

Hugh J. Silverman

Foucault/Derrida – Ursprünge der Geschichte

Das Thema der Ursprünge hat Geschichte und Historiker seit unvordenklicher Zeit heimgesucht; tatsächlich verweist genau diese Unvordenklichkeit der Zeit auf eine Zeit vor dem Gedächtnis. Welches Gedächtnis könnte vor dem Anbeginn der Zeit sein? Sicherlich nicht das menschliche Gedächtnis. Augustinus dachte das göttliche Gedächtnis als etwas vor der Zeit, außerhalb der Zeit Seiendes, als etwas von der Zeit Verschiedenes. Aber was hat es mit jener Zeit auf sich, die vor dem Gedächtnis ist – genau an den Ursprüngen von Geschichte? Was hat es mit der Zeit auf sich, die vor dem menschlichen Erinnerungsvermögen ist, vor der Zeit, die durch die Erinnerung und das Gedächtnis konstituiert werden konnte? Gibt es viele solche ursprüngliche Zeiten, oder ist dort nur eine Zeit vorfindlich? Macht es irgend Sinn, von einem Ursprung zu sprechen, der den Anfang der Zeit selbst markiert? Oder gibt es verschiedene Zeiten mit verschiedenen Ursprüngen? Dieses Thema der Ursprünge hat im Diskurs von Foucault und von Derrida auf verschiedene Art und Weise und zu ver-

schiedenen Zeitpunkten Spuren hinterlassen. Was jedoch Ursprung für Foucault und Derrida meint und für ihre jeweiligen textuellen Praktiken bedeutet, wirkt an genau jenem Ort, an dem die Theorie der Ursprünge am explizitesten wird. Beginnen wir darum mit der Theorie der Ursprünge.

Foucaults Deutung der Ursprünge erhält ihren Rahmen von seiner Auffassung der diskursiven Praktiken. Wie er in *Die Ordnung der Dinge*¹ (1966) zeigt, setzt Geschichte nicht zu einem gewissen Zeitpunkt ein und kontiniert sich von da an in linearer Weise. Vielmehr ist die Vorherrschaft gewisser diskursiver Praktiken eine Zeit lang maßgebend, dann folgt ein neues Set diskursiver Praktiken nach. Wo eine bestimmte Praktik endet, ist eine neue diskursive Praktik im Entstehen begriffen. Ein Ursprung wird immer dort begegnen, wo eine neue diskursive Praktik beginnt. Aber wo und wann beginnen solche neue Praktiken? Klarerweise ereignen sie sich nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt wie etwa einem Datum oder einem Jahr. Gewisse diskursive Prak-

tiken, die einem bestimmten epistemischen Raum – so Foucaults Bezeichnung – zugehören, dauern im neuen epistemischen Raum fort, während andere aussterben.

Aber was ist eine diskursive Praktik? Eine diskursive Praktik ist für Foucault ein ganzes Set von Dokumenten, die innerhalb eines Zeitraumes hervorgebracht wurden, in dem gemeinsame Themen oder Ideen auftreten, und zwar in den verschiedensten Disziplinen und Bereichen menschlicher Wissensproduktion. Man könnte meinen, daß im 19. Jahrhundert keinerlei Beziehungen zwischen der Biologie, der Ökonomie und der Sprachwissenschaft bestanden haben. Foucault hat jedoch gezeigt, daß alle diese Disziplinen sich im Sinne einer relativ singulären konzeptuellen Einheit oder im Sinne dessen, was Foucault als *épistème* bezeichnet, zusammenschließen. Für das 19. Jahrhundert identifiziert Foucault die *épistème* einer „Anthropologie“, einer Theorie des „Menschen“, die durch die empirisch-transzendente Dublette definiert ist.² Die spezielle kantianische Idee, daß empirische Überlegungen immer im Zusammenhang mit einem transzendentalen Set von Bedingungen verstanden werden müssen, durchdringt die diskursiven Praktiken des 19. Jahrhunderts. Das Thema der Subjektivität und ihr Bezug zur Objektivität beherrscht das Verständnis, welches das 19. Jahrhundert vom Leben, von der Arbeit und von der Sprache hat. Folglich wiederholen sich die diskursiven Praktiken des 19. Jahrhun-

derts in einer Vielfalt von Kontexten – alle ausdrücklich ohne Beziehung zueinander. Diese Differenzen bilden dann eine *épistème*.

Die *épistème* des 19. Jahrhunderts folgt auf die *épistème* des „klassischen Zeitalters“. Dieser frühere epistemische Raum ist durch ein anderes Set diskursiver Praktiken gekennzeichnet. Sie umfassen die Klassifikation der Spezies, die Analyse des Reichtums und die Naturgrammatik. Was man als untereinander gänzlich beziehungslose Unternehmen auffassen könnte, wird hier in eine Beziehung zueinander gebracht; dies insofern, als jedes von ihnen den Grundzug der *épistème* des „klassischen Zeitalters“ aufweist, nämlich „Repräsentation“. So wie Foucault den Zeitraum des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts deutet, bildete die Idee der „Repräsentation“ – die Projektion oder das Postulat von Ideen *vor* dem menschlichen Geist (*mind*) – den Rahmen für eine „klassische“ Denkweise.

Und was hat es mit den Ursprüngen auf sich? Der Ursprung einer *épistème* ist nicht gleichzusetzen mit ihrem Anfang. Eine bestimmte *épistème* ist durch eine gewisse Vorherrschaft gekennzeichnet. Ihr Ort ist der Ursprungsort der *épistème*. Der Ort der Vorherrschaft der empirisch-transzendentalen Dublette ist die Ursprungsstätte innerhalb jenes epistemischen Gefüges. Gleichmaßen ist der Ort der Vorherrschaft der Repräsentation im „klassischen Zeitalter“ gleichzusetzen mit dem Ursprungsort innerhalb jenes epistemischen Rahmens. Wo ist aber jeweils dieser Ursprungsort?

Überall im epistemischen Raum verstreut, ist der Ursprungsort dort, wo immer es eine diskursive Praktik gibt, die ihn einsetzt. Darum ist der Ursprung an vielen Orten: Er erscheint immer wieder an vielen Stellen im ganzen epistemischen Raum. Im 19. Jahrhundert kann man die empirisch-transzendente Doublette nicht nur bei Hölderlin und Hegel, sondern auch bei Biologen wie Cuvier (dessen „Fixismus“ sich gegen den Hintergrund menschlicher Geschichtlichkeit absetzt), bei Ökonomen wie Ricardo (für den Geschichte einen ungeheuren kompensatorischen Mechanismus darstellt), und bei Philologen wie Schlegel (mit seinem aus dem Jahre 1808 stammenden Aufsatz über *Sprache und Weisheit der Indier*), Grimm (vor allem mit seiner *Deutschen Grammatik* von 1818) und Bopp (dessen aus dem Jahre 1816 stammende Studie *Über das Konjugationssystem der Sanskritsprache* zu einem Untersuchungsgegenstand wurde) finden.

Jeder dieser Orte konstituiert sich als ein Ursprung, als eine Stätte, an der das Konzept des „Menschen“ als Subjekt-Objekt in die Diskursproduktion selbst eingebracht wird. So wirkt zum Beispiel die Sprache nicht länger zwischen den Wörtern und den Dingen und rastert im Sinne der Repräsentation des 18. Jahrhunderts ein; im 19. Jahrhundert werden die Wörter selbst zu Objekten, zu Untersuchungs- und Studienobjekten einer wissenschaftlichen Praktik, die sie und ihre Wechselwirkungen zu beurteilen versucht. Ursprung meint dann für Foucault nicht eine Quelle, aus

der alle historischen Ereignisse entspringen. Ursprung ist nicht der Anfang, von dem aus Geschichte sich zu entwickeln beginnt. Ursprung ist auch nicht die *inceptio*, von der aus Entwicklung sich ergibt. Der Ursprung setzt nicht den Moment ein, vor dem nichts anderes sich ereignet hat. Vielmehr ereignet sich der Ursprung plötzlich an vielen Orten innerhalb eines umfassenden historischen Zeitrahmens.³ Ursprünge ereignen sich in verschiedenen Diskursen und zeichnen diesen die Male einer gemeinsamen Praktik ein, die ihrer eigenen Gemeinsamkeit nicht gewahr ist.

Jacques Derrida nimmt in seiner ersten bedeutsamen Publikation, der Einleitung zu seiner Übersetzung von Husserls 1936 verfaßter Schrift *Der Ursprung der Geometrie*⁴ die Frage nach den Ursprüngen auf.⁵ In seiner Darstellung von Husserls Unternehmen überprüft Derrida drei Hauptüberlegungen im Hinblick auf die Geschichte (so wie sie innerhalb des Husserlianischen Blickfeldes begriffen wird). Diese enthalten die Ansicht:

1. „daß Geschichte als empirische Wissenschaft wie alle empirische Wissenschaft von Phänomenologie abhängig ist;
2. daß sich Geschichte, deren Inhalt – im Unterschied zu der anderer materialer und abhängiger Wissenschaften – kraft seines Seinssinns durch Einmaligkeit und Irreversibilität, d. h. durch Nicht-Exemplarität gekennzeichnet ist, auch noch zu Phantasie-Variationen und Wesensanschauungen eignet;

3. daß jenseits des empirischen und nicht-exemplarischen Inhalts der Geschichte der Inhalt gewisser Eidetiken – der Eidetik der Geometrie z. B. als der Eidetik räumlicher Natur – seinerseits in einer seinem Seinssinn irreduzibel innewohnenden Geschichte erzeugt oder enthüllt worden ist. Wenn, wie Husserl behauptet, die Geschichte der geometrischen Eidetik exemplarisch ist, droht Geschichte überhaupt mehr zu sein als ein abhängiger und bestimmter Teil einer radikaleren Phänomenologie. Obwohl sie an eine bestimmte Relativität gebunden bleibt, zieht sie nichtsdestoweniger die Phänomenologie mit allen Möglichkeiten und Verantwortlichkeiten, eigentümlichen Techniken und Einstellungen völlig in sich hinein.“⁶

Derrida spricht von diesen drei Überlegungen als *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* – eine Schrift, die tatsächlich erst 1954 publiziert wurde, also Jahre nach dem Tode Husserls in den späten 1930er Jahren – inspirierenden Ambitionen. Dem Thema und dem Datum nach gehört diese Schrift jedoch in den Umkreis von *Der Ursprung der Geometrie*. Was Derrida 1962 anspricht, ist die Möglichkeit einer „phänomenologischen Geschichte“, was ein solches Unternehmen bedeuten und wie es sich in Beziehung zur „Entwicklung“ der Geschichte selbst begründen könnte. Derrida befaßt sich mit dem Sinn, in dem sich Geschichte als empirische Wissenschaft mit Ursprüngen beschäftigt, wobei sie auch auf eine Phänomenologie angewiesen ist, die die

ser Frage nach den Ursprüngen Sinn verleihen kann. Husserls Problem ist, daß Geschichte, obgleich sie einzigartig und irreversibel ist, ebenso empfänglich ist für „Phantasie-Variationen“ und für „Wesensanschauungen“, und zwar inklusive der phänomenologischen Behelfsmittel und Instrumentarien, die es dem Phänomenologen gestatten, Geschichte als ein Ganzes, als ein wohldefiniertes Phänomen zu untersuchen, dessen Sinn auf transzendierende Weise beschrieben werden kann. Darüberhinaus muß die Husserlianische Phänomenologie, während sie die Untersuchung von Geschichte als Phänomen auf sich nimmt, selber notwendigerweise innerhalb jener Geschichte stattfinden. Das Problem ist dann, daß Ursprünge als Teile von Geschichte betrachtet werden können, und daß doch auch Geschichte selbst (ebenso wie die Phänomenologie, die sie untersucht) in bezug auf ein ganzes Set von Ursprüngen zu verorten ist.

Derrida schreibt: „Sich auf die Ursprünge zu besinnen, heißt gleichzeitig, den Sinn der Wissenschaft und der Philosophie zu verantworten.“⁷ In welchem Sinn ist der Phänomenologe verantwortlich für den Sinn der Wissenschaft oder der Philosophie? Die Phänomenologie bietet sich als eine ‚strenge Wissenschaft‘ dar. Doch die Phänomenologie ist zugleich eine Philosophie. Husserl entwickelt das, was er für die Bedeutung oder den ‚Sinn‘ der Phänomenologie hält, in Form einer Philosophie, die eine strenge Wissenschaft zu sein beansprucht. Ihr ‚Sinn‘ liegt selbst nicht innerhalb der geschichtlichen Zeit.

Vermutlich war er immer schon da. Er wird einfach in jedem Anschauungsakt konstituiert, in dem ein Phänomen beschrieben werden soll. Nun entstand jedoch die Phänomenologie selbst, geschichtlich gesehen, zu einem bestimmten Zeitpunkt: zuerst in proteischer Form bei Hegel, dann weiterentwickelt in Verbindung mit einer Theorie der Intentionalität bei Brentano, und schließlich zu Beginn des 20. Jahrhunderts voll entwickelt in Husserls eigenen Lehren und Schriften. Wenn daher die Phänomenologie eine Interpretation von Geschichte zu geben versucht, dann muß sie der Tatsache Rechnung tragen, daß sie selber in der Geschichte verortet ist. Das Problem stellt sich dann folgendermaßen: Wie kann eine Wissenschaft der Geschichte sich selbst begründen, wenn sie selber in der Geschichte vorkommt? Kann sie über die Ursprünge Rechenschaft ablegen, die ihrem eigenem Anfang voranliegen? Wie ist dann der Status ihrer eigenen Ursprünge zu fassen, vor allem wenn Geschichte als jenes Phänomen genommen wird, welches es phänomenologisch zu beschreiben gilt? Vom phänomenologischen Standpunkt her muß die transzendente Beschreibung erfolgen, nachdem das, was zu untersuchen ist, eingeklammert und auf seine eidetischen Bedingungen zurückgeführt worden ist. Aber wenn Geschichte auf diese Weise einzuklammern und zu reduzieren ist, was geschieht dann mit jenen Charakteristika und Merkmalen, die nahelegen, daß Geschichte nicht nur die Phänomenologie ermöglicht, sondern auch anzeigt, daß

der Sinn der Geschichte (phänomenologisch verstanden) den Ursprung der Phänomenologie selbst miteinbegreift? Versteht man diesen ‚Sinn‘ der Phänomenologie als etwas, das sowohl mit Geschichte befaßt ist als auch selbst geschichtlich ist, so bleibt immer noch das Problem, daß der Ort jener Ursprünge genau am Schnittpunkt von einer Phänomenologie der Geschichte und der Geschichte der Phänomenologie liegt.

Bezüglich des Ursprungs der Geometrie ist der Einsatzpunkt einer Wissenschaft strittig, die von ewigen Gegenständen handelt, die schon vor dem Anfang jener Wissenschaft existiert haben. Gleichmaßen wird sich die Phänomenologie – wenn sie mit Geschichte befaßt ist – dem Problem der Ursprünge zu stellen haben. Aber was ist der Ursprung solcher Ursprünge? Solche Ursprünge liegen selber innerhalb der Geschichte. Sie stecken ab, was sich vor ihrer Zeit ereignete. Daher steckt das, was geschichtlich, zeitlich und ‚in der Zeit‘ ist, das ab, was ahistorisch, atemporal und ‚außerhalb der Zeit‘ ist. Für Derrida ist der Ursprung, welcher den geschichtlichen Anfang und die atemporale Einschreibung durchkreuzt, der Ursprung, der einer Untersuchung bedarf. Doch solche Ursprünge zu untersuchen, die viele sein und die immer dort auftreten werden, wo eine Wissenschaft ihrer eigenen Geschichte gegenübergestellt wird, heißt, eine unentscheidbare Markierung einzuschreiben, die verstreut ist im wei-

ten Rahmen wissenschaftlicher Untersuchungen und ihrer Geschichtlichkeiten.

Welcher Art ist dann die Beziehung zwischen Foucaults multiplen Ursprüngen (die überall in der diskursiven Praktik verstreut sind) und Derridas Ursprüngen (die ebenso multipel und quer durch die wissenschaftlichen Praktiken verstreut sind, aber sich in spezifischer Weise auf ewige und unversale Untersuchungsgegenstände berufen)? Um darauf eine Antwort geben zu können, müssen wir Foucaults Interpretation der Ursprungsproblematik wie auch Derridas Archäologie näher untersuchen.

Derridas *Einleitung zu Der Ursprung der Geometrie* erscheint 1962, nahezu drei Dekaden, nachdem Husserl diesen Text abgefaßt hat. Foucaults Aufsatz, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, eine Hommage an Jean Hippolyte, wurde 1971 publiziert, nur zwei Jahre nach dem Erscheinen von *Die Archäologie des Wissens. Nietzsche, die Genealogie, die Historie* kann als eine Art Einleitung zu *Die Archäologie des Wissens* fungieren – auf ungefähr die gleiche Weise, wie Foucaults Inauguralvorlesung am *Collège de France*⁸ als ein Nachwort zu *Die Archäologie des Wissens* gelesen werden kann. Darüberhinaus ist *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* auch eine Art Einführung in Nietzsches *Die Genealogie der Moral*, da er diesen Text und seine Formulierung des Ursprungsproblems diskutiert. Entsprechend publiziert Derrida – obwohl es Foucault ist, der gemeinhin mit der Methode der „Archäologie“ assoziiert wird – 1973 seine Einleitung zu

einem weiteren Text – dieses Mal kein deutscher, sondern ein französischer, nicht aus dem 19. Jahrhundert, sondern aus dem 18. –, nämlich *L'Archéologie du frivole*, eine Lektüre von Condillacs *Essai sur l'origine des connaissances humaines*.⁹ Wie sind nun alle diese Aufsätze, Einleitungen und Nachworte zu verstehen, diese Überkreuzungen und Korrespondenzen? Und können sie Licht werfen auf das Ursprungsproblem, so wie es nun in den Texten von Foucault und Derrida verstreut ist?

Zunächst ist zuzugeben, daß genauso wie Derridas *Einleitung zu Der Ursprung der Geometrie* sowohl eine ex post facto-Einleitung als auch eine Abhandlung des Ursprungsproblems ist, auch Foucaults *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*¹⁰ eine ex post facto-Einleitung zur *Genealogie der Moral* (1887) ist.¹¹ Während Foucault in *Die Archäologie des Wissens* seine eigene archäologische Methode darstellt, ist dieser Text schon auf dem Weg zu einer Genealogie. Gleichermaßen ist Derridas *L'Archéologie du frivole* (vier Jahre später publiziert, nämlich 1973) sowohl eine Lektüre von Condillacs Studie über den Ursprung des Wissens als auch ein Gegenstück zu Foucaults *Die Archäologie des Wissens*. Darüber hinaus legt dieser Text Rechenschaft ab über Derridas Wechsel von der Grammatologie (1967) zur Dekonstruktion (1974). Was ist dann über diese differierenden Methoden, Wissensansprüche und originären/originellen Studien zu sagen?

Foucaults einführender Essay *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* be-

faßt sich mit dem Problem der verschiedenen Bedeutungen von „Ursprung“ in Nietzsches Genealogie. Es finden sich bei Nietzsche zwei Verwendungen des Wortes Ursprung. Die eine ist nicht genau definiert, die zweite ist genau bestimmt.¹² Nicht genau definiert ist die multiple Verwendung von „Ursprung“, diskursiv wird eine Reihe von alternativen Begriffen für „Ursprung“ verwendet: Entstehung, Herkunft, Abkunft und Geburt. Wie Foucault zeigt, spricht *Die Genealogie der Moral* z. B. „in bezug auf die Pflicht oder das Schuldgefühl sowohl von ihrer Entstehung wie von ihrem Ursprung“, während in *Die fröhliche Wissenschaft* Ursprung, Entstehung oder Herkunft „unterschiedslos gebraucht werden“. Im Vergleich dazu unterscheidet Nietzsche, wenn „Ursprung“ genau bestimmt ist, die Analysen einer historischen Philosophie, „welche Fragen über Herkunft und Anfang aufwirft, vom Wunderursprung der Metaphysik“.¹³ Diese Zerstreung von „Ursprung“ in eine größere Vielfalt von Formulierungen ist selbst performativ, sie ist die Dissemination – wie Derrida dies nennen würde – der Idee des Ursprungs.

Da *Die Genealogie der Moral* mit dem Ursprung moralischer Vorurteile befaßt ist, stellt sich für Foucault das Problem, auf welche Weise Nietzsche diese Suche nach Ursprüngen artikuliert. „Genealogie“ bezeichnet eine Serie von sukzessiven Derivationen. Man könnte denken, daß der Ursprung identisch sei mit der Quelle, mit dem Anfang oder der Herkunft der ganzen ge-

nealogischen Linie. Man könnte denken, daß dies ein Zurückgehen an jenen Ort bedeutet, von dem alles ausgegangen ist. Und in gewisser Weise kann Nietzsches Genealogie als eine solche Erkenntnisbewegung verstanden werden, die bis dorthin zurückgeht, wo alles begann – dorthin, wo ‚gut‘ und ‚böse‘ das erste Mal formuliert worden sind. Aber Nietzsche unterminiert diese Lesart einer sukzessiven Entwicklung, indem er zeigt, daß gerade der Ursprungssinn selbst multipel, zerstreut und überall in seinem eigenen Narrativ verteilt ist. Für Nietzsche ist dann, zumindest Foucaults Lektüre zufolge, „Ursprung“ zugleich Entstehung, Herkunft, Geburt, Anfang etc. Es ist behauptet worden, daß am Anfang das Wort (*Verbum*) war, oder daß am Anfang die Tat war, aber mit Foucault könnte man behaupten, daß am Anfang Vielfalt und Verstreuung waren. In Foucaults Worten: „Am historischen Anfang der Dinge findet man nicht die immer noch bewahrte Identität ihres Ursprungs, sondern die Unstimmigkeiten des Anderen.“¹⁴ Am Anfang war dann, könnte man mit Foucault formulieren, diskursive Praktik in all ihrer Vielfalt. Und Nietzsches Interpretation demonstriert mit all ihren diskursiven Praktiken genau diese Streuung. Für Nietzsche trägt die Geburt der Tragödie schon die Male ihres Niedergangs, das Auftauchen der Moral unterminiert ihre Bejahung, denn sie postuliert nur Differenz: gut/schlecht, gut/böse, Herr/Sklave, Übermensch/Herdenmoral.

Nietzsches Problem des „Sitzes der

Wahrheit“ dringt ebenso in diesen Kontext der Ursprünge ein. Die traditionell lineare Interpretation von Geschichte – von Hesiod über Augustinus und darüber hinaus – plazierte den Sitz der Wahrheit ins Momentum des Ursprungs, des Anfangs, der *creatio*, der Geburt. Nietzsche berichtet über die Geschichte eines Irrtums – des Irrtums, den wir Wahrheit nennen. Wie Foucault es ausdrückt: „Die Wahrheit und ihre ursprüngliche Herrschaft hatten in der Geschichte ihre Geschichte. Vielleicht entkommen wir ihr ‚im Augenblick des kürzesten Schattens‘, da das Licht nicht mehr durch Morgen nebel dringt.“¹⁵ Foucaults Nietzsche-Lektüre erweist „Ursprung“ als etwas, das durch die ganzen diskursiven Praktiken der Geschichte hindurch sich auf einen Irrtum (nämlich auf einen Begriff von Wahrheit) beruft, um Ursprung als Identität affirmieren zu können.

Im Vergleich dazu zeigt Derrida in *L'Archéologie du frivole*, daß Condillac, der leidenschaftlich eine erste Philosophie zu formulieren suchte, eine Metaphysik, die alle zukünftige Philosophie fundieren, begründen und hervorbringen würde, nicht der erste und nicht der Urheber ist. Vielmehr wird diese erste Philosophie der aristotelischen ersten Philosophie als eine Konsequenz nachzuzufolgen haben (die selbst wiederum beansprucht, auf den ersten Bewegter, auf den originären Grund oder *aitia* zurückzugehen). Derrida schreibt:

„Was Condillac an Aristoteles' erster Philosophie denunziert, ist ebenso ein unbewußter Empirismus, einer, der

abgeleitete Allgemeinplätze für Prämissen hält, Produkte für Keime oder Ursprünge (*germes*): als eine zweite Philosophie, die unfähig ist, sich als solche zu etablieren, ist sie ein unverantwortlicher Empirismus. Durch einen Chiasmus-Effekt wird die neue Metaphysik, indem sie sich selbst als zweite Philosophie hervorbringt, auf methodische Weise die generativen Prinzipien, die ursprüngliche Produktion des Allgemeinen rekonstituieren – ausgehend von realen Singularitäten. Die neue Metaphysik wird Metaphysik sein nur mittels Analogie; und wird entsprechend Analyse genannt werden oder analytische Methode. Mittels Nachforschung der wahren Erzeugung von Wissen, mittels des Rückgangs auf die Prinzipien kann eine tatsächlich inaugurale Analysepraktik schließlich die erste Philosophie auflösen, zerstören, dekomponieren. Das bedeutet letztlich: ersetze die erste erste Philosophie, während man ihren Namen erbt.“¹⁶

Erste Philosophie kann von Condillac nur als eine Analogie, als eine Wiederholung, als ein Zusatz präsentiert werden, als ein Nachzeichnen der ersten ersten Philosophie. Während Condillac danach strebt, ja sogar begehrt, originär/originell zu sein, demonstriert Derrida demgegenüber, daß das, was er tatsächlich hervor- und zustandebringt, Nachwirkungen sind, etwas, das bloß nachfolgt, das supplementär ist – vielleicht sogar derivativ. Darum Victor Cousins Behauptung, daß Condillac „alles dem frivolen Gewinn opfert, alles auf ein einziges Prinzip reduzie-

ren zu können.“¹⁷ Die Vorstellung, daß Philosophie ein ‚einziges Prinzip‘ haben könne, einen einzelnen Ursprung, eine zentrale Idee, einen Ort, von dem aus alles andere deriviert werde, entweder begrifflich oder geschichtlich, ist ganz einfach „frivol“, nicht ernsthaft, nicht plausibel – ein Irrtum, wie Nietzsche sagen würde. Zu meinen, daß es eine einzige Wahrheit, ein unitarisches Prinzip gibt, darüber kann bestenfalls gelacht werden – und mit Gelächter wäre wohl auch Nietzsche solchem exzessiven Streben nach Ernsthaftigkeit und Feierlichkeit begegnet. Das Postulat eines Ursprungs kann bestenfalls das Postulat einer Idee sein – deriviert nicht von Erfahrung oder von Sinneserfahrungen, wie Condillac gehofft (und leidenschaftlich gewünscht) haben mag, sondern vielmehr von der irrigen Vorstellung, daß man eine erste Philosophie ursprünglich hervorbringen, daß man einen Ursprung von einer Sinneserfahrung her ableiten könne. Das Locke’sche Vorhaben, bei Condillac in sein französisches Analogon transformiert, ist einmal mehr eine Wiederholung einer Wiederholung – nicht unähnlich dem Platonischen Kunstwerk, das eine Kopie einer Kopie ist. Und da die erste Philosophie von der Erfahrung her abgeleitet werden muß, werden ihre Ursprünge als suspekt gelten müssen, denn sie sind auch abgeleitet – abgeleitet auch von jeder Sinneserfahrung. Deshalb ist es nicht überraschend, daß „Condillac Überlegungen zur Geschichte in seinem eigenen Diskurs vervielfältigt. Er hält sie nicht für marginal.“¹⁸ Daher ist Geschichte – die

eigentlich einen Weg bis zu einem Ursprung zurückverfolgen soll – auch im ganzen Diskurs Condillacs verstreut, die Ursprungsmöglichkeiten ebenso dezentrierend – eine weitere Frivolität. Daß Geschichte einen Ursprung bereitstellen könne, diese Möglichkeit wird in Schach gehalten. Geschichte besitzt keinen Zutritt zu der Antwort, denn auch sie kann keine erste Philosophie auf-tischen. Darum ist Geschichte entweder zu frivol für Condillac und unfähig, erste Prinzipien bereitzustellen, oder Geschichte ist ernsthaft und erste Prinzipien können zu den geeigneten Zeitpunkten in die Geschichte eingefügt werden. Im ersten Fall ist Condillac zu ernsthaft, i.e. laut Cousin „zu frivol“; im zweiten Fall ist Geschichte zu seriös, da sie Ursprünge bereitstellt, unterminiert darum Condillacs ganzes Projekt und läßt ihn ohne die wahre erste Philosophie, nach der er strebte.

Zu den Juxtapositionen von Foucaults Essay über Ursprünge (*Nietzsche, die Genealogie, die Historie*) und Derridas Essay über Ursprünge (*Die Einführung zu Der Ursprung der Geometrie*) zurückkehrend, stellen wir fest, daß die Ursprünge selbst in der Suche nach Ursprüngen ent-setzt worden sind. Das Bedürfnis nach einer singulären Hervorbringung wird abgelenkt, umgeleitet und als an keinem Ort befindlich übergangen – weder in der Geschichte noch in der Interpretation von Geschichte.

Was in dieser Beschreibung der Ursprünge, des Ursprungs in seinen vielen Facetten, unerwähnt geblieben ist, ist

ein anderer Text – eine Art von Inter-Text – einer, der nahezu kontemporär mit Husserls *Der Ursprung der Geometrie* war. Dieser Text – datiert in der Geschichte mit 1935/36 – ist Heideggers *Der Ursprung des Kunstwerks*.¹⁹ Heideggers Aufsatz legt Rechenschaft ab über eine andere Fassung von „Ursprung“, von Ursprung in Hinsicht auf das Kunstwerk, und gelangt doch auch am Ende zu demselben Verständnis von Ursprung.

Für Heidegger muß der Versuch, den Ursprung als singulär, als einheitlich und als an einer bestimmten Zeitstelle befindlich zu behaupten, einfach scheitern. Offensichtlich wird, daß jedesmal, wenn man den Ursprung als singulär und einzeln behauptet, sich dieser als multipel und wiederholbar herausstellt. Heidegger leitet seinen Aufsatz mit der Frage nach dem Ursprung des Kunstwerks ein. Er schlägt dann – gemäß der allgemeinen Ansicht – vor, den Künstler als den Ursprung des Kunstwerks zu nehmen. Der Künstler ist derjenige, der das Werk hervorbringt. Der Künstler schafft das Gemälde, den Roman oder die Skulptur – warum sollte man also nicht sagen, der Künstler sei der Ursprung des Kunstwerks? Aber Heidegger bemerkt dann, daß der Künstler ebenso einen Ursprung aufweist. Und es stellt sich heraus, daß der Ursprung des Künstlers das Kunstwerk selbst ist. Das heißt: Es gäbe keine Künstler/innen, würde die Person nicht Werke schaffen oder Gegenstände produzieren für das Vergnügen, für den prüfenden Blick und für die Kritik. Künstler/innen erwerben

ihren Status als Künstler/innen von den Werken, die ihnen zugeschrieben werden können. Gleichmaßen haben sowohl der Künstler/die Künstlerin als auch das Kunstwerk einen weiteren gemeinsamen Ursprung. Dieser Ursprung ist weder der Künstler/die Künstlerin noch das Kunstwerk, sondern vielmehr genau die ‚Kunst‘, welche den allgemeinen Bereich einnimmt, in dem der Künstler/die Künstlerin und das Kunstwerk walten. Es gäbe keine Künstler/innen, gäbe es nicht irgendeine allgemeine Auffassung von Kunst, was Kunst ausmacht und was nicht.

In Anbetracht dessen, daß der Begriff des Ursprungs in drei Ursprünge zerfallen ist: nämlich in den Künstler/die Künstlerin, in das Kunstwerk und in die Kunst, könnte man nun denken, Heidegger würde hier haltmachen. Dem ist aber nicht so. Tatsächlich fährt er damit fort, nach dem Ursprung von Kunst zu fragen. Die Antwort lautet, daß der Ursprung der Kunst das Kunstwerk selbst sei. Dies bedeutet, daß Heidegger an jenen Ort zurückgekehrt ist, von dem aus er zu fragen begann. Rückkehr zum Anfang meint, daß der Anfang dort ist, wo sich einer der Ursprünge befindet. Wie auch immer: Jener Anfang ist (und war) nur temporär, da der ganze, von jenem Anfang aus entwickelte Fortgang der Untersuchung nur zeigen sollte, daß er nicht wirklich einen Anfang darstellt, sondern vielmehr einen Schritt entlang eines Weges, der in einer weitergehenden kreisförmigen Untersuchung verläuft. Heidegger nennt diese Bewegung einen „Zirkel“. Ob sie einen Zir-

kel beschreibt oder nicht, ist hier nicht entscheidend. Entscheidend ist, daß sie eine Vervielfachung genau dieses Begriffes von Ursprung ist. Und überdies zeigt die Vervielfachung von Ursprüngen deutlich, daß für Heidegger „Ursprung“ nicht an einem Ort ist, sondern an vielen.

Noch bedeutsamer ist, daß diese Vervielfachung oder Proliferation von Ursprüngen nichtsdestotrotz einen Bereich errichtet, in dem der Prozeß der *originatio* waltet. Dieser Bereich ist der Raum der Enthüllung, Lichtung, aber ebenso *aletheia*, Ans-Licht-Bringung der verborgenen Wahrheit. Was bei Nietzsche ein Irrtum ist, ist bei Heidegger die Erscheinung desjenigen, das begründend zu sein scheint. Doch wenn man der Heideggerschen Formulierung sorgfältig folgt, wird einleuchtend, daß Wahrheit für Heidegger nicht einfach ein Grund ist, ein Ursprung, ein Ort, von dem aus anderes Wissen oder Verstehen abgeleitet wird. Wahrheit ist auch nicht dasjenige, woraufhin alle Untersuchung oder Suche als Zweck orientiert ist. Vielmehr wird Wahrheit in einem differentiellen Raum entborgen, in einer Lichtung, an einem Ort, an dem weder das Kunstwerk noch der Künstler/die Künstlerin, noch Kunst selbst gefunden werden können. Wahrheit ist im Gegensatz dazu präzise dort, wo kein Ursprung ist, wo es keinen Grund, keine Quelle, keine Basis für das Verstehen gibt. Dies bedeutet, daß sich Wahrheit nur mittels der Differenz entbirgt, nur mittels Negation, nur, indem sie nicht-ursprünglich ist. Oder um es in ande-

ren Worten zu sagen: Wahrheit ist jener Raum oder Ort, der genau aus dieser Vervielfältigung und Proliferation von Ursprüngen entsteht. Darum ist Wahrheit auf eine Vervielfachung und auf eine Zerstreuung des Ursprungs angewiesen, sodaß ein Diskurs poetisierender oder artistischer Entdeckung stattfinden kann. Hinsichtlich ästhetischer Fragen rührt dann artistisches Verstehen oder ein Diskurs, in dem das Ästhetische und ästhetische Textualität befragt werden, einzig aus der Vielfalt und Wiederholung von Ursprüngen her.

Wenn wir diese Heideggersche Konzeption des Ursprungs Foucault und Derrida gegenüberstellen, führt uns dies zur Reformulierung des Ursprungsbegriffs. Was Archäologie aufdeckt, ist eine Vielfalt von diskursiven Praktiken. Was Dekonstruktion des Ursprungs erzeugt, ist eine Iteration und Repetition, sodaß ‚Ursprung‘ nicht als Anfang und nicht einmal als Beginn erscheint, vielmehr nur als ein Limit, eine Grenze, die nicht erreicht wird und die als solche nicht gänzlich in Geschichte eingeschrieben ist. Was die Heidegger'sche Entdeckung hervorbringt, ist eine Einschreibung des differentiellen Raumes, abgegrenzt durch eine ganze Sequenz von Ursprüngen – ein Raum, in dem das, was entborgen wird, nichts anderes ist als die Versagung des Ursprungs in der Kunst, in der Literatur, in der Philosophie und schließlich in der Geschichte. In jenem differentiellen Raum ruft die nicht-ursprüngliche Demarkation von Ursprüngen eine Vielfalt von Diskursen hervor – jeden zu einer ge-

schichtlich designierten Zeit und jeder das Geschichtliche als dasjenige kennzeichnend, was an einer Vielfalt von Orten zu entziffern ist, mit einer Mannigfaltigkeit von Markierungen und im Sinne einer delimitierten Reihe oder einer nicht verknüpften Gruppierung von erzählten Ereignissen, Texten und Situationen. Kein Ereignis, kein Text, keine Situation ist durch andere substituierbar – und darum kann kein enthüllter Komplex von diskursiven Praktiken Hegemonie über jene erlangen, die sie abgelöst haben. Die Einschreibung eines Sets oder einer Gesamtheit von artikulierten Ereignissen folgt auf eine Krise. Als solche besitzt sie keinen anderen Ursprung als den ihrer eigenen Enthüllung, und sie erlangt keinen anderen Status als jenen, nur in einem bestimmten Kontext und zu einem festgesetzten Zeitpunkt vorzuherrschen.

Anmerkungen:

- 1 Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, 8. Aufl., Frankfurt am Main 1989.
- 2 Siehe Hugh J. Silverman, *Inscriptions: Between Phenomenology and Structuralism*, London u. New York 1987, bes. Kapitel 18.
- 3 Silverman, *Inscriptions*, wie Anm. 2, bes. Kap. 14.
- 4 Edmund Husserl, *Der Ursprung der Geometrie*, in: *Husserliana VI*, Den Haag 1954.
- 5 Jacques Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, München 1987.
- 6 Ebd., 40 f.
- 7 Derrida, *Husserls Weg*, wie Anm. 5, 42.
- 8 Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt am Main u. a. 1977.
- 9 Jacques Derrida, *L'Archéologie du frivole*, Paris 1973.
- 10 Michel Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt am Main u. a. 1978, 83–110.
- 11 Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: ders., *Werke in 3 Bänden*, hg. von Karl Schlechta, Bd. 2, München 1977.
- 12 Foucault, *Nietzsche*, wie Anm. 10, 84.
- 13 Ebd.
- 14 Ebd., 86.
- 15 Ebd., 87.
- 16 Derrida, *L'Archéologie*, wie Anm. 9, 13–14.
- 17 Ebd., 6.
- 18 Ebd., 68.
- 19 Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks. Mit einer Einführung von Hans-Georg Gadamer*, Stuttgart 1986.