

Bücherschau: Wiedergelesen II

Michel Foucault: Les Mots et les choses, Paris 1966 (Deutsch: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt a. M. 1974).

Philippe Descola: Par delà nature et culture, Paris 2005 (Deutsch: Jenseits von Natur und Kultur, Frankfurt a. M. 2011)..

In seinem Werk Die Ordnung der Dinge von 1966 hat Michel Foucault die „große Erzählung“ eines linearen und kumulativen Fortschritts der Vernunft kritisiert, um an ihre Stelle die heute wohl bekannte Geschichte der Episteme zu setzen. Dieser Perspektivwechsel ermöglichte ihm, jener Vorstellung zu entgehen, wonach die Menschen des 16. Jahrhunderts, einer Zeit der „Prosa der Welt“, in der Irrationalität gefangen gewesen seien: Ihr wissenschaftliches Denken war nicht weniger fundiert als dasjenige späterer Generationen, unterlag jedoch einem anderen Episteme. Obwohl die Menschen der Renaissance also folgerichtig dachten, waren ihre Gedanken für die Menschen des 17. Jahrhunderts nicht mehr nachzuvollziehen. Sie waren undenkbar geworden. Ein solcher Graben trennt Descartes von Rabelais und verbietet es, sie in direkte Beziehung zueinander zu setzen. Durch eine neue Denkweise, die Foucault „das klassische Zeitalter“ nennt, wird dieser Graben immer weiter vertieft.

In diesem Beitrag soll nun die Frage erörtert werden, ob durch den Wechsel von der großen Erzählung einer im Laufe der Geschichte fortschreitenden Vernunft zu jener anderen großen Erzählung der Episteme tatsächlich so viel gewonnen wurde. Letztere ist ohne Zweifel großzügiger, doch führt sie zu inkommensurablen Versionen der Vernunft. Aber ist der Bruch zwischen der Epoche der „Prosa der Welt“ und dem klassischen Zeitalter überhaupt so glatt und vollständig wie Foucault behauptet?

In Verbindung mit einer anderen, jüngeren Arbeit, nicht weniger bedeutend als jene von Foucault, nämlich Philippe Descolas Buch Par delà nature et culture,¹ löst die scharfe epistemische Zäsur höchste Beunruhigung aus. Descola ordnet darin die menschlichen Kollektive vier großen Gruppen zu, die er „animistisch“, „totemistisch“, „analogistisch“ und „naturalistisch“ nennt. Dass hier ausschließlich die letzte Gruppe interessieren soll, ist einem recht mysteriösen Detail in Descolas großartigem Panorama zu verdanken: Im 16. Jahrhundert waren die Europäer in Descolas Modell noch „Analogisten“, ebenso wie die Inder, die Chinesen, die Mehrheit der Afrikaner; ein Jahrhundert später jedoch finden sich dieselben Europäer in Naturalisten verwandelt wieder. Während Descolas vorgeschlagene Vierteilung anthropologischer Natur ist – und hervorragend argumentiert –, erfordert das unvermittelte Auftreten des Naturalismus, das seinerseits für einen anscheinend sehr kurzen historischen Moment steht, eine umfangreichere Historisierung. Es ist dieser kurze Zeitraum des Umbruchs, den Foucault in Die Ordnung der Dinge als den Moment bestimmt hat, welcher angeblich die analogistische Gruppe der „Interpretation“ und die naturalistische Gruppe der „Ordnung“ voneinander getrennt hat.²

Das plötzliche Auftreten des Themas der Ordnung an jener Stelle, an der Foucault zuvor nur „das Spiel der Analogien“ sah, legt es nahe, an seiner Einteilung zu zweifeln. Auch erhält das Thema der Ordnung durch Stephen Toulmins Buch Cosmopolis eine unendlich viel dunklere Prägung.³ In diesem zu Unrecht kaum bekannten Werk, das sich auch mit dem Übergang von Rabelais zu Descartes, von der „Prosa der Welt“ zum „klassischen Zeitalter“ beschäftigt, wird die wissenschaftliche Revolution unter Toulmins Feder neu periodisiert und in eine Gegenrevolution umgemünzt: Eine Gegenrevolution, die ausgerechnet im Namen der „Ordnung“ geführt wird. Nach den blutigen Kriegen des Zeitalters

der Glaubensspaltung erscheint diese als die einzige Möglichkeit, den Wirren der Religionskonflikte ein Ende zu setzen. Folglich kann sich die Ordnung, die Foucault unter dem Begriff der „Mathesis“ beweihräuchert hat, nicht mehr als Ergebnis einer Geschichte der Vernunft ausgeben, sondern ist deren Gegenstück. Als solches verweist sie auf eine schwere und grausame Geschichte der politischen Epistemologie, die ein Ende setzt: nämlich dem Lebendigen, dem Offenen, dem Erfindungsreichen der tatsächlichen wissenschaftlichen Revolution, die sich eben nicht im 17. Jahrhundert, sondern bereits ein Jahrhundert früher, mitten in der Renaissance vollzogen hat. Diese Periodisierung der wissenschaftlichen Revolution charakterisiert die Originalität der Arbeit Toulmins. Foucault dagegen verwehrt der Renaissance, dem Zeitalter der „Prosa der Welt“, im gleichen Sinne wie das klassische Zeitalter „rational“ zu sein.

In beiden Fällen existiert sehr wohl eine Zäsur. Aber während Foucault meinte, die Ausgeburten des analogistischen Un- oder Wahnsinns seien von keinerlei Interesse mehr für diejenigen gewesen, die im klassischen Zeitalter lebten, ist Toulmin ganz im Gegenteil der Auffassung, alles aus der „Prosa der Welt“ sei wieder aufzugreifen. So habe die Ordnung des klassischen Zeitalters bedauerlicherweise all das unterdrückt, erschlagen und zerschmettert, was dem Geiste der Renaissance als sinnvoll erschien. Hierzu gehörte insbesondere jenes wesentliche Merkmal, dass die Vernunft sich noch nicht anmaße, überall hin auszugreifen und dazu zu dienen, die Ordnung aufrecht zu erhalten. Die *res extensa* befand sich noch innerhalb ihrer winzigen Netzwerke und innerhalb einer Sprache, die an konkrete Situationen gebunden war, wie Lucien Febvre es so treffend in Bezug auf Rabelais dargestellt hat.⁴ Toulmin geht sogar so weit, aus den Menschen des 16. Jahrhunderts unsere Zeitgenossen zu machen: So beobachtet er in der letzten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Wiederaufnahme all jener Merkmale, die das 17.

Jahrhundert zu Unrecht in der „Prosa der Welt“ verachtet hatte – eine Welt, die wie die unsere heute von ökologischen Krisen erschüttert wurde. Von COSMOPOLIS zur Kosmopolitik ist es nur ein Katzensprung.

Aus diesem Grund drängt sich die Frage auf – auch wenn sie aufgrund des zeitlichen Abstands von vierzig Jahren ein wenig ungerecht erscheinen mag –, ob Foucault nicht vorschnell für einen radikalen Unterschied zwischen zwei Denkweisen, zwei Epistemen, gehalten hat, was viel eher ein hauchfeiner Unterschied zwischen dem Kräfteverhältnis von Wissenschaft und Politik gewesen ist. Anders formuliert, hat er nicht lediglich das epistemologische Vorurteil der „großen Erzählung“ von einer Vernunft, die nach und nach die Welt erhellt, verjüngt, aufgefrischt und wiederbelebt, indem er von einer „epistemologischen Zäsur“, die das „klassische Zeitalter“ von der „Prosa der Welt“ trennen soll, gesprochen hat?

Alles fußt auf dieser Geschichte des Analogismus, die Descola ins Zentrum seiner Periodisierung (und der strukturellen Veränderungsprozesse) setzt. Der Analogismus als anthropologische Form besteht in seinem System darin, die Unterschiede, die kleinen Abweichungen sowohl in den „Innerlichkeiten“ (*intériorités*) als auch in den „physischen Gestalten“ (*physicalités*) zu erkennen. Dagegen kennzeichnet den Naturalismus, dass er eine global gültige Verteilung zwischen den voneinander verschiedenen Innerlichkeiten einerseits und den kontinuierlichen und einander ähnlichen physischen Gestalten andererseits vornimmt.⁵

Diese Darstellung entspricht ziemlich genau Foucaults Beschreibung der Verbindungen zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos: Der Analogist versucht mit Hilfe einer geradezu manischen Einordnung in Tabellen, Klassen und Serien so weit wie möglich die Vermehrung der kleinen Unterschiede zu verringern. Und der Naturalist? Er etabliert dank einer überwältigenden physischen Kontinuität – der univer-

sellen Ausbreitung der *res extensa* – eine erste Ordnungsebene, von der sich anschließend die mannigfachen „Innerlichkeiten“ abheben können. Es klafft in der Tat ein gähnender Abgrund zwischen beiden.

Oder handelt es sich doch lediglich um eine kleine Abweichung? Man erinnere sich an das kurze, aber entscheidende Nachwort, das Horst Bredekamp seinem Buch *Antikensehnsucht und Maschinenglauben* beigelegt hat: Es zieht den epistemologischen Bruch, den Foucault postuliert, in ernsthaften Zweifel. Dieser werde dadurch geschürt, dass Foucault, besessen von Sprache und Grammatik, dem „visuellen Erlebnis“ keinen Platz eingeräumt habe, diesem „Medium (...) in das die Sprache historisch und anthropologisch eingebettet ist“. ⁶ Die These Bredekamps trägt nun ihre Früchte, da Descola, der übrigens Foucault mit Anerkennung zitiert, ⁷ in der Ausstellung *La fabrique des images* im Musée du Quai Branly in Paris aus seiner anthropologischen Vierteilung den Schlüssel des „visuellen Erlebnisses“ zu machen versucht hat. ⁸ Descola geht es selbstverständlich nicht darum, durch diese Erfahrung die „Grammatik“ der strukturellen Veränderungen der Menschheit zu erklären, sondern er versucht, ganz im Gegenteil, diese „Grammatik“ für die Erklärung zu verwenden, welche Visualisierungen für jedes Kollektiv, man könnte fast sagen für jedes Episteme, möglich sind. Dabei fällt ins Auge, dass sich ausschließlich die Naturalisten, nur sie, nur sie ganz allein, durch eine gewisse visuelle Obsession auszeichnen. Für sie scheint sich die Erklärungsrichtung umzuwenden.

Der Katalog zur Pariser Ausstellung ⁹ vermittelt den Eindruck, dass ihre Gemälde, ihre Kupfer- und Holzstiche und ihr Buchdruck, die durch ein gewisses Etwas geprägt sind, die Europäer zu Naturalisten werden ließen. Die Malerei wie auch die Kunst- und Wunderkammern dienen als Matrix für eine Form der Vernunft, die niemals mehr als eine

bloße Abstraktion in der Welt der „Worte“ einer bestimmten Art und Weise der Repräsentation der „Dinge“ sein wird. Dabei ist sie so erfolgreich, dass Descola durch eine überraschende Umkehr Bredekamps' These bestärkt und so dazu beiträgt, die berühmte, von Foucault (und auch von Descola) gepriesene „epistemologische Zäsur“ wegzuwischen, so als wäre sie nicht mehr als ein in den Sand gezeichnetes Gesicht.

Die wichtigste Frage wartet noch auf ihre Antwort: Wie konnte ein bestimmter Typ der Visualisierung, der physischen und grafischen Repräsentation der Wesen der Welt, zu der Vorstellung führen, dass der Analogismus der Vergangenheit angehöre, obwohl er sich lediglich anders in der Einrahmung und Anordnung einer gewissen Art von Tableau ausdrückt?

Es soll hier die These aufgestellt werden, dass der Schlüssel zum Verständnis dieses anscheinend so grundlegenden Wandels in der Doppeldeutigkeit des Wortes *Tableau* zu finden ist – in der Spannung zwischen dem *Tableau* als Schaubild und dem *Tableau* als Gemälde. Die langsame Erfindung der Zentralperspektive scheint nicht, wie man so oft sagt, zur Entdeckung des Raums geführt zu haben, sondern sie ermöglichte vielmehr und zu aller erst ein kohärentes Ordnen und „Aufräumen“ der Analogien, die während der Zeit der „Prosa der Welt“ zusammengetragen worden sind. ¹⁰ Da sich durch die Regeln der Perspektive die unzähligen erzählerischen, visuellen und symbolischen Diskontinuitäten, so auffällig in den vorhergehenden Darstellungsweisen, nach und nach auflösen, vermag das *Tableau* als Gemälde das Ordnen innerhalb eines *Tableaus* als Tabelle oder Übersichtstafel mit einer unschlagbaren Effizienz zu gewährleisten. ¹¹ Der so genannte euklidische Raum erweist sich als Artefakt, das unter anderem durch das Anordnen der Analogien innerhalb eines *Tableaus* entsteht. Die Verbindungen und Kupplungen verlieren an Sichtbarkeit. Was für den plötzlichen und fest-

lichen Einzug der Rationalität gehalten wurde, gründet auf der Effizienz von Ordnungstechniken, die im Laufe der Zeit den Anschein einer Kontinuität von „Materie“ „innerhalb“ eines undifferenzierten Raums erweckt haben. Kurz gefasst: Dank der Malerei haben wir den Übergang von einem 3-D-Analogismus zu einem 2-D-Analogismus vollzogen, und diesen 2-D Analogismus haben wir fälschlicherweise als „Naturalismus“ angesehen.

Wenn diese These zutreffend ist, dann setzt sich die „Prosa der Welt“ in der Malerei und im wissenschaftlichen Bild fort – aber in einer Form, die aufgrund der Erfindung der Perspektive und ihrer Techniken die Diskontinuitäten zunehmend vernachlässigen kann. Die Epistemologie konnte diese Metamorphose des Analogismus nicht verstehen, weil sie Ursache und Folge vertauschte: Sie glaubte, dass das klassische Zeitalter den Raum entdeckt habe, ohne jedoch zu bemerken, dass die Menschen dieses Episteme nach und nach gelernt hatten, die *res extensa* von den Tableaus ausgehend auf die Welt auszuweiten. Forscher wie Horst Bredekamp, Lorraine Daston, Philippe Descola oder Peter Galison haben erkannt, dass es daher die Aufgabe einer Geschichte der Darstellungsformen bleibt, den klaffenden Abgrund zwischen wissenschaftlicher Revolution und Gegenrevolution zu überwinden. Diese Aufgabe ist umso dringender, als die ökologischen Krisen uns heute tatsächlich in Zeitgenossen von Rabelais und von Descartes verwandeln.

Dorothea Heinz und Bruno Latour

- 1 Philippe Descola: *Par delà nature et culture*, Paris 2005, *Tableau* S. 323.
- 2 Michel Foucault: *Les Mots et les choses*, Paris 1966, S. 71.
- 3 Stephen Toulmin: *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago 1990.
- 4 Lucien Febvre: *Das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert: die Religion des Rabelais*, Stuttgart 2002.
- 5 Descola (s. Anm. 1).
- 6 Horst Bredekamp: *Antikensehnsucht und Maschienglauben: Die Geschichte der Kunstkammer und die Zukunft der Kunstgeschichte*, Berlin 1993, S. 99.
- 7 Descola (s. Anm. 1), S. 303
- 8 Philippe Descola (Hg.): *La Fabrique des images : Visions du monde et formes de la représentation*, Paris 2010.
- 9 Vgl. auch den Beitrag von Hans Ulrich Reck in diesem Band.
- 10 Erwin Panofsky: *La perspective comme forme symbolique et autres essais*, Paris 1975.
- 11 Vgl. hierzu auch: *Bildwelten des Wissens*, Band 3,1 (*Diagramme und bildtextile Ordnungen*), Berlin 2005.