.

Die Geschichte bildet also für die Aufnahme der Humanwissenschaften ein gleichzeitig privilegiertes und gefährliches Gebiet. Für jede Wissenschaft vom Menschen bietet sie einen Hintergrund, der sie konstituiert und ihr ein Fundament und gewissermaßen eine Heimat festlegt. Sie bestimmt die kulturelle Fläche – die chronologische Episode, die geographische Einreihung –, wo man die Gültigkeit dieses Wissens erkennen kann. Aber sie kreist sie mit einer Grenze ein und zerstört von Anfang an ihren Anspruch, in dem Element der Universalität zu gelten. Sie enthüllt auf diese Weise, daß, wenn der Mensch, bevor er es noch wußte, stets den Bestimmungen unterworfen war, die die Psychologie, die Soziologie und die Analyse der Sprachen haben offenbaren können, er dennoch nicht das zeitlose Objekt eines Wissens ist, das wenigstens auf der Ebene seiner Rechte selber zeitlos wäre. Selbst wenn sie jeden Bezug auf die Geschichte vermeiden, tun die Humanwissenschaften (und dazu kann man in diesem Fall die Geschichte selbst zählen) nie etwas anderes, als eine kulturelle Episode zu einer anderen

in Beziehung zu setzen (die, auf die sie als auf ihren Gegenstand angewendet werden, und die, in denen sie sich hinsichtlich ihrer Existenz, ihrer Seinsweise, ihrer Methoden und ihrer Begriffe verwurzeln). Und wenn sie auf ihre eigene Synchronie angewendet werden, beziehen sie die kulturelle Episode, aus der sie hervorgegangen sind, auf sich selbst. Infolgedessen erscheint der Mensch niemals in seiner Positivität, ohne daß diese sofort durch das Unbegrenzte der Geschichte begrenzt wäre.

Man sieht, wie hier eine Bewegung rekonstruiert wird, die analog zu der ist, die das ganze Gebiet der Wissenschaften vom Menschen von innen belebte: so, wie sie oben analysiert worden ist, lieferte diese Bewegung ständig Positivitäten, die das Sein des Menschen für die Endlichkeit bestimmen, die eben diese Positivitäten erscheinen läßt. Infolgedessen wurden die Wissenschaften selbst in diese große Oszillation einbezogen, nahmen sie aber ihrerseits in der Form ihrer eigenen Positivität auf, wobei sie unaufhörlich versuchten, vom Bewußten zum Unbewußten zu gelangen. Hier beginnt nun mit der Geschichte erneut eine ähnliche Oszillation. Aber diesmal spielt sie nicht zwischen der Positivität des als Objekt aufgefaßten (empirisch durch die Arbeit, das Leben und die Sprache manifestierten) Menschen und den radikalen Grenzen seines Seins: sie spielt zwischen den zeitlichen Grenzen, die die besonderen Formen der Arbeit, des Lebens und der Sprache definieren, und der historischen Positivität des Subjekts, das durch die Erkenntnis Zugang zu ihnen findet. Wiederum sind hier Subjekt und Objekt in einer reziproken Fragestellung verbunden. Aber während dort diese Infragestellung sich innerhalb der positiven Erkenntnis selbst und durch die fortschreitende Enthüllung des Unbewußten durch das Bewußtsein vollzog, vollzieht sie sich hier an den äußeren Grenzen des Objekts und des Subjekts. Sie bezeichnet die Erosion, der beide unterworfen sind, die Dispersion, die sie voneinander trennt, sie einer ruhigen, verwurzelten und definitiven Positivität entreißt. Indem sie das Unbewußte als ihren grundlegenden Gegenstand enthüllten, zeigten die Humanwissenschaften, daß es stets weiter in dem zu denken gab, was bereits auf manifester Ebene gedacht worden war. Indem sie das Gesetz der Zeit als äußere Grenze der Humanwissenschaften entdeckt, zeigt die Geschichte, daß alles, was gedacht wird, noch durch ein Denken gedacht werden wird, das noch nicht an den Tag getreten ist. Vielleicht haben wir aber da in den konkreten Formen des Unbewußten der Geschichte nur die beiden Seiten jener End-

lichkeit, die, indem sie entdeckte, daß sie selbst ihre eigene Grundlage war, im neunzehnten Jahrhundert die Gestalt des Menschen hat auftauchen lassen. Eine Endlichkeit ohne Unendliches ist zweifellos eine Endlichkeit, die nie beendet ist und die stets im Verhältnis zu sich selbst eingerückt ist und der noch etwas zu denken sogar in dem Augenblick verbleibt, in dem sie denkt, die stets noch über Zeit verfügt, um erneut das zu denken, was sie gedacht hat.

Im modernen Denken stehen sich der Historizismus und die Analytik der Endlichkeit gegenüber. Der Historizismus ist eine Weise, die ständige kritische Beziehung für sich zur Geltung zu bringen, die sich zwischen der Geschichte und den Humanwissenschaften bewegt. Aber er errichtet sie allein auf der Ebene der Positivitäten: die positive Erkenntnis des Menschen wird durch die historische Positivität des Subjekts, das erkennt, begrenzt, so daß der Augenblick der Endlichkeit in dem Spiel einer Relativität aufgelöst wird, der zu entgehen nicht möglich ist und die selbst als ein Absolutes gilt. Endlich zu sein, hieße ganz einfach, von den Gesetzen einer Perspektive erfaßt zu sein, die ein bestimmtes Erfassen (vom Typ der Perzeption oder des Begreifens) gestattet und gleichzeitig verhindert, daß dieses jemals universale und definitive Bewußtheit (*intellection*) ist. Jede Erkenntnis wurzelt in einem Leben, in einer Gesellschaft, einer Sprache, die eine Geschichte haben. Und in dieser Geschichte selbst findet sie das Element, das ihr gestattet, mit anderen Lebensformen, anderen Gesellschaftstypen und anderen Bedeutungen zu kommunizieren. Deshalb impliziert der Historizismus stets eine bestimmte Philosophie oder zumindest eine bestimmte Methodologie des lebendigen Begreifens (in dem Element der *Lebenswelt*), der zwischenmenschlichen Kommunikation (vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Organisationen) und der Hermeneutik (als Wiedererfassen eines zugleich sekundären und primären, das heißt eines mehr verborgenen, aber auch grundlegenderen Sinnes durch den offenbaren Sinn eines Diskurses hindurch). Dadurch können die verschiedenen durch die Geschichte gebildeten und in ihr niedergelegten Positivitäten miteinander in Kontakt treten, sich auf die Weise der Erkenntnis enthüllen, den in ihnen schlummernden Inhalt befreien. Es sind dann nicht die Grenzen selbst, die in ihrer gebieterischen Strenge erscheinen, sondern partielle Totalitäten, Totalitäten, die de facto begrenzt sind, Totalitäten, deren Grenzen man bis zu einem gewissen Punkt in Bewegung bringen kann, die sich aber niemals in den Raum einer definitiven Analyse erstrecken werden und sich ebensowenig je-

mals bis zu einer absoluten Totalität erheben werden. Deshalb beansprucht die Analyse der Endlichkeit stets gegenüber dem Historizismus den Teil, den dieser vernachlässigt hat. Sie hat vor, auf dem Grunde aller Positivitäten und vor ihnen die sie ermöglichende Endlichkeit auftauchen zu lassen; dort, wo der Historizismus die Möglichkeit und die Rechtfertigung konkreter Beziehungen zwischen begrenzten Totalitäten suchte, deren Seinsweise im Vorhinein vom Leben, von den sozialen Formen oder den Bedeutungen der Sprache gegeben wurde, will die Analytik der Endlichkeit diese Beziehung des menschlichen Seins mit dem Sein erfragen, das, indem es die Endlichkeit bezeichnet, die Positivitäten in ihrer konkreten Seinsweise möglich macht.

### V. Psychoanalyse, Ethnologie

Die Psychoanalyse und die Ethnologie haben in unserem Wissen einen privilegierten Platz inne; zweifellos nicht, weil sie besser als jede andere Humanwissenschaft ihre Positivität gesichert und schließlich das alte Vorhaben vollendet hätten, wirklich wissenschaftlich zu sein; sondern eher, weil sie an den Grenzen aller Erkenntnisse über den Menschen mit Sicherheit einen unerschöpflichen Schatz von Erfahrungen und Begriffen, aber vor allem ein ständiges Prinzip der Unruhe, des Infragestellens, der Kritik, des Bestreitens dessen, bilden, was sonst hat als erworben gelten können. Nun gibt es dafür einen Grund, der zu dem Gegenstand gehört, den sie sich abwechselnd beide nehmen, der aber noch mehr mit der Position, die sie innehaben, und mit der Funktion zu tun hat, die sie im allgemeinen Raum der *episteme* ausüben.

Die Psychoanalyse hält sich in der Tat sehr nah bei jener kritischen Funktion, von der wir sahen, daß sie allen Humanwissenschaften eignet. Indem sie sich die Aufgabe stellt, durch das Bewußtsein den Diskurs des Unbewußten sprechen zu lassen, schreitet sie in Richtung jenes grundlegenden Gebietes vorwärts, in dem sich die Beziehungen der Repräsentation und der Endlichkeit abspielen. Während alle Humanwissenschaften nur mit ihm zugewandtem Rücken zum Unbewußten gehen und darauf warten, daß es sich in dem Maß enthüllt, in dem sich gewissermaßen rückwärtsschreitend die Analyse des Bewußtseins vollzieht, zielt die Psychoanalyse direkt mit Überlegung auf das Unbewußte und nicht auf das, was sich allmählich in dem fortschrei-

tenden Beleuchten des Impliziten aufhellt, sondern auf das, was da ist, sich entzieht, was mit der stummen Festigkeit einer Sache, eines in sich selbst abgeschlossenen Textes oder einer freien Stelle in einem sichtbaren Text existiert und was sich dadurch verteidigt. Man darf nicht davon ausgehen, daß das Vorgehen Freuds Bestandteil einer Interpretation eines Sinnes und einer Dynamik des Widerstandes oder der Sperre ist. Indem sie den gleichen Weg nimmt wie die Humanwissenschaften, aber mit in entgegengesetzter Richtung gewendetem Blick, geht die Psychoanalyse auf den Moment zu, der per definitionem für jede theoretische Erkenntnis des Menschen und für jedes kontinuierliche Erfassen in Begriffen der Bedeutung, des Konflikts oder der Funktion unzugänglich ist – wo die Bewußtseinsinhalte sich gliedern oder vielmehr in ihrer Kluft zur Endlichkeit des Menschen verharren. Das heißt: im Unterschied zu den Humanwissenschaften, die, indem sie den Weg zum Unbewußten rückwärts zurücklegen, stets im Raum des Repräsentierbaren bleiben, geht die Psychoanalyse vorwärts, um die Repräsentation zu überschreiten, sie auf der Seite der Endlichkeit zu übersteigen und so, dort wo man die tragenden Funktionen ihrer Normen erwartete, die regelbeladenen Konflikte und die systembildenden Bedeutungen, die nackte Tatsache hervorzurufen, daß es ein System (also Bedeutung), eine Regel (also Opposition) und eine Norm (also Funktion) geben kann. In dem Gebiet, in dem die Repräsentation dauernd in der Schwebelage, an der Grenze ihrer selbst und in gewisser Weise auf die Abgeschlossenheit der Endlichkeit hin geöffnet bleibt, zeichnen sich die drei Gestalten ab, durch die das Leben mit seinen Funktionen und Normen in der stummen Wiederholung des Todes, die Konflikte und die Regeln in dem nackten Anfang der Lust, die Bedeutungen und Systeme in einer Sprache, die gleichzeitig Gesetz ist, sich begründen. Man weiß, wie Psychologen und Philosophen alles das genannt haben: freudianische Mythologie. Es war sehr notwendig, daß dieser Schritt Freuds ihnen so erschienen ist. Für ein Wissen, das im Repräsentierbaren ruht, kann das, was nach außen hin die Möglichkeit der Repräsentation selbst begrenzt und definiert, nur Mythologie sein. Aber wenn man der Psychoanalyse auf ihrem Weg der Bewegung folgt und wenn man den erkenntnistheoretischen Raum in seiner Gesamtheit durchläuft, erkennt man wohl, daß diese Gestalten – wahrscheinlich imaginäre für einen kurzichtigen Blick – die Formen der Endlichkeit selbst sind, so wie sie im modernen Denken analysiert wird: Ist der Tod nicht das, von wo aus das Wissen im allgemeinen möglich ist, so

daß er bei der Psychoanalyse die Gestalt jener empirisch-transzendenten *Reduplizierung* wäre, die in der Endlichkeit die Seinsweise des Menschen charakterisiert? Ist die Lust nicht das, was stets *ungedacht* im Zentrum des Denkens bleibt? Und jene Sprache-als-Gesetz (gleichzeitig Sprechen und System des Sprechens), die die Psychoanalyse sprechen lassen will, ist sie nicht das, worin jede Bedeutung ihren *Ursprung* nimmt, der ferner ist als sie selbst, und ist sie nicht ebenfalls das, dessen Wiederkehr in dem Akt der Analyse selbst verheißen wird? Weder der Tod noch jene Lust noch jenes Gesetz können sich jemals innerhalb des Wissens treffen, das in seiner Positivität das empirische Gebiet des Menschen durchläuft. Aber der Grund dafür ist, daß sie die Bedingungen der Möglichkeit alles Wissens über den Menschen bezeichnen.

Und genau, wenn sich diese Sprache im nackten Zustand zeigt, sich aber gleichzeitig jeder Bedeutung entzieht, als wäre sie ein großes und leeres System; wenn die Lust in wildem Zustand herrscht, als wenn die Strenge ihrer Regel jeden Gegensatz nivelliert hätte; wenn der Tod jede psychologische Funktion beherrscht und sich über ihr als ihre einzige und verheerende Norm hält, dann erkennen wir den Wahnsinn in seiner gegenwärtigen Form, den Wahnsinn, so wie er sich der modernen Erfahrung als ihre Wahrheit und ihre Entstellung gibt. In dieser empirischen Gestalt, die dennoch all (und in) dem fremd ist, was wir erfahren können, findet unser Bewußtsein nicht mehr wie im sechzehnten Jahrhundert die Spur einer anderen Welt. Es stellt nicht mehr das Irren der aus der Bahn geworfenen Vernunft fest. Es sieht das auftauchen, was uns auf gefährliche Weise das nächste ist, so als ob plötzlich die Leere unserer Existenz selbst sich als Relief abhobe. Die Endlichkeit, von der aus wir sind, denken und wissen, ist plötzlich vor uns als gleichzeitig reale und unmögliche Existenz, als Gedanke, den wir nicht denken können, als Gegenstand unserer Wissenschaft, der sich ihr aber immer entzieht. Deshalb findet die Psychoanalyse in jenem Wahnsinn *par excellence*, den die Psychiater Schizophrenie nennen, ihre intimste, aber unüberwindlichste Qual. Denn in jenem Wahnsinn ergeben sich in einer absolut offenbaren und absolut zurückgezogenen Form die Formen der Endlichkeit, zu der sie gewöhnlich unendlich (und ins Unbeendbare) vorwärtsschreitet, ausgehend von dem, was ihr freiwillig-unfreiwillig in der Sprache des Patienten geboten wird. Infolgedessen »erkennt sich darin« die Psychoanalyse, wenn sie vor die gleichen Psychosen gestellt wird, denen sie jedoch (oder viel-



mehr aus eben diesem Grund) keinen Zugang abgewinnen kann: als bereite die Psychose in einer grausamen Beleuchtung das aus und gäbe uns in einer nicht allzu fernen, sondern geradezu nahen Weise das, wohin die Analyse langsam schreiten soll.

Aber diese Beziehung der Psychoanalyse zu dem, was alles Wissen im allgemeinen in den Humanwissenschaften möglich macht, hat noch eine weitere Konsequenz. Sie kann sich nämlich nicht als reine spekulative Erkenntnis oder allgemeine Theorie vom Menschen entfalten. Sie kann nicht das ganze Feld der Repräsentation durchqueren, ihre Grenzen zu umgehen versuchen und auf das Grundlegendere in der Form einer empirischen Wissenschaft hinzielen, die von sorgfältigen Beobachtungen aus errichtet ist. Dieses Eindringen kann nur innerhalb einer Praxis vollzogen werden, in die nicht nur die Kenntnis vom Menschen einbezogen ist, sondern der Mensch selbst, der Mensch mit jenem Tod, der bei seinem Leiden am Werk ist, jener Lust, die ihren Gegenstand verloren hat, und jener Sprache, durch die hindurch und mit Hilfe derer sich schweigend sein Gesetz artikuliert. Alles analytische Wissen ist also unüberwindlich mit einer Anwendung verbunden, mit jenem Abwürgen der Beziehung zwischen zwei Individuen, von denen das eine die Sprache des anderen hört und so sein Verlangen nach dem Objekt, das es verloren hat, freisetzt (indem es es hören läßt, daß es es verloren hat) und es aus der stets wiederholten Nachbarschaft des Todes befreit (indem es es hören läßt, daß es eines Tages sterben muß). Deshalb ist der Psychoanalyse nichts fremder als etwas wie eine allgemeine Theorie des Menschen oder eine Anthropologie.

Ebenso wie die Psychoanalyse sich in die Dimension des Unbewußten stellt (jener kritischen Belebung, die von innen das ganze Gebiet der Wissenschaften vom Menschen beunruhigt), stellt sich die Ethnologie in die der Historizität (die Dimension jenes ständigen Oszillierens, das bewirkt, daß die Humanwissenschaften stets in Frage gestellt werden, und zwar von außen von ihrer eigenen Geschichte). Zweifellos ist es schwierig zu behaupten, daß die Ethnologie eine grundlegende Beziehung zur Historizität hat, weil sie nach traditioneller Vorstellung die Kenntnis der Völker ohne Geschichte ist. Auf jeden Fall untersucht sie in den Kulturen (gleichzeitig durch systematische Wahl und aus Mangel an Dokumenten) viel mehr die Invarianten in den Strukturen als die Abfolge der Ereignisse. Sie hebt den langen »chronologischen« Diskurs auf, durch den wir versuchen, unsere eigene Kultur innerhalb ihrer selbst zu reflektieren, um synchronische Korrelationen

in anderen Kulturformen hervorzuheben. Dennoch ist die Ethnologie selbst nur von einer bestimmten Situation, von einem absolut einzigartigen Ereignis her möglich, worin gleichzeitig unsere Geschichtlichkeit und die aller Menschen, die den Gegenstand einer Ethnologie bilden können, einbezogen sind. Dabei ist selbstverständlich, daß wir die Ethnologie unserer eigenen Gesellschaft vollkommen erstellen könnten. Die Ethnologie wurzelt in der Tat in einer Möglichkeit, die der Geschichte unserer Kultur, mehr noch ihrer grundlegenden Beziehung zu jeder Geschichte eigen ist und die ihr gestattet, sich mit anderen Kulturen nach der Weise reiner Theorie zu verbinden. Es gibt eine bestimmte Position der abendländischen *ratio*, die sich in ihrer Geschichte gebildet hat und die Beziehung begründet, die sie mit allen anderen Gesellschaften haben kann, sogar mit der Gesellschaft, in der sie historisch erschienen ist. Das heißt natürlich nicht, daß die kolonialisatorische Situation für die Ethnologie unerlässlich ist. Weder die Hypnose noch die Entfremdung des Kranken in der phantasmatischen Gestalt des Arztes sind für die Psychoanalyse konstitutiv. Aber so wie diese sich nur in der ruhigen Heftigkeit einer besonderen Beziehung und der Verlagerung, nach der die Beziehung verlangt, entfalten kann, erhält die Ethnologie ihre Dimensionen nur in der stets verhaltenen, aber stets aktuellen historischen Souveränität des europäischen Denkens und der Beziehung, die sie allen anderen Kulturen wie sich selbst gegenüberstellen kann.

Aber diese Beziehung schließt die Ethnologie (in dem Maße, in dem sie nicht versucht, sie zu verwischen, sondern sie im Gegenteil noch vertieft, indem sie sich definitiv in ihr einrichtet) nicht in die kreisartigen Spiele des Historizismus ein. Sie versetzt sie vielmehr in die Position, daß sie deren Gefahr entgehen kann, indem sie die Bewegung, die sie entstehen läßt, umkehrt. Statt in der Tat die empirischen Inhalte so, wie die Psychologie, die Soziologie oder die Analyse der Literatur und der Mythen sie erscheinen lassen können, auf die historische Positivität des sie wahrnehmenden Subjekts zu beziehen, stellt die Ethnologie die besonderen Formen jeder Kultur, die Unterschiede, die sie in Gegensatz zu anderen stehen läßt, die Grenzen, durch die sie sich definiert und in ihrer eigenen Kohärenz abschließt, in die Dimension, in der sich ihre Beziehungen mit jeder der drei großen Positivitäten (Leben, Bedürfnis und Arbeit, Sprache) verknüpfen. So zeigt die Ethnologie, wie sich in einer Kultur die Normalisierung der großen biologischen Funktionen, die Regeln, die alle Tausch-, Produktions- und Konsum-

tionsformen möglich machen oder vorschreiben, und die Systeme bilden, die sich um das oder nach dem Modell der linguistischen Strukturen organisieren. Die Ethnologie schreitet also zu jener Region vor, in der die Humanwissenschaften sich nach dieser Biologie, dieser Ökonomie, dieser Philologie und dieser Linguistik gliedern, von denen man sah, um wieviel sie sie überragten. Deshalb ist das allgemeine Problem jeder Ethnologie genau das der Beziehungen (Kontinuitäts- oder Diskontinuitätsbeziehungen) zwischen der Natur und der Kultur. Aber bei dieser Frageweise wird das Problem der Geschichte umgekehrt, denn es handelt sich dann um die Bestimmung, und zwar gemäß den benutzten Zeichensystemen, gemäß den vorgeschriebenen Regeln und den funktionalen Normen, die man gewählt und gesetzt hat, welcher Art historischen Werdens die Kultur unterliegt. Es geht um die Erfassung bis zur Wurzel der Art der Geschichtlichkeit, die darin erscheinen kann, und der Gründe, weshalb die Geschichte notwendig kumulativ oder zyklisch, progressiv oder regulatorischen Oszillationen unterworfen, zu spontanen Anpassungen fähig oder Krisen unterworfen ist. Und so wird die Grundlage jener historischen Verschiebung an den Tag gebracht, innerhalb deren die verschiedenen Humanwissenschaften ihren Wert annehmen und auf eine gegebene Kultur und eine synchronisch gegebene Fläche angewandt werden können.

Die Ethnologie befragt wie die Psychoanalyse nicht den Menschen selbst, so wie er in den Humanwissenschaften erscheinen kann, sondern sie befragt jenes Gebiet, das im allgemeinen ein Wissen über den Menschen möglich macht. Wie die Psychoanalyse durchquert sie das ganze Feld jenes Wissens in einer Bewegung, die dessen Grenzen erreichen will. Aber die Psychoanalyse bedient sich der besonderen Beziehung der Übertragung, um an den äußeren Grenzen der Repräsentation das Verlangen, das Gesetz, den Tod zu entdecken, die im äußersten Teil der analytischen Sprache und der analytischen Anwendung die konkreten Gestalten der Endlichkeit umreißen. Die Ethnologie steht innerhalb der besonderen Beziehung, die die abendländische *ratio* mit allen anderen Kulturen herstellt. Und von da ausgehend, umgeht sie die Repräsentationen, die die Menschen in einer Zivilisation von sich selbst, ihrem Leben, ihren Bedürfnissen, von den in ihrer Sprache niedergelegten Bedeutungen haben können. Und sie sieht hinter diesen Repräsentationen die Normen auftauchen, von denen her die Menschen die Funktionen des Lebens erfüllen, aber deren unmittelbaren Druck sie zurückweisen, ebenso wie die Regeln, durch die sie ihre Be-

dürfnisse verspüren und aufrechterhalten, und die Systeme, auf deren Hintergrund jede Bedeutung ihnen gegeben ist. Das Privileg der Ethnologie und der Psychoanalyse, der Grund ihrer tiefen Verwandtschaft und ihrer Symmetrie sind also nicht in einer bestimmten Sorge zu suchen, die sie beide hätten, das tiefe Rätsel, den geheimnisvollsten Teil der Natur zu durchdringen. Tatsächlich spiegelt sich im Raum ihres Diskurses viel eher das historische Apriori aller Wissenschaften über den Menschen – die großen Zäsuren, die Furchen, die Trennungen, die in der abendländischen *episteme* das Profil des Menschen umrissen und ihn für ein mögliches Wissen disponiert haben. Es war also notwendig, daß beide immer Wissenschaften des Unbewußten sind, nicht weil sie im Menschen das erreichen, was unterhalb seines Bewußtseins liegt, sondern weil sie sich dem zuwenden, was außerhalb des Menschen erlaubt, daß man (und zwar in einem positiven Wissen) das weiß, was seinem Bewußtsein gegeben wird oder ihm entgeht.

Man kann von daher eine bestimmte Zahl von entscheidenden Fakten begreifen. An erster Stelle steht, daß die Psychoanalyse und die Ethnologie nicht sosehr Humanwissenschaften neben den anderen sind, sondern daß sie deren gesamtes Gebiet durchlaufen, daß sie es auf seiner ganzen Oberfläche beleben und überall ihre Begriffe verstreuen, daß sie an allen Orten ihre Methoden zur Entschlüsselung und ihre Interpretationen vorschlagen können. Keine Humanwissenschaft kann sicher sein, von ihnen unbehelligt zu bleiben oder völlig unabhängig von dem zu sein, was sie haben entdecken können, noch kann sie sicher sein, nicht von ihnen in der einen oder anderen Weise abhängig zu sein. Aber ihre Entwicklung hat die Besonderheit, daß sie trotz ihrer quasi universellen »Tragweite« nie einen allgemeinen Begriff des Menschen erreichen. In keinem Augenblick zielen sie darauf ab, das einzukreisen, was es an Spezifischem, Irreduziblem an ihm geben könnte, was überall, wo er der Erfahrung gegeben ist, an einförmig Gültigem vorhanden sein könnte. Die Idee einer »psychoanalytischen Anthropologie«, die Idee einer »menschlichen Natur«, die von der Ethnologie wiederhervorgebracht würden, sind nur fromme Wünsche. Sie können nicht nur auf den Begriff des Menschen verzichten, sondern sie können ihn nicht einmal durchdringen, denn sie wenden sich stets an das, was seine äußeren Grenzen bildet. Man kann von beiden sagen, was Lévi-Strauss von der Ethnologie sagt: daß sie den Menschen auflösen. Es handelt sich nicht etwa darum, ihn besser und reiner und gewissermaßen befreit wiederzufinden; sondern daß sie zu dem zurück-

gehen, was seine Positivität nährt. Im Verhältnis zu den »Humanwissenschaften« sind die Psychoanalyse und die Ethnologie eher »Gegenwissenschaften«. Das bedeutet nicht, daß sie weniger »rational« oder »objektiv« sind als die anderen, sondern daß sie ihnen entgegen arbeiten und sie auf ihr epistemologisches Fundament zurückführen und nicht aufhören, diesen Menschen »kaputt« zu machen, der in den Humanwissenschaften seine Positivität bildet und erneut bildet. Man greift also schließlich, daß die Psychoanalyse und die Ethnologie in einer fundamentalen Korrelation zueinander errichtet worden sind: seit *Totem und Tabu* eröffnen die Errichtung eines ihnen gemeinsamen Feldes, die Möglichkeit eines Diskurses, der ohne Diskontinuität von der einen zur anderen verlaufen könnte, die doppelte Gliederung der Geschichte der Individuen nach dem Unbewußten der Kulturen und der Historizität der Kulturen nach dem Unbewußten der Individuen zweifellos die allgemeinsten Probleme, die sich hinsichtlich des Menschen stellen können.

Man ahnt die Geltung und Bedeutung einer Ethnologie, die – statt sich, wie sie es bisher getan hat, durch die Untersuchung der geschichtslosen Gesellschaften zu definieren – eindeutig ihren Gegenstand bei den unbewußten Prozessen suchen würde, die das System einer gegebenen Kultur charakterisieren. Sie würde so das Verhältnis von Historizität, das für jede Ethnologie im allgemeinen konstitutiv ist, innerhalb der Dimension spielen lassen, in der sich die Psychoanalyse stets entfaltet hat. Wenn sie das täte, würde sie die Mechanismen und Formen einer Gesellschaft nicht der Repression und dem Druck von kollektiven Phantasmen assimilieren, und so (wenn auch auf einer größeren Stufenleiter) das wiederfinden, was die Analyse auf der Ebene der Individuen entdecken kann. Sie würde als System des kulturellen Unbewußten die Gesamtheit der formalen Strukturen definieren, die die mythischen Diskurse signifikant machen, die den Regeln, die die Bedürfnisse steuern, ihre Kohärenz und Notwendigkeit geben und anders als in der Natur und auf etwas anderem als auf reinen biologischen Funktionen die Normen des Lebens begründen. Man ahnt die symmetrische Bedeutung einer Psychoanalyse, die ihrerseits die Dimension einer Ethnologie erreichte, und zwar nicht durch die Errichtung einer »Kulturpsychologie«, nicht durch die soziologische Erklärung von auf individueller Stufe offenbaren Phänomenen, sondern durch die Entdeckung, daß auch das Unbewußte eine bestimmte formale Struktur besitzt oder vielmehr: daß es eine solche *ist*. Dadurch kämen

Ethnologie und Psychoanalyse nicht dazu, sich zu überlagern oder auch nur sich zu erreichen, sondern sich wie zwei unterschiedlich orientierte Linien zu kreuzen. Die eine würde von der offensichtlichen Elision des Bezeichneten in der Neurose zu der Lücke im bezeichnenden System gehen, in dem diese sich offenbart. Die andere würde von der Analogie der multiplen Signifikate (in der Mythologie zum Beispiel) zur Einheit einer Struktur verlaufen, deren formale Transformationen die Diversität der Erzählungen liefern würde. Also nicht auf der Ebene der Beziehungen zwischen Individuum und Gesellschaft, wie man so oft geglaubt hat, könnten Psychoanalyse und Ethnologie sich nach einander gliedern; nicht weil das Individuum zu seiner Gruppe gehört, nicht weil eine Kultur sich mehr oder weniger indirekt im Individuum reflektiert und ausdrückt, sind diese beiden Wissensformen miteinander benachbart. Sie haben wirklich nur einen gemeinsamen Punkt, aber er ist wesentlich und unvermeidbar. In ihm schneiden sie sich rechtwinklig, denn die signifikante Kette, durch die sich die alleinige Erfahrung des Individuums konstituiert, steht senkrecht zum formalen System, von dem aus sich die Bedeutungen einer Kultur errichten. In jedem Augenblick findet die der individuellen Erfahrung eigene Struktur in den gesellschaftlichen Systemen eine bestimmte Zahl von Wahlmöglichkeiten (und von ausgeschlossenen Möglichkeiten). Umgekehrt finden die gesellschaftlichen Strukturen in jedem ihrer Wahlpunkte eine bestimmte Zahl von möglichen Individuen (und von anderen, die nicht möglich sind), so wie in der Sprache die lineare Struktur in einem gegebenen Moment die Wahl zwischen mehreren Wörtern oder mehreren Phonemen möglich macht (aber alle anderen ausschließt). So bildet sich das Thema einer reinen Sprachtheorie, die der Ethnologie und der Psychoanalyse, wenn sie so begriffen werden, ihr formales Modell gäbe. So gäbe es eine Disziplin, die in ihrer einzelnen Bahn ebenso jene Dimension der Ethnologie decken kann, die die Humanwissenschaften auf die sie begrenzenden Positivitäten bezieht, wie jene Dimension der Psychoanalyse, die das Wissen des Menschen auf die ihn begründende Endlichkeit bezieht. Mit der Linguistik hätte man eine völlig in der Ordnung der dem Menschen äußerlichen Positivitäten begründete Wissenschaft (da es sich um reine Sprache handelt), die nach Durchlaufen des gesamten Raumes der Humanwissenschaften zur Frage der Endlichkeit gelangen würde (da durch die Sprache und in ihr das Denken denken kann, so daß die Sprache in sich selbst eine Positivität ist, die als das Fundamentale gilt). Über der Ethnologie und

der Psychoanalyse, oder genauer gesagt mit ihnen verwoben, würde eine dritte »Gegenwissenschaft« das ganze von den Humanwissenschaften gebildete Feld durchlaufen, beleben, beunruhigen und, indem sie sowohl bezüglich der Positivitäten wie bezüglich der Endlichkeit über es hinausgeht, dessen allgemeinste Infragestellung bilden. Wie die beiden anderen Gegenwissenschaften würde sie auf diskursive Weise die Grenzformen der Humanwissenschaften erscheinen lassen. Wie diese beiden würde sie ihre Erfahrung in jenen erhellten und gefährlichen Gebieten ansiedeln, wo das Wissen des Menschen in der Gestalt des Unbewußten und der Historizität seine Beziehung mit dem ausspielt, was sie möglich macht. Zu dritt stellen sie, indem sie es »darlegen«, genau das aufs Spiel, was dem Menschen gestattet hat, erkannt zu werden. So spult sich unter unseren Augen das Schicksal des Menschen auf, es spult sich aber in umgekehrter Richtung auf. Auf diesen eigenartigen Spindeln wird es zu den Formen seiner Entstehung, zur Heimat, die es ermöglicht hat, zurückgeführt. Aber ist das nicht eine Art, es zu seinem Ziel zu bringen? Denn die Linguistik spricht nicht mehr vom Menschen selbst, als es die Psychoanalyse oder die Ethnologie tun.

Vielleicht wird die Linguistik, so mag man sagen, wenn sie diese Rolle spielt, nur die Funktion wiederaufnehmen, die einst die Biologie oder die Ökonomie innehatten, als man im neunzehnten Jahrhundert und am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts die Humanwissenschaften in der Biologie oder der Ökonomie entlehnten Begriffen hatte vereinigen wollen. Aber der Linguistik könnte es blühen, eine viel fundamentalere Rolle zu spielen; und dies aus verschiedenen Gründen. Zunächst, weil sie gestattet – weil sie auf jeden Fall sich bemüht, es zu ermöglichen –, die Inhalte selbst zu strukturieren. Sie ist also nicht eine theoretische Wiederaufnahme der woanders erworbenen Erkenntnisse, Interpretation einer bereits vollzogenen Lektüre der Phänomene. Sie schlägt keine »linguistische Version« der in den Humanwissenschaften beobachteten Tatsachen vor, sie ist das Prinzip einer ursprünglichen Entschlüsselung. Unter einem mit ihr bewaffneten Blick gelangen die Dinge zur Existenz nur, insoweit sie die Elemente eines Zeichensystems bilden können. Die linguistische Analyse ist mehr eine Perception als eine Explikation. Das heißt: sie ist konstitutiv für ihr Objekt. Außerdem findet sich durch dieses Auftauchen der Struktur (als invarianter Beziehung in einer Menge von Elementen) die Beziehung der Humanwissenschaften zur Mathematik erneut und gemäß

einer völlig neuen Dimension erschlossen. Es handelt sich nicht mehr darum, zu wissen, ob man Resultate quantifizieren kann oder ob die menschlichen Verhaltensweisen in das Feld einer meßbaren Wahrscheinlichkeit treten können. Es stellt sich die Frage, ob man ohne Wortspiele den Begriff Struktur benutzen kann oder ob wenigstens in der Mathematik und in den Humanwissenschaften von der gleichen Struktur gesprochen wird. Das ist eine zentrale Frage, wenn man die Möglichkeiten und die Rechte, die Bedingungen und die Grenzen einer gerechtfertigten Formalisierung erkennen will. Man sieht, daß die Beziehung der Wissenschaften vom Menschen zur Achse der formalen und apriorischen Disziplinen – eine Beziehung, die bisher und solange nicht wesentlich gewesen ist, wie man sie mit dem Recht, zu messen, hatte identifizieren wollen – sich erneut belebt und vielleicht jetzt fundamental wird, wo im Raum der Humanwissenschaften gleichzeitig deren Beziehung zur empirischen Positivität der Sprache und zur Analytik der Endlichkeit auftaucht. Die drei Achsen, die das den Wissenschaften vom Menschen eigene Volumen definieren, werden so – und zwar fast gleichzeitig – sogar in den Fragen sichtbar, die sie stellen. Schließlich läßt die Wichtigkeit der Linguistik und ihre Anwendung auf die Erkenntnis des Menschen in ihrer rätselhaften Nachdrücklichkeit die Frage nach dem Sein der Sprache wiederauftauchen, von der wir bereits sahen, wie sehr sie mit den fundamentalen Problemen unserer Kultur verbunden war. Diese Frage wird durch das stets erweiterte Benutzen linguistischer Kategorien noch erschwert, weil man künftig sich wird fragen müssen, was die Sprache sein muß, um das zu strukturieren, was doch nicht von sich aus Sprechen oder Diskurs ist, und um sich selbst nach den reinen Erkenntnisformen zu gliedern. Auf einem viel längeren und viel unvorhergesehenen Wege wird man zu dem Ort zurückgeführt, den Nietzsche und Mallarmé schon angezeigt hatten, als der eine fragte: Wer spricht? und der andere die Antwort im Wort selbst hatte aufleuchten sehen. Die Frage nach dem, was die Sprache in ihrem Sein ist, nimmt nochmals einen imperativen Ton an. In diesem Punkt, in dem die Frage der Sprache mit einer so starken Überdetermination wiederauftaucht und in dem sie die Gestalt des Menschen von allen Seiten einzuhüllen scheint (jene Gestalt, die einst genau den Platz des klassischen Diskurses eingenommen hatte), ist die zeitgenössische Kultur in einem bedeutenden Teil ihrer Gegenwart und vielleicht ihrer Zukunft am Werke. Einerseits erscheinen Fragen als plötzlich all diesen empirischen Gebieten sehr nahe, die bis dahin sehr



fern zu liegen schienen: Das sind die Fragen nach einer allgemeinen Formalisierung des Denkens und der Erkenntnis. In dem Augenblick, als man sie noch allein der Beziehung zwischen Logik und Mathematik gewidmet glaubt, eröffnen sie die Möglichkeit und auch die Aufgabe, die alte empirische Vernunft durch die Konstituierung formaler Sprachen zu reinigen und eine zweite Kritik der reinen Vernunft von neuen Formen des mathematischen Apriori her auszuüben. Auf der anderen Seite unserer Kultur jedoch finden wir die Frage der Sprache jener Form von Sprechen anvertraut, die wahrscheinlich diese Frage immer wieder gestellt hat, die sie aber zum ersten Mal sich selbst stellt. Wenn die Literatur unserer Tage durch das Sein der Sprache fasziniert ist, so ist das weder das Zeichen eines Endes noch der Beweis einer Radikalisierung, sondern ein Phänomen, das seine Notwendigkeit in einer sehr weiten Konfiguration wurzeln läßt, in der sich das ganze Geäder unseres Denkens und unseres Wissens abzeichnet. Wenn aber die Frage der formalen Sprachen die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, die positiven Inhalte zu strukturieren, zur Geltung bringt, dann hebt eine der Sprache gewidmete Literatur die fundamentalen Formen der Endlichkeit in ihrer empirischen Lebhaftigkeit hervor. Von innerhalb der als Sprache erlebten und durchlaufenen Sprache, im Spiel ihrer bis auf ihren Extrempunkt angespannten Möglichkeiten kündigt sich an, daß der Mensch »endlich« ist und daß beim Erreichen des Gipfels jeden möglichen Sprechens er nicht zum Zentrum seiner selbst gelangt, sondern zur Grenze dessen, was ihn einschließt: zu jenem Gebiet, wo der Tod weilt, wo das Denken erlischt, wo die Verheißung des Ursprungs unendlich sich zurückzieht. Diese neue Seinsweise der Literatur müßte in Werken wie denen Artauds oder Roussels enthüllt werden – und von Männern wie ihnen. Bei Artaud wird die als Diskurs zurückgewiesene und in der plastischen Heftigkeit des Zusammenpralls wiederaufgenommene Sprache auf den Schrei, auf den gefolterten Körper, auf die Materialität des Denkens, auf das Fleisch rückverwiesen. Bei Roussel erzählt die durch einen systematisch gesteuerten Zufall zu Staub reduzierte Sprache unendlich die Wiederholung des Todes und das Rätsel der gespaltenen Ursprünge. Und als könnte dieses Erleben der Formen der Endlichkeit in der Sprache nicht ertragen werden oder als wäre es ungenügend (vielleicht war sein Ungeügen sogar unerträglich), hat sich dieses Erleben innerhalb des Wahnsinns manifestiert – die Gestalt der Endlichkeit ergibt sich so in der Sprache (als das, was sich in ihr enthüllt), aber auch vor ihr, dies-

seits, als jene unförmige, stumme, bedeutungslose Region, in der die Sprache sich befreien kann. Und in diesem so freigelegten Raum hat sich die Literatur zunächst mit dem Surrealismus (aber in einer noch sehr verkleideten Form), dann in immer reinerer Form mit Kafka, mit Bataille, mit Blanchot als Erfahrung gegeben: als Erfahrung des Todes (und im Element des Todes), des undenkbaren Gedankens (in seiner unzugänglichen Gegenwärtigkeit), der Wiederholung (der ursprünglichen Unschuld, die stets im nächsten und immer am weitesten entfernten Glied der Sprache vorhanden ist); als Erfahrung der Endlichkeit (die in der Öffnung und dem Zwang dieser Endlichkeit gefangen ist).

Man sieht, daß diese »Wiederkehr« der Sprache in unserer Kultur nicht den Wert einer plötzlichen Unterbrechung hat; es ist keine hereinbrechende Entdeckung einer seit langem verborgenen Evidenz, nicht das Merkzeichen eines Rückzugs des Denkens in sich selbst in der Bewegung, durch die es sich von jedem Inhalt befreit, oder eines Narzißmus der Literatur, die sich endlich von dem befreit, was sie zu sagen hätte, und nur noch von der Tatsache spricht, daß sie auf ihre Nacktheit gebrachte Sprache ist. Tatsächlich handelt es sich um die strenge Auseinanderlegung der abendländischen Kultur gemäß der Notwendigkeit, die sie sich selbst am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts gegeben hat. Es wäre falsch, in diesem allgemeinen Index der Erfahrung, den man als »Formalismus« bezeichnen könnte, das Zeichen des Austrocknens, des Seltenerwerdens des Denkens zu sehen, das unfähig wäre, die Fülle der Inhalte zu erfassen. Es wäre ebenso falsch, ihn sofort an den Horizont eines neuen Denkens und eines neuen Wissens zu stellen. Innerhalb der sehr engen, sehr kohärenten Zeichnung der modernen *episteme* hat diese zeitgenössische Erfahrung ihre Möglichkeit gefunden. Durch ihre Logik hat diese Zeichnung selbst sie hervorgerufen, allmählich konstituiert und es unmöglich gemacht, daß sie nicht existiert. Was sich in der Epoche von Ricardo, von Cuvier und von Bopp vollzogen hat, jene Form des Wissens, die sich mit der Ökonomie, der Biologie und der Philologie errichtet hat, der Gedanke der Endlichkeit, den die kantische Kritik der Philosophie als Aufgabe vorgeschrieben hat, alles das bildet noch den unmittelbaren Raum unserer Reflexion. Wir denken an diesem Ort.

Der Eindruck der Vollendung und des Endes jedoch, das taube Gefühl, das unser Denken trägt und belebt, es mit der Leichtigkeit seiner Verheißungen vielleicht einschläfert und uns glauben läßt, daß etwas

Neues zu beginnen im Begriff ist, von dem man erst einen leichten hellen Streifen unten am Horizont wahrnimmt, dieses Gefühl und dieser Eindruck sind vielleicht nicht unbegründet. Sie existieren und formulieren sich, so wird man sagen, seit dem Anfang des neunzehnten Jahrhunderts ständig neu. Man wird behaupten, daß Hölderlin, Hegel, Feuerbach, Marx bereits diese Gewißheit hatten, daß in ihnen ein Denken und eine Kultur vielleicht ein Ende fanden und daß aus der Tiefe der Distanz, die vielleicht nicht unüberwindbar war, eine andere sich in der Zurückhaltung des Morgengrauens, in der Helle des Mittags oder in der Mißhelligkeit des sich neigenden Tages näherte. Aber dieses nahe, gefährliche Bevorstehen, dessen Verheißung wir heute fürchten, dessen Gefahr wir aufnehmen, ist wahrscheinlich von einer anderen Ordnung. Was diese Ankündigung dem Denken befahl, war, für den Menschen einen festen Aufenthalt auf dieser Erde herzustellen, von der die Götter sich abgewandt hatten oder auf der sie erloschen waren. Heutzutage, und wiederum ist es Nietzsche, der von fern den Wendepunkt anzeigt, ist es nicht sosehr das Fehlen oder der Tod Gottes, der bestätigt wird, sondern das Ende des Menschen (jenes geringe, jenes unwahrnehmbare Verschieben, jenes Zurückweichen in der Form der Identität, die aus der Endlichkeit des Menschen sein Ende haben werden lassen). Hier macht man die Entdeckung, daß der Tod Gottes und der letzte Mensch miteinander zu tun haben: kündigt nicht der letzte Mensch an, daß er Gott getötet hat, und stellt so seine Sprache, sein Denken und sein Lachen in den Raum des bereits toten Gottes, gibt sich aber auch als derjenige, der Gott getötet hat und dessen Existenz die Freiheit und die Entscheidung dieser Tötung einschließt? So ist der letzte Mensch gleichzeitig jünger und älter als der Tod Gottes; da er Gott getötet hat, ist er selbst für seine eigene Endlichkeit verantwortlich. Da er aber im Tod Gottes spricht, denkt und existiert, ist seine Tötung selber dem Tode geweiht. Neue Götter, die gleichen, wühlen bereits den künftigen Ozean auf. Der Mensch wird verschwinden. Mehr als den Tod Gottes, oder vielmehr in der Spur dieses Todes und gemäß einer tiefen Korrelation mit ihm, kündigt das Denken Nietzsches das Ende seines Mörders, das Aufbrechen des Gesichtes des Menschen im Lachen und die Wiederkehr der Masken, die Verbreitung des tiefen Flusses der Zeit, von dem er sich getragen fühlte und dessen Druck er im Sein der Dinge selbst vermutete, die Identität der Wiederkehr des *Gleichen* und die absolute Zerstreung des Menschen an. Während des ganzen neunzehnten Jahrhunderts bil-

deten das Ende der Philosophie und die Verheißung einer nahen Kultur zweifellos nur ein und dieselbe Sache mit dem Denken der Endlichkeit und mit dem Erscheinen des Menschen in der Gelehrsamkeit. Unserer Tage beweisen ohne Zweifel die Tatsache, daß die Philosophie immer noch und immer wieder im Begriff ist, zu enden, und die Tatsache, daß vielleicht in ihr und noch mehr außerhalb ihrer selbst und gegen sie, in der Literatur wie in der formalen Reflexion, die Frage der Sprache sich stellt, daß der Mensch im Begriff ist, zu verschwinden.

Die ganze moderne *episteme* – die sich gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts gebildet hat und immer noch als positiver Boden für unser Denken dient; die die besondere Seinsweise des Menschen und die Möglichkeit, ihn empirisch zu erkennen, konstituiert hat – diese ganze *episteme* war mit dem Verschwinden des Diskurses und ihrer monotonen Herrschaft, mit dem Gleiten der Sprache hin zur Objektivität und zu ihrem multiplen Wiedererscheinen verbunden. Wenn die gleiche Sprache jetzt mit mehr und mehr Nachdruck in einer Einheit wiederauftaucht, die wir denken müssen, die wir aber noch nicht denken können, so ist das doch ein Zeichen dafür, daß die ganze Konfiguration jetzt ins Wanken gerät und der Mensch unterzugehen droht, je stärker seine Sprache an unserem Horizont glänzt. Der Mensch hat sich gebildet, als die Sprache zur Verstreuung bestimmt war, und wird sich deshalb wohl auflösen, wenn die Sprache sich wieder sammelt. Wenn das stimmte, wäre es wohl ein Irrtum – ein tiefer Irrtum, weil er uns das verbürge, was man jetzt denken muß –, die aktuelle Erfahrung als eine Anwendung der Formen der Sprache auf die Ordnung des Menschlichen zu interpretieren. Müßte man nicht eher darauf verzichten, den Menschen zu denken oder, um strenger zu sein, möglichst nahe jenes Verschwinden des Menschen – und den Boden der Möglichkeit aller Wissenschaften vom Menschen – in seiner Korrelation mit unserer Sorge um die Sprache zu denken? Muß man nicht zugeben, daß, da die Sprache erneut da ist, der Mensch zu jener heiteren Inexistenz zurückgelangen wird, in der ihn einst die beherrschende Einheit des Diskurses gehalten hat? Der Mensch war eine Gestalt zwischen zwei Seinsweisen der Sprache gewesen; oder vielmehr: er hatte sich erst in der Zeit konstituiert, in der die Sprache, nachdem sie innerhalb der Repräsentation untergebracht und gewissermaßen in ihr aufgelöst worden war, nur durch ihre eigene Zerstückelung sich davon befreit hat. Der Mensch hat seine eigene Gestalt in den Zwischenräumen einer fragmen-

tierten Sprache zusammengesetzt. Sicher sind das keine Bestätigungen, sondern höchstens Fragen, auf die es keine Antworten gibt. Man muß sie in der Schwebelassen, wo sie sich stellen, wobei man lediglich weiß, daß die Möglichkeit, sie zu stellen, wahrscheinlich ein künftiges Denken erschließt.

## VI.

Eines ist auf jeden Fall gewiß: der Mensch ist nicht das älteste und auch nicht das konstanteste Problem, das sich dem menschlichen Wissen gestellt hat. Wenn man eine ziemlich kurze Zeitspanne und einen begrenzten geographischen Ausschnitt herausnimmt – die europäische Kultur seit dem sechzehnten Jahrhundert –, kann man sicher sein, daß der Mensch eine junge Erfindung ist. Nicht um ihn und um seine Geheimnisse herum hat das Wissen lange Zeit im dunkeln getappt. Tatsächlich hat unter den Veränderungen, die das Wissen von den Dingen und ihrer Ordnung, das Wissen der Identitäten, der Unterschiede, der Merkmale, der Äquivalenzen, der Wörter berührt haben – kurz inmitten all der Episoden der tiefen Geschichte des *Gleichen* –, eine einzige, die vor anderthalb Jahrhunderten begonnen hat und sich vielleicht jetzt abschließt, die Gestalt des Menschen erscheinen lassen. Es ist nicht die Befreiung von einer alten Unruhe, der Übergang einer Jahrtausende alten Sorge zu einem lichtvollen Bewußtsein, das Erreichen der Objektivität durch das, was lange Zeit in Glaubensvorstellungen und in Philosophien gefangen war: es war die Wirkung einer Veränderung in den fundamentalen Dispositionen des Wissens. Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende.

Wenn diese Dispositionen verschwänden, so wie sie erschienen sind, wenn durch irgendein Ereignis, dessen Möglichkeit wir höchstens vorausahnen können, aber dessen Form oder Verheißung wir im Augenblick noch nicht kennen, diese Dispositionen ins Wanken gerieten, wie an der Grenze des achtzehnten Jahrhunderts die Grundlage des klassischen Denkens es tat, dann kann man sehr wohl wetten, daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.

## Bibliographie

- Adanson, Michel, *Histoire naturelle du Sénégal. Coquillages*, Paris 1757.  
–, *Familles des plantes*, Paris 1763.  
–, *Cours d'histoire naturelle fait en 1772, publié par M. J. Payer*, 2 Bde., Paris 1845.
- Adelung, Johann Christoph, *Mithridates oder allgemeine Sprachenkunde mit dem »Vater unser« als Sprachprobe in beynabe fünfhundert Sprachen und Mundarten*, 4 Bde., Berlin 1806–1817.
- D'Aguesseau, Henri-François, *Considérations sur la monnaie* (1718), in: ders., *Œuvres*, 13 Bde., Paris 1759–1789, Bd. 10 (1777).
- Aldrovandi, Ulisse, *Monstrorum historia*, Bologna 1648.
- D'Alembert, Jean Le Rond, *Einleitende Abhandlung zur Enzyklopädie (1751)*. Mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Georg Klaus, Berlin 1958.
- Bacmeister, Hartwich Ludwig, *Idea et desideria de colligendis linguarum specimenibus*, Petrograd 1773.
- Bacon, Francis, *A Natural History*, in: ders., *The Works of Francis Bacon*, 16 Bde., London 1825–1834, Bd. 4 (1826).  
–, *Franz Baco's Neues Organon*, [Philosophische Bibliothek. 32], Berlin 1870.
- Barbon, Nicolas, *A discourse concerning coining the new money lighter*, London 1696.
- Batteux, abbé Charles, *Nouvel examen du préjugé sur l'inversion pour servir de réponse à M. Beauzée*, (Paris) 1767.
- Beauzée, Nicolas, *Grammaire générale, ou Exposition raisonnée des éléments nécessaires du langage*, Paris 1767.
- Becher, Johann Joachim, *Politischer Discurs von den eigentlichen Ursachen des Auf- und Abnehmens der Städte, Länder und Republicken*, Frankfurt 1668.
- Belon, Pierre, *Histoire de la nature des oyseaux*, Paris 1555.
- Bergier, Nicolas-Sylvestre, *Les Éléments primitifs des langues*, Paris 1764.
- Berkeley, George, *Versuch einer neuen Theorie der Gesichtswahrnehmung*, [Philosophische Bibliothek. 143], Leipzig 1912.  
–, *Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntnis*, [Philosophische Bibliothek. 20], Berlin 1869, 1920.
- Boissier de Sauvages, François, *Nosologie méthodique* (französische Übersetzung), 10 Bde., Lyon 1772.
- Bonnet, Charles, *Contemplation de la nature*, in: ders., *Œuvres d'histoire naturelle et de philosophie*, 10 Bde., Neuchâtel 1779–1783, Bd. 4.  
–, *Palingénésie philosophique*, in: ders., *Œuvres d'histoire naturelle et de philosophie*, 10 Bde., Neuchâtel 1779–1783, Bd. 7.

- Bopp, Franz, *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*, Frankfurt 1816.
- , *Grammaire des langues indo-européennes [...] traduite sur la deuxième édition et précédée d'une introduction par M. Michel Bréal*, 5 Bde., Paris 1866–1874.
- Borges, Jorge Luis, *Das Eine und die Vielen. Essays zur Literatur*, München 1966.
- Bouteroue, Claude, *Recherches curieuses des monnaies de France*, Paris 1666.
- Brosses, Charles de, *Traité de la formation mécanique des langues et des principes physiques de l'étymologie*, 2 Bde., Paris 1765.
- Buffier, Claude, *Grammaire française sur un plan nouveau*, Paris 1723.
- Buffon, Georges Louis de, *Von der Art, wie man die natürliche Historie lernen und vortragen soll*, in: ders., *Allgemeine Historie der Natur nach allen ihren besonderen Theilen abgehandelt. Mit einer Vorrede von Albrecht von Haller*, 11 Bde., Hamburg und Leipzig 1750–1782, Bd. 1 (Erster Theil).
- , *Histoire naturelle des oiseaux*, 9 Bde., Paris 1770–1783.
- , *Histoire de la terre*.
- Burnet, James (Lord Monboddo), *Ancient metaphysics or the science of universals*, 6 Bde., Edinburgh 1779–1799.
- Cahn, Théophile, *La vie et l'œuvre d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire*, Paris 1962.
- Campanella, Tommaso, *De sensu rerum et magia*, Frankfurt 1620.
- , *Realis philosophia*, Frankfurt 1623.
- Canguilhem, Georges, *La connaissance de la vie*, Paris 1965.
- Cantillon, Philippe de, *Abhandlung über die Natur des Handels im allgemeinen*, [Sammlung sozialwissenschaftlicher Meister. 25], Jena 1931.
- Cardano, Girolamo, *Les livres de Hiérome Cardanus (...) intitulés de la subtilité* (französische Übersetzung), Paris 1556.
- , *Offenbarung der Natur und natürlicher Dingen auch mancherley wunderbarlichen und subtiler Würckungen*, Basel 1559.
- , *La Métoposcopie de H. Cardan*, Paris 1658.
- Cesalpino, Andrea, *De plantis libri XVI*, Florenz 1583.
- Clément, Pierre, *Lettres, instructions et mémoires de Colbert*, 10 Bde., Paris 1861–1882.
- Condillac, abbé Etienne Bonnot de, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, in: ders., *Œuvres*, 23 Bde., Paris 1798, Bd. 1.
- , *Le commerce et le gouvernement*, in: ders., *Œuvres*, 23 Bde., Paris 1798, Bd. 4.
- , *La Grammaire*, in: ders., *Œuvres*, 23 Bde., Paris 1798, Bd. 5.
- Copineau, abbé, *Essai synthétique sur l'origine et la formation des langues*, Paris 1774.

- Court de Gébelin, Antoine, *Histoire naturelle de la parole ou grammaire universelle*, Paris 1816.
- Croll[ius], Oswald, *Traité des signatures*, in: ders., *La Royale Chymie de Crollius*, (französische Übersetzung), Lyon 1624.
- Cuvier, Georges, »Second mémoire sur les animaux à sang blanc«, in: *Magazin encyclopédique*, 2 (1795).
- , *Tableau élémentaire de l'histoire naturelle des animaux*, Paris An VI (1798).
- , *Vorlesungen über vergleichende Anatomie*, 4 Bde., Leipzig 1809-1810.
- , *Rapport historique sur le progrès des sciences naturelles depuis 1789*, Paris 1810.
- , »Sur un nouveau rapprochement à établir entre les classes qui composent le Règne animal«, in: *Annales du Muséum d'Histoire Naturelle*, 19 (1812), S. 73-84.
- , *Le règne animal distribué d'après son organisation*, 4 Bde., Paris 1817.
- , *Mémoire sur les céphalopodes et sur leur anatomie*, in: *Mémoires pour servir à l'histoire et à l'anatomie des mollusques*, Paris 1817, S. 1-54.
- , *Histoire naturelle des poissons*, 22 Bde., Paris 1828-1849.
- Daire, Eugène, *Économistes financiers du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1843.
- , *Physiocrates*, Paris 1846.
- Daudin, Henri, *Cuvier et Lamarck. Les classes zoologiques et l'idée de série animale, 1790-1830*, 2 Bde., Paris 1926.
- Davanzatti Bostichi, Bernardo, *Leçon sur les monnaies*, in: Jean-Yves Le Brandu, *Écrits notables sur la monnaie (XVI<sup>e</sup> siècle) de Copernic à Davanzati*, 2 Bde., Paris 1934, Bd. 2.
- Descartes, René, *Philosophische Werke. I. Regeln zur Leitung des Geistes*, [Philosophische Bibliothek. 26 a], Leipzig 1906.
- , *Briefe*, Köln, Krefeld 1949.
- Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude, *Éléments d'Idéologie*, 5 Bde., Paris 1801-1815.
- Domergue, Urbain, *Grammaire générale analytique*, Paris An VII.
- Duclos, [Antoine Arnauld], *Grammaire générale et raisonnée avec les notes de Duclos*, Paris 1754.
- Du Marsais, César, *Des tropes ou différents sens dans lesquels on peut prendre un même mot*, Saint-Bricuc 1811.
- Dupont de Nemours, Pierre Samuel, *Réponse demandée par M. le marquis de \*\*\* à celle qu'il a faite aux »Réflexions sur l'écrit intitulé Richesse de l'Etat«*, London 1763.
- Duret, Claude, *Trésor de l'histoire des langues*, Cognoy 1613.
- Dutot, *Réflexions politiques sur les finances et le commerce*, 2 Bde., La Haye 1738.



- Gce, Joshua, *The trade and Navigation of Great-Britain considered*, Glasgow 1750.
- Gesner, Conrad, *Mithridates de differentiis linguarum*, Tiguri [Zürich] 1610.
- Girard, abbé Gabriel, *Les vrais principes de la langue française*, 2 Bde., Paris 1747.
- Gonnard, René, *Histoire des doctrines monétaires*, 2 Bde., Paris 1935–1936.
- Gramont, Scipion de, *Le Denier royal, traité curieux de l'or et de l'argent*, Paris 1620.
- Graslin, Jean-Joseph, *Essai analytique sur la richesse et l'impôt*, London 1767.
- Grégoire, Pierre, *Syntaxeon artis mirabilis*, Köln 1610.
- Gresham, Sir Thomas, *Avis de Sir Thomas Gresham concernant la chute du change*, 1558, (französische Übersetzung), in: Jean-Yves Le Branchu, *Écrits notables sur la monnaie (XVI<sup>e</sup> siècle) de Copernic à Davanzati*, 2 Bde., Paris 1934, Bd. 2.
- Grimm, Jakob, *Deutsche Grammatik*, 4 Bde., Göttingen 1822–1837.
- , *Über den Ursprung der Sprache*, Berlin 1818.
- Güldenstädt, J. A., *Dr. J. A. Güldenstädt's Beschreibung der kaukasischen Länder, aus seinen Papieren (...)*, Berlin 1834.
- Guichard, Etienne, *L'harmonie étymologique des langues hébraïque, chaldaique, syriaque, grecque (...)*, Paris 1606.
- Harris, James, *Hermes oder philosophische Untersuchung über die allgemeine Grammatik*, (deutsche Übersetzung), Halle 1788.
- Hellweg, Christoph Friedrich, *De formatione loquelaе*, Tübingen 1781.
- Hermann, Jean, *Tabula affinitatum animalium*, Straßburg 1783.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Cambridge 1904.
- , *Vom Körper (Elemente der Philosophie I)*, Hamburg 1967 [Philosophische Bibliothek. 157].
- Horneck, Paul Wilhelm von, *Oesterreich über alles, wenn es nur will. Das ist: wohlmeinender Fürschlag wie mittelst einer wolbestellten Lands-Oeconomie die kayserliche Erbland in kurzem über alle andere Staat von Europa zu erheben [...]*, Regensburg 1685.
- Hume, David, *De la circulation monétaire*, in: ders., *Œuvre économique*, Paris 1888.
- , *Traktat über die menschliche Natur*, 2 Teile, Hamburg und Leipzig 1904.
- Itard, Jean-Marc, *Rapport sur les nouveaux développements et l'état actuel de Victor de l'Aveyron*, Paris 1807; neu herausgegeben in: Lucien Malson, *Les enfants sauvages*, Paris 1964.
- Jones, William, *The Works*, 3 Bde., London 1807.
- Jonston, Jan, *Historiae naturalis de quadrupedibus libri*, Amsterdam 1657.

- Jussieu, Antoine Laurent de, *Genera Plantarum*, Paris 1789.
- Kant, Immanuel, *Logik* (1800), in: *Werke* (Hrsg. Cassirer), 11 Bde., Berlin 1912–1922, Bd. 8 (1922).
- Kopernikus, Nikolaus, *Discours sur la frappe des monnaies*, in: Jean-Yves Le Branchu, *Écrits notables sur la monnaie (XVI<sup>e</sup> siècle) de Copernic à Davanzati*, 2 Bde., Paris 1934, Bd. 2.
- Lamarck, Jean-Baptiste de, *Flore française*, 3 Bde., Paris 1777–1778.
- , *Mémoires de physique et d'histoire naturelle*, o. O., 1797.
- , *Système des animaux sans vertèbres*, Paris 1801.
- La Pierre, Antoine de, *De la nécessité du pèzement*, o. O., o. J.
- Law, John, *Considérations sur le numéraire et le commerce*, in: Eugène Daire, *Économistes financiers du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1843.
- Le Blan, Claude-Saintin, *Théorie nouvelle de la parole et des langues*, Paris 1750.
- Le Bel, Jean-Louis, *L'anatomie de la langue latine*, Paris 1764.
- Le Branchu, Jean-Yves, *Écrits notables sur la monnaie (XVI<sup>e</sup> siècle) de Copernic à Davanzati*, 2 Bde., Paris 1934.
- Lemercier, J.-B., *Lettre sur la possibilité de faire de la grammaire un Art-Science*, Paris 1806.
- Le Trosne, Guillaume François, *De l'intérêt social*, Paris 1777.
- Linné, Carl von, *Caroli Linnaei Systema naturae sistens regna tria [...]*, Leyden 1756.
- , *Systema naturae per regna tria naturae secundum classes, ordines, genera, species*, 3 Bde., Holmiae 1766–1768.
- , *Des Ritters Carl von Linné vollständiges Pflanzenreich nach der dreizehnten lateinischen Ausgabe*, 12 Bde., Nürnberg 1777–1785.
- , *Philosophie botanique*, (französische Übersetzung), Paris 1788.
- Locke, John, *Considerations of the lowering of interests*, in: ders., *Works*, 10 Bde., London 1801, Bd. 5.
- , *Versuch über den menschlichen Verstand* [Philosophische Bibliothek. 50. 51], 2 Bde., Berlin 1872 f.
- Maillet, Benoît de, *Telliamed ou les entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français*, Amsterdam 1748.
- Maupertuis, Pierre L. de, *Essai sur la formation des corps organisés*, Berlin 1754.
- Melon, Jean François, *Essai politique sur le commerce*, (Paris) 1734.
- Mercier de La Riviere, Pierre Paul, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, London 1767.
- Merian, Hans Bernhardt, *Réflexions philosophiques sur la ressemblance*, in: ders., *Choix de mémoires et abrégé de l'histoire de l'Académie de Berlin*, Berlin und Paris 1767.

- Michaelis, Johann David, *Beantwortung der Frage von dem Einfluß der Meinungen in die Sprache und der Sprache in die Meinungen, welche den von der königlichen Academie der Wissenschaften für das Jahr 1759 gesetzten Preis erhalten hat*, Berlin 1760.
- , *De l'influence des opinions sur le langage*, (erweiterte französische Übersetzung), Bremen 1762.
- Mirabeau, Victor Riqueti, Marquis de, *Philosophie rurale*, Amsterdam 1763.
- Montaigne, Michel de, *Essays*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, München und Leipzig 1908 ff., Bd. 6.
- Montanari, Geminiano, *Della moneta, trattato mercantile*, [Scrittori classici italiani di economia politica. Parte antica. 3], Milano 1804.
- Montesquieu, Charles de, *Vom Geist der Gesetze*, 2 Bde., Tübingen 1951.
- Mun, Thomas, *England's Treasure by forraign trade*, London 1664.
- Nietzsche, Friedrich, *Werke* (Hrsg. Karl Schlechta), 3 Bde., München 1966.
- D'Olivet, abbé Pierre Joseph Thorelier, *Remarques sur la langue française*, Paris 1771.
- Pallas, Peter Simon, *Elenchus Zoophytorum*, Hagae comitum 1766.
- Paracelsus, Theophrastus, *Die 9 Bücher der Natura rerum*, in: ders., *Sämtliche Werke* (Hrsg. Karl Sudhoff), München und Berlin 1923–1933, Bd. 11.
- , *Astronomia magna oder die ganze Philosophie sagax der großen und kleinen Welt samt Beiwerk*, in: ders., *Sämtliche Werke* (Hrsg. Karl Sudhoff), München und Berlin 1923–1933, Bd. 12.
- , *Archidoxis magicæ libri VII*, in: ders., *Sämtliche Werke* (Hrsg. Karl Sudhoff), München und Berlin, 1923–1933, Bd. 14.
- , *Liber Paramirum*, (französische Übersetzung), Paris 1913.
- Paris-Duverney, Joseph, *Examen du livre intitulé: »Réflexions politiques sur les finances et le commerce«*, 2 Bde., La Haye 1740.
- Petty, William, *The Political anatomy of Ireland*, London 1691.
- Pluche, abbé Antoine, *La mécanique des langues et l'art de les enseigner*, Lyon 1811.
- Porta, Giambattista della, *Des vortrefflichen Herren Johann Baptista Portæ, von Neapolis, Magia Naturalis, oder Haus-, Kunst- und Wunderbuch*, 2 Bde., Nürnberg 1680.
- , *Die Physiognomie des Menschen*, [Der Körper als Ausdruck des Menschen. 1], Radebeul und Dresden 1931.
- Rabelais, François, *Gargantua und Pantagruel*, 2 Bde., München 1964.
- Ramus, Petrus, *Grammaire*, Paris 1572.
- Ray, John, *Historia plantarum generalis*, 3 Bde., London 1686–1704.
- Ricardo, David, *Grundsätze der politischen Ökonomie und der Besteuerung*, [Ökonomische Studententexte. 1], Berlin 1959.

- Robinet, Jean-Baptiste René, *Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être*, Paris 1768.
- , *De la nature*, 3 Bde., Amsterdam 1766.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues*, in: ders., *Œuvres*, 20 Bde., Paris 1826, Bd. 13.
- Saci, Sylvestre de, *Principes de grammaire générale*, Paris 1799.
- Schlegel, Friedrich, *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, Heidelberg 1808.
- Schroeder, Wilhelm von, *Wilhelm Freyherr von Schroedern fürstliche Schatz- und Rentcammer*, Leipzig und Königsberg 1744.
- S. G. S., *Annotations au Grand Miroir du Monde de Duchesne*.
- Sicard, abbé Roch-Ambroise, *Éléments de grammaire générale appliqués à la langue française*, Paris 1808.
- Smith, Adam, *Eine Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Reichtums der Nationen*, [Ökonomische Studientexte. 3], Berlin 1963.
- , *Considerations concerning the first formation of Languages, and the Different Genius of original and compounded Languages*, in: *The Works of Adam Smith*, 5 Bde., London 1811–1812, Bd. 5 (Repr. Aalen 1963).
- Terrasson, abbé Jean, *Trois lettres sur le nouveau système des finances*, Paris 1720.
- Thiébauld, Dieudonné, *Grammaire philosophique*, Paris 1802.
- Tooke, John Horne, *Paroles volantes*, London 1798.
- Tournefort, Joseph Pitton de, *Isagoge in rem herbariam*, in: ders., *Institutiones rei herbarii*, Paris 1719; in der Übersetzung von G. Becker als *Introduction à la botanique*, Paris 1957.
- Tucker, Josiah, *Questions importantes sur le commerce (1755)*, (französische Übersetzung), in: Anne-Robert-Jacques Turgot, *Œuvres*, (Hrsg. Gustave Schelle), 5 Bde., Paris 1913–1923, Bd. 1.
- Turgot, Anne-Robert-Jacques, *Seconde lettre à l'abbé de Cice*, in: ders., *Œuvres*, (Hrsg. Gustave Schelle), 5 Bde., Paris 1913–1923, Bd. 1.
- , *Réflexions sur la formation des richesses*, [Nov. 1766], in: ders., *Œuvres*, (Hrsg. Gustave Schelle), 5 Bde., Paris 1913–1923, Bd. 2.
- , *Valeur et monnaie*, in: ders., *Œuvres*, (Hrsg. Gustave Schelle), 5 Bde., Paris 1913–1923, Bd. 3.
- , *Tableau des progrès successifs de l'esprit humain, 1750*, in: ders., *Œuvres*, (Hrsg. Gustave Schelle), 5 Bde., Paris 1913–1923.
- Vaughan, Rice, *A discourse of coin and coinage*, London 1675.
- Véron Duverger de Fortbonnais, François, *Éléments de commerce*, 2 Teile, Leyden 1756.
- , *Recherches et considérations sur les finances de France depuis l'année 1595 jusqu'à l'année 1721*, Basel 1758.

- Vicq-d'Azyr, Félix, *Premiers discours anatomiques*, Paris 1786.
- , *Quadrupèdes*: in: *Encyclopédie méthodique; Système anatomique*, 2, Paris 1792.
- Vigenère, Blaise de, *Traité des chiffres*, Paris 1587.
- Volnay, Constantin François de, *Les Ruines ou méditation sur les révolutions des empires*, 3 Bde., Paris 1791.
- Warburton, William, *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens*, (französische Übersetzung), 2 Bde., Paris 1744.
- Wilkins, John, *An Essay towards a Real Character and a philosophical language*, London 1668.

**Michel Foucault**  
**im Suhrkamp Verlag**

**Archäologie des Wissens.** Übersetzt von Ulrich Köppen.  
stw 356. 304 Seiten

**Die Hoffräulein.** Übersetzt von Ulrich Köppen. Mit Abbildungen. BS 1214. 46 Seiten

**In Verteidigung der Gesellschaft.** Vorlesungen am Collège de France. (1975-1976). Übersetzt von Michaela Ott.  
320 Seiten. Gebunden

**Der Mensch ist ein Erfahrungstier.** Gespräch mit Ducio Trombadori. Übersetzt von Horst Brühmann. Vorwort von Wilhelm Schmid. stw 1274. 144 Seiten

**Die Ordnung der Dinge.** Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Übersetzt von Ulrich Köppen.  
stw 96. 470 Seiten

**Psychologie und Geisteskrankheit.** Übersetzt von Anneliese Botond. es 272. 132 Seiten

**Raymond Roussel.** Übersetzt von Renate Hörisch-Helligrath. es 1559. 193 Seiten

**Sexualität und Wahrheit.** Erster Band. Der Wille zum Wissen. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter.  
stw 716. 190 Seiten

**Sexualität und Wahrheit.** Zweiter Band. Der Gebrauch der Lüste. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter.  
stw 717. 327 Seiten