

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck

Stefanie Ertz · Heike Schlie ·
Daniel Weidner

Sakramentale Repräsentation

Substanz, Zeichen und
Präsenz in der Frühen Neuzeit

Mit einem Beitrag von
Stefan Manns

Wilhelm Fink

Das dieser Publikation zugrundeliegende Vorhaben wurde mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01 UG 07 112 gefördert. Die Verantwortung für den Inhalt der Veröffentlichung liegt bei den Autoren.

Umschlagabbildungen:

Lukas Cranach (Schule?), Luther und Hus teilen das Abendmahl aus,
Holzschnitt, um 1550-1560
Jan Davidz. de Heem, Blumen- und Früchtestillleben mit Kelch und Hostie,
1648, Wien, Kunsthistorisches Museum

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2012 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5248-1

Die Linguistik der Präsenz: Port-Royal oder das sakramentale Zeichen in den Umbrüchen der neuzeitlichen Epistemologie

„Ein Zeichen ist nämlich ein Ding, das bewirkt, daß außer seiner äußeren Erscheinung, die es den Sinnen einprägt, irgend etwas anderes aus ihm selbst im Nachdenken ausgelöst wird.“ (Aurelius Augustinus: *De doctrina christiana*)¹

„Betrachtet man ein Objekt nur für sich, ohne den Blick darauf zu richten, was es zu repräsentieren vermag, so hat man die einfache Idee einer Sache, etwa der Erde oder der Sonne. Betrachtet man aber ein Objekt, sofern es ein anderes repräsentiert, so hat man die Idee eines Zeichens [...]. Auf diese Weise betrachtet man gewöhnlich Landkarten und Gemälde. Das Zeichen schließt also zwei Ideen ein: die Idee einer repräsentierenden und die Idee einer repräsentierten Sache, und seine Natur besteht darin, die zweite durch die erste hervorzurufen [et sa nature consiste à exciter la seconde par la première].“

(Antoine Arnauld/Pierre Nicole: *La Logique ou l'art de penser*, 1683)²

Im Jahr 1662 erschien in Paris anonym ein Werk, das seinen der Öffentlichkeit bislang eher als streitbare Theologen bekannten Autoren – den Jansenisten Antoine Arnauld und Pierre Nicole – den Weg in den zeitlosen Ideenhimmel der Philosophiegeschichte eröffnen sollte: *La Logique ou l'art de penser*. In zahlreichen Auflagen und Übersetzungen verbreitet, avancierte die Logik von Port-Royal rasch zu einem bis weit ins 19. Jahrhundert hinein kanonischen Standardwerk, das, wie seine Autoren versprochen, bei aufmerksamem Studium selbst dem unerfahrensten Schüler in nur fünf Tagen die Grundlagen der Begriffsbildung, des Urteilens und Schließens vermitteln können sollte. Zumeist wohl muss ein Text erst seinem Gebrauch entzogen worden sein, um als historisches Dokument lesbar zu werden. So galt das unter den Vorzeichen des *linguistic turn* der ausgehenden Moderne wiederkehrende Interesse an der Logik von Port-Royal kaum der eigentlichen Logik, umso mehr aber den begleitenden linguistischen Definitionen und Analysen. Es galt, genauer, dem Status der Repräsentation in einer erklärtermaßen auf den Grundlagen der cartesischen Epistemologie begründeten Analyse der Sprache, deren zentrale Unterscheidungen – die Unterscheidung von Idee und Repräsentation, von logischer

1 Augustinus: *De doctrina christiana*, II, I, 1, 1.

2 Arnauld/Nicole: *La Logique*, I, 4, S. 46.

und grammatischer Ordnung des Wissens – gleichsam zwanglos auf die linguistischen Logiken Gottlob Freges und Ludwig Wittgensteins vorauszuweisen scheinen. In dieser Tradition hat Noam Chomsky in seinem *Cartesian Linguistics* die Logik von Port-Royal – im Verbund mit der wenig zuvor erschienenen *Grammaire générale et raisonnée* (1660) – geradezu als Antizipation einer generativen Grammatik lesen können:

Pursuing the fundamental distinction between body and mind, Cartesian linguistics characteristically assumes that language has [...] an inner and an outer aspect. [...] Using some recent terminology, we can distinguish the ‚deep structure‘ of a sentence from its ‚surface structure‘. The former is the underlying abstract structure that determines its semantic interpretation; the latter, the superficial organization of units that determines the phonetic interpretation and which relates to the physical form of the actual utterance [...]. In these terms, we can formulate a second fundamental conclusion of Cartesian linguistics, namely, that deep and surface structure need not be identical.³

Es genügt die leichte, aber folgenreiche Perspektivenverschiebung, die Michel Foucault fast zeitgleich im einflussreichen Repräsentationskapitel seines *Les mots et les choses* anbrachte, um die semiotische Differenz zwischen *deep* und *surface structure* als systematische Vakanz zu kennzeichnen, um das Zeichen, die „reduplizierte Repräsentation“, als kleinste Einheit des Wissens (und das Bezeichnete gleichsam als Postulat des Zeichens) zu erkennen:

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. [...] [I]n ihrem eigenen Wesen [steht] die Repräsentation immer senkrecht zu sich selbst [...]: sie ist gleichzeitig *Indikation* und *Erscheinen*, Beziehung zu einem Gegenstand und Manifestation ihrer selbst.⁴

So sehr aber der ebenso anspruchsvolle wie scheinbar zeitlose Zeichenbegriff der *Logique* auf die eine oder andere Weise auf den Status eines wissenschaftsgeschichtlichen Paradigmas zu präbendieren scheint – zu den Folgen des *linguistic turn* der historischen Kulturwissenschaften, der in Foucaults epistemischen Ablösmodellen wohl seinen prägnantesten Ausdruck gefunden hat, gehört zugleich ein bestimmtes Vergessen. Schon relativ früh hat Louis Marin darauf aufmerksam gemacht, dass

das anfängliche Programm dieser Logik [...] keine Reflexion über das Zeichen als solches [enthielt], ebenso wenig wie irgendeine direkte Reflexion über das Wort und die Sprache. So wirft die [spätere; Anm. d. Verf.] bemerkenswerte Disjunktion von Wort und Zeichen nicht nur ein Ordnungsproblem auf; sie verweist auf eine Bruchlinie im theoretischen Modell selbst.⁵

3 Chomsky: *Cartesian Linguistics*, S. 79.

4 Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, S. 98 f. Wie Chomskys *Cartesian Linguistics* erschien *Les mots et les choses* zuerst 1966.

5 Marin: *La critique du discours*, S. 52. Zur impliziten Foucaultkritik vgl. ebd., S. 117. Anders als die Originalausgabe von *Les mots et les choses* enthält die deutsche Übersetzung zumindest einen Hin-

In der Tat gehörte die Zeichentheorie nicht zum ursprünglichen Plan der *Logique*. Erst in deren fünfter, unter der alleinigen Regie Pierre Nicoles publizierter Auflage (1683) erschienen die betreffenden Kapitel; nicht *en bloc* übrigens, sondern mit einiger Geschicklichkeit an verschiedenen Stellen in die methodische Ordnung des Werkes eingefügt.⁶ Über den Zweck und die Adressaten dieser „wichtigen Ergänzungen“ informierte eine Vorbemerkung zur fünften Auflage folgendermaßen:

Diese neue Ausgabe der Logik wurde mit verschiedenen wichtigen Ergänzungen versehen, zu denen die Beschwerden einiger [calvinistischer; Anm. d. Verf.] Minister Anlass gegeben haben, was uns nötigte, die betreffenden Aussagen zu erläutern und zu verteidigen. [...] Obwohl es sich aber um die Klärung theologischer Streitfragen handelt, gehört doch alles, was wir hinzugefügt haben, eigentlich und wesentlich der Logik an, und wir hätten es ebenso gut schreiben können, wenn es nirgendwo auf der Welt irgendwelche Minister gäbe, die es darauf anlegten, die Wahrheiten des Glaubens durch falsche Spitzfindigkeiten zu verdunkeln.⁷

Präsenz – Repräsentation: Kontroverstheologische Kontexte

Worum handelte es sich bei den theologischen Streitfragen? Zunächst einmal um das katholische Dogma der Realpräsenz Christi im Abendmahl. Seit den 1630er Jahren war in Frankreich erneut eine heftige Eucharistiekontroverse entbrannt, in der, rund hundert Jahre nach Calvin, nicht mehr allein der wörtliche Sinn der Konsekrationsformel *hoc est corpus meum*, sondern zugleich die historische Legitimität ihrer Auslegungen zur Debatte stand.

Schon in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts hatten gleich mehrere calvinistische Traktate⁸ beweisen wollen, dass die Lehre von der leiblichen Präsenz Christi in Brot und Wein keineswegs zum ursprünglichen Bestand der christlichen Glaubenswahrheiten gehört hatte, sondern erst in den Schismen des 10. und 11. Jahrhunderts – in den Worten des Pastors Jean Claude, Minister von Charenton und neben Pierre Jurieu einer der einflussreichsten Vordenker der französischen Calvinisten, „diesen überaus dunklen, verkommenen und an frommen und gelehrten Männern armen Jahrhunderten“⁹ – entstanden sei. Diese These hatte die französischen Katholiken in die Defensive gebracht und zahlreiche Konversionen

weis auf die Nachträglichkeit des Kapitels I, 4 der *Logique*, das Foucault seiner Analyse zugrunde legt (Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, S. 92, Anm. 47).

6 Arnauld befand sich seit Juni 1679 im Exil in den Spanischen Niederlanden, aus dem er nicht mehr zurückkehren sollte.

7 Arnauld/Nicole: *La Logique*, Avertissement à la cinquième édition, S. 8 f.

8 Einflussreich vor allem Edme Aubertin: *Conformité de la Créance de l'Eglise et de St. Augustin sur le sacrement de l'eucharistie* (1626) und *L'Eucharistie de l'ancienne Eglise, ou Traité auquel il est montré quelle a été durant les six premiers siècles, depuis l'institution de l'eucharistie, la doctrine de l'Eglise* (1633) sowie David Blondel: *Eclaircissements familiers de la controverse de l'Eucharistie* (1641). Auf die Argumente und Belege beider Autoren greift Claude in seinen Schriften zurück.

9 Claude: *Réponse aux deux traités intitulés La Perpetuité de la foy de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie* (1665), S. 13; zit. nach Quantin: „De la Contre-Réforme comme monopole“, S. 119. Vgl. auch oben Kapitel 5: SUBSTANZ UND QUANTITÄT.

motiviert. Für eine Konfession, deren Autoritätsanspruch sich wesentlich auf dem Prinzip der ununterbrochenen Überlieferung der Glaubenswahrheiten begründet, war der Angriff verständlicherweise prekär: als erneuter Versuch einer Unterminierung der Identitätsposition von Dogma und kirchlicher Autorität, Diskurs und Institution, deren Vakanz – das Prinzip der Moderne in der Reformation – vielleicht nicht offensiver hatte postuliert werden können als in der Forderung des Pastors Claude, der literale Sinn des *hoc est corpus meum* könne kein anderer als ein figürlicher sein.

Arnaulds polemischer Traktat *De la fréquente communion* (1643), spätestens aber Pascals *Lettres provinciales* (1656/57) hatten zugleich das Zerwürfnis zwischen Jansenisten und Jesuiten dauerhaft zementiert. Zu den Stereotypen der wechselseitigen Anschuldigungen gehörten seitdem der moralische Laxismus der Jesuiten und der (gnaden- und sakramentstheologische) Kryptocalvinismus der Jansenisten.¹⁰ Der letztere Vorwurf war angesichts der seit der Konversion Heinrichs IV. prekären Lage der französischen Reformation zumindest aktuell um einiges bedenklicher und Vorwand wiederholter politischer Repressalien gegen Port-Royal.

Unter diesen Voraussetzungen scheint das vehemente intellektuelle Engagement der Jansenisten in der Eucharistiekontroverse ebenso verständlich wie Arnaulds anfängliches Zögern, sich überhaupt in die Fallstricke der anticalvinistischen Polemik einzulassen. Tatsächlich blieb der ideologische Ertrag ihres Resultats, der voluminösen *Perpétuité de la foi de l'Église touchant l'eucharistie*, zweifelhaft. In seinen Antikritiken stellte der Pastor Claude nicht nur im üblichen Ton fest, dass es angesichts des Abscheus der Kirchenväter vor der heidnischen Idolatrie offenbar widersinnig wäre, ihnen den skandalösen Glauben an die leibliche Präsenz Christi in Brot und Wein zu unterstellen: „Woraus bestehen schließlich die Würmer, die sich aus der Verderbnis der Hostien zeugen?“¹¹ Die Autoren einer Unterweisung über den richtigen Gebrauch des Verstandes musste stärker noch ein anderer und modernerer Vorwurf treffen: dass sich nämlich die Behauptung, der Glaube an die sakramentale Präsenz lasse sich bruchlos bis auf die Patristik zurückführen, in einem hermeneutischen und logischen Zirkel bewege. Denn auch wenn die patristischen Quellen nirgends ausdrücklich von einer *absence réelle* des Körpers Christi in den Abendmahlsakramenten sprächen, lasse sich daraus noch längst nicht auf einen positiven Glauben schließen. Dass diese Option nicht diskutiert werde, lasse eher umgekehrt vermuten, dass auch die Gegenposition nicht vertreten worden sei. Allem Anschein nach habe es in der frühen Kirche in dieser Frage überhaupt keine dogmatische Fixierung gegeben. Nichts anderes, so Claude, behaupteten die Calvinisten, und dem Vorwurf, sie verfälschten die Tradition im Dienste ihrer eigenen Häresien, liege nicht mehr als eine Kategorienverwechslung zugrunde:

10 1656 publizierte der Jesuit Bernard Meynier seine einflussreiche Streitschrift *Le Port Royal et Genève d'intelligence contre le Très-Saint Sacrement de l'Autel*. Zur antijansenistischen Kontroverse der 1660er Jahre vgl. Quantin: „De la Contre-Réforme comme monopole“.

11 Claude: *Réponse aux deux traités*; zit. nach Bost: „Jean Claude controversiste“, S. 163.

Es wäre vielleicht ratsam, wenn jene Herren, die die von ihnen so genannte Schulphilosophie verachten, sie doch gelegentlich zu Rate ziehen würden. Denn sie hätten von ihr zumindest lernen können, eine konträre von einer kontradiktorischen Aussage zu unterscheiden.¹²

Kontradiktorische Aussagen nämlich schließen sich wechselseitig aus: Wenn eine von ihnen wahr ist, muss die entgegengesetzte Behauptung notwendig falsch sein. Konträre Aussagen dagegen können zwar nicht beide zugleich wahr, wohl aber beide zugleich falsch sein. Auch hierin liegt vielleicht eine gewisse subtile Pointe. Die entscheidende Pointe aber liegt zweifellos darin, das Argument einer prinzipiellen Inkommensurabilität von Logik und Hermeneutik – seine radikalste Konsequenz hatte Zwingli mit der Ersetzung des *hoc est* durch *hoc significat* gezogen¹³ – als historisches Argument zu etablieren und so einmal mehr die Überlegenheit der reformierten Hermeneutik zu demonstrieren. Denn während die Konträrbehauptung der Calvinisten (vor dem 10. Jahrhundert belegen die kirchengeschichtlichen Quellen keinen positiven Glauben an eine Realpräsenz) relativ leicht zu begründen sei, bürde sich die Kontradiktion der Jansenisten (schon die Kirchenväter glaubten an die Realpräsenz) eine geradezu erdrückende Beweislast auf:

[E]s handelt sich nun wohlgernekt darum, nachzuweisen, dass über mehr als ein Jahrtausend hinweg alle Menschen und Völker, die der Kirche angehörten, immer eine bestimmte, positive Vorstellung [*une pensée distincte et déterminée*] davon hatten, ob im sichtbaren Sakrament der Leib Christi seiner Substanz nach enthalten sei oder nicht, und dass sie zu keinem Zeitpunkt von dieser Vorstellung abgewichen sind. Der Autor der *Perpétuité* [Nicole; Anm. d. Verf.] und Herr Arnauld sind also zu einem affirmativen Beweis gezwungen [...]. Ich dagegen habe nur eine Negation zu verteidigen, wobei es schon ausreicht, zu belegen, dass sich für einen gewissen Zeitraum innerhalb dieser tausend Jahre eine solche Auffassung nicht nachweisen lässt. Die Affirmation dieser Herren dagegen muss für die ganzen tausend Jahre gelten, und wenn es auch nur an einem Jahrhundert oder weniger fehlte, so wäre ihre Argumentation ohne jeden Effekt.¹⁴

Ob es sich nun bei der ‚bestimmten, positiven Vorstellung‘ (*pensée distincte et déterminée*) um eine gezielte oder nur zufällige Anleihe bei der cartesischen Terminologie handelt – in der Mitte des 17. Jahrhunderts ist Calvins sakramentale Absenz offenbar vom hermeneutischen und semiologischen zum (historisch-)epistemologischen Kampfbegriff geworden: zum polemischen Argument gegen die Autoren einer den Prinzipien der cartesischen Epistemologie verpflichteten Logik, die nun der Vorwurf traf, Unterscheidungen zu etablieren, die dieselben Autoren in ihren apologetischen Schriften opportunistisch unterdrückten. Und zweifellos traf die

12 Zit. nach Bost: „Jean Claude controversiste“, S. 166.

13 Vgl. oben Kapitel 3: NORMIERUNG DER ABSENZ.

14 Neben dem Angriff auf die Autoren der *Logique*, die ein ganzes Unterkapitel (II, 4) der Unterscheidung von konträren und kontradiktorischen Aussagen widmet, liegt in Claudes Argumentation auch eine persönliche Spitze gegen Arnauld, der in seiner *Apologie des St. Pères*, einer Vorarbeit zur *Perpétuité*, selbst ausdrücklich die korrumpierten Quellen des 10. Jahrhunderts aus der historischen Darstellung ausgenommen hatte.

Kritik zugleich auf denkbar subtile Weise ins Zentrum des problematischen Selbstverständnisses Port-Royals in der paradoxen Balance zwischen neuzeitlicher Epistemologie und dogmatischer Orthoxie. Wie immer man sich also in der Frage entscheiden mag, ob der Jansenismus eher als katholische Reform oder als Spielart der Gegenreformation aufzufassen sei:¹⁵ Spätestens ihre fünfte Auflage dokumentiert den polemischen Einsatz der Logik von Port-Royal in der konfessionellen Hegemoniedebatte, in der umso mehr die Legitimität der eigenen Position auf dem Spiel stand, je unversöhnlicher sie geführt wurde, und an deren Verlaufsetappen sich nahezu unmittelbar die jeweilige politische Lage der Parteien ablesen lässt. Die Tragik der Konstellation ist von Historikern oft bemerkt worden: Nicht anders schließlich als das Schicksal der französischen Hugenotten, mit dem es sich soziologisch und politisch auf vielfältige Weise verschränkt,¹⁶ blieb es das Schicksal Port-Royals, Spielfigur in den wechselnden, zwischen Rom und Gallikanismus optierenden kirchenpolitischen Schachzügen der Regierung des ‚allerchristlichsten Königs‘ zu sein. Nur kurze Zeit nach der endgültigen Vertreibung der Hugenotten folgte die Aufkündigung des anticalvinistischen Kirchenfriedens, die Auflösung der Klöster und Schulen von Port-Royal und das Exil oder Untertauchen zahlreicher Anhänger des Jansenismus.

So berechtigt und produktiv Marins Verweis auf die Hybridität der Logik von Port-Royal bleibt und so offensichtlich ihre internen Differenzen auf die theologischen, politischen und anthropologischen Grenzfälle des rationalisierbaren Wissens verweisen: Dennoch scheint fraglich, ob sich Foucaults Diagnose der Souveränität der Repräsentation über die Bedeutung – „künftig erlischt der erste Text“¹⁷ – umstandslos durch die Souveränität der Präsenz und der Körper über die Zeichen ersetzen lässt. Es scheint fraglich, ob das ideologische *double bind* eines theologischen Standpunkts, der, selbst minoritär und unter permanentem Häresieverdacht, umso entschiedener für sich beansprucht, die Orthodoxie zu repräsentieren, es erlaubt, seine durchaus unterschiedlichen, gleichsam unter dem Vorbehalt der cartesischen *morale provisoire* zu lesenden Artikulationsformen auf eine Semiologie der Präsenz festzulegen, in der „the eucharistic body turns out to be the matrix of all signs“; „provides the model, paradigm, and matrix for every other sentence (for all propositions and judgements)“.¹⁸

Denn ganz offensichtlich fällt das Erscheinen der Logik von Port-Royal in eine geradezu überkomplexe historische Diskurskonstellation mit wechselnden theo-

15 Von der Beantwortung dieser Frage hängt nicht so sehr die kaum bestrittene *long-term*-Wirkung des Jansenismus auf den Emanzipationsprozess des Großbürgertums in Justiz, Finanz und Verwaltung ab, der die Französische Revolution wesentlich mit ermöglichte, aber vielleicht nicht unwesentlich die Identifikation der entscheidenden ideologischen Schaltstellen dieser Wirkung.

16 Vgl. exemplarisch Gounelle: „Calvinisme et jansénisme“ sowie die Beiträge in *Chroniques de Port Royal*, 47: *Port Royal et les protestants*. Zur Soziologie der französischen Reformation und Gegenreformation vgl. die materialreichen Studien von Groethuysen: *Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*.

17 Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, S. 115.

18 Die Kritik gilt weniger Marins durchaus subtiler *Critique du discours* als dem postmodernen Re-make des Port-Royal-Themas in Marin: „The Body of the Divinity“, S. 25, S. 18.

gischen und politischen Frontstellungen, die sich nur schwerlich in ein eindeutiges historisches Narrativ, sei es der Linearität oder des Bruchs, einlesen lässt.¹⁹ Es gibt schließlich nicht nur die Differenzen zwischen Pascal und den Cartesianern; und es gibt nicht nur den reformierten Gegner. Es gibt vielmehr auch im Cartesianismus der zweiten Generation Tendenzen, sich des offenbarungstheologischen Restgehalts zu entledigen, der weniger in der Lehre von den geschaffenen Ideen als in der Lehre vom ‚realen Unterschied‘ der beiden Substanzen, *res cogitans* und *res extensa*, residiert. Der wichtigste Gegner Arnaulds und Nicoles ist hier zweifellos Nicolas Malebranche, dessen Lehre von der Ideenerkenntnis als unmittelbarer Teilhabe des menschlichen am göttlichen Intellekt die Lehren der Offenbarungsreligion zu bloß historischen Wahrheiten herabgestuft hatte – womit die Notwendigkeit einer Begründung nicht-tautologischer Vernunftwahrheiten als dauerhaft virulentes Problem der Rationaltheologie etabliert war. Nicht zufällig hat Leibniz, als einer der letzten Vertreter einer Metaphysik mit Totalanspruch, mit seiner Behauptung, auch die kontingenten empirischen und historischen Wahrheiten, die *vérités de fait*, seien einer rationalen Demonstration fähig (das berühmte Prinzip des ‚zureichenden Grundes‘) gleichsam die Flucht nach vorn angetreten – und dies wiederum sicher nicht zufällig zuerst in seiner Korrespondenz mit Antoine Arnauld.²⁰ Es gibt, schließlich, auch im katholischen Frankreich des 17. Jahrhunderts, in Nachwirkung der *Querelle des Anciens et des Modernes*, eine Rhetorikdebatte, die unter den Vorzeichen der theologischen und politischen Anthropologie durchaus bis zur Sakramentstheologie vordringt.

So mag der militante Gestus der Vorbemerkung zur fünften Auflage der *Logique*, der mit der Behauptung der diskursiven Souveränität zugleich das zumindest politische Verschwinden des theologischen Gegners imaginiert, am Vorabend der Aufhebung des Toleranzedikts von Nantes (1685), das die letzte große Vertreibungswelle der Hugenotten einleiten sollte, moralisch besonders verwerflich sein.²¹ Dieser Gestus ist aber zugleich symptomatisch für eine Epoche, in der jede

19 Dies spiegelt sich nicht nur im inneren Aufbau der *Logique* als *work in progress*, in dessen zahlreiche Editionen nicht nur wiederholt Passagen eingefügt, sondern auch wieder getilgt wurden: Es spiegelt sich auch im Gebrauch der Exempel, die keineswegs nur triviales und neutrales Wissen transportieren, sondern in der Regel selbst moralische, theologische, politische Stellungnahmen implizieren oder provozieren. Zur Zuschreibung der Bearbeitungsstufen vgl. Jourdain: „Notice sur les travaux philosophiques d’Antoine Arnauld“, S. 362; Le Guern: „Le Rôle de Pierre Nicole dans la *Logique*“, S. 155-164.

20 Für die komplexe Problemlage aufschlussreich sind insbesondere Leibniz’ *Remarques sur la lettre de M. Arnauld*, in: ders.: *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe II: *Philosophischer Briefwechsel*, Bd. 2, S. 42-53. Vgl. auch Leibniz’ Noten zu Locke in den *Nouveaux Essais* in: ders.: *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe II: *Die philosophischen Schriften*, Bd. 6, insb. S. 45, Z. 3 ff. sowie ebd., S. 73 ff. Für die mathematische Mystik Pascals hatte der auch in spekulativen Belangen pragmatische Leibniz dagegen offenbar sehr wenig Verständnis. Anlässlich des posthumen Erscheinens der *Pensées* (1684) notierte er, Pascal sei, „indem er ein tieferes Verständnis der Gegenstände der Religion und der theologischen Kontroversen angestrebt habe, skrupulös bis zum Wahnsinn“ geworden (Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe IV: *Politische Schriften*, Bd. 6, N. 121, S. 713).

21 Vgl. Lestringant: *Une sainte horreur*, S. 273 f. Zur Tragik der jansenistischen Politik gehört es, noch im Exil den Gestus nicht nur absoluter theologischer Unversöhnlichkeit, sondern auch absoluter politischer Loyalität aufrechterhalten zu haben.

Repräsentation auf ein Verschwinden verweist: in der der Gott der Juristen, der Kanonisten und Staatsrechtler sich nicht mehr umstandslos mit dem Gott der Mathematiker, oder eben auch der Grammatiker, Logiker und Moralisten, identifizieren lässt. Pascals ‚verborgener Gott‘ hat sicherlich nur mehr sehr indirekt die Funktion, eine soziale Ordnung zu stabilisieren; er wirkt vielmehr als transzendenter Fluchtpunkt einer Subjektivität, die sich auf eine sehr ähnliche Weise (zunächst) als ihr eigenes diesseitiges Verschwinden konstituiert.²²

Affirmation – signification: Port-Royal zwischen Descartes und Pascal

Kein Diskurs der Konfessionalisierung jedoch, dessen Autorisierungsstrategien sich nicht mit Strategien der Selbstdisziplinierung verschränken würden. *Frères ennemis* sind Jansenisten und Calvinisten nicht nur als Anhänger einer strikten Individualprädestination, sondern ebenso in der geradezu programmatischen Grenzverwischung zwischen symbolischen, theoretischen und sozial effizienten Praktiken: Arbeitsethik und Anstaltsdisziplin, weltflüchtige Askese, privates Frömmigkeitsreglement.²³ Auch die Logik von Port-Royal ist das Ergebnis innerkonfessioneller Disziplin: der erfolgreichen Unterdrückung einer Reihe von – in einer anderen historischen Umgebung möglicherweise, unter Hegemoniebedingungen wahrscheinlich inkommensurablen – theologisch-philosophischen Differenzen, die der Kanonisierungsprozess wiederum buchstäblich in die historischen Fußnoten verschwinden ließ. Nicoles wechselnde Einstellungen zum Cartesianismus,²⁴ seine intuitive Affinität zur pascalschen Mystik des *deus absconditus* sind bekannt – zu Pascal, der die cartesischen Erklärungsversuche der Glaubensmysterien als „ungewiss und unnützlich“ disqualifiziert hatte,²⁵ weil ihre Wahrheit im Jenseits aller Fluchtlinien des Wissens liege. Arnauld wiederum, der zu den ersten theologischen Kritikern der cartesischen *Meditationen* zählte,²⁶ hatte sich durch Descartes' physikalische Eucharistiehypothese als vollkommen zufriedengestellt erklärt und sollte fortan einen großen Teil seines philosophischen Engagements darin setzen, die Übereinstimmung der cartesischen Physik und Epistemologie mit den dogmatischen Wahrheiten der christlichen Offenbarung zu demonstrieren. Allein im Licht dieser Differenzen scheint es geradezu zwangsläufig, dass sich, wie immer auch verschoben, in den Interpretationen der Logik von Port-Royal die methodischen und politischen Trennlinien

22 Die pascalsche ‚Verneinung des Ich‘ (*anéantissement du moi*) ist ein zweideutiges Verschwinden: nämlich nicht der Funktion des (absoluten) Subjekts, sondern seiner epistemischen und linguistischen Verdoppelungen. Diese Grenze markiert den Übergang der Rhetorik von einer metadiskursiven Institution zum Instrument einer disziplinatorischen Regulierung des Verhältnisses der Subjekte zu den Diskursen der Institutionen.

23 Die genaue Proportionalisierung von Klausur und gemeinschaftlicher Andacht spielte in den Diskussionen um die Ordensregularien eine ebenso wichtige Rolle wie die Frage nach den zulässigen Formen der Lektüre und autodidaktischen Bildung der Ordensschwester.

24 Vgl. Jourdain: „Introduction“, S. xi ff.

25 Pascal: *Pensées*, S. 1137.

26 Vgl. oben Kapitel 5: OPTISCHE VS. PHYSIKALISCHE OBERFLÄCHE.

zwischen den Konzepten einer Genealogie der Moderne so deutlich abzeichnen; Trennlinien gleichsam, um die Unterscheidung Chomskys aufzugreifen, zwischen Bedeutung und Referenz, zwischen Moderne und Postmoderne, Strukturalismus und Dekonstruktion, demokratischem Universalismus und Metaphysik der Souveränität.²⁷

In der Tat gibt es in der *Logique* nicht nur das eine, semiotische Modell der Repräsentation – das Modell des Zusammenfalls von Signifikant und Signifikat im Modus der Evokation, der Aktualität und der Präsenz. Es gibt noch ein anderes, nicht weniger bemerkenswertes und untergründig vielleicht folgenreicheres Modell der Repräsentation, genauer: des Übergangs von der Repräsentation zum Diskurs. Dies ist die Lehre vom Verb als linguistischem Operator der Affirmation, der Grundform aller Aussagen, der kleinsten Einheit aller Diskurse:

Bis hierher haben wir jene Wörter behandelt, die die Gegenstände unseres Denkens bezeichnen. Es bleibt uns nun noch von jenen zu sprechen, mit denen wir die Art unserer Gedanken bezeichnen. Dies sind die Verben, die Konjunktionen und Interjektionen. Um die Natur des Verbs zu begreifen, müssen wir zunächst daran erinnern, dass jedes unserer Urteile (wenn wir etwa sagen, dass die Erde rund ist) notwendig zwei Terme enthält. Den ersten nennt man Subjekt (dasjenige, von dem wir etwas affirmieren), den zweiten Attribut (dasjenige, was affirmiert wird). Schließlich aber enthält jedes Urteil auch noch die Verbindung zwischen diesen beiden Termen, und dies ist eben jene Tätigkeit unseres Geistes, einem Subjekt ein Attribut zuzuschreiben. Ebenso viel Mühe wie auf die Erfindung von Wörtern, die die Gegenstände unseres Denkens kennzeichnen, haben die Menschen daher auf die Erfindung von Wörtern verwendet, die die Affirmation, die erste und hauptsächlichste Weise des Denkens, bezeichnen. Das Verb ist seiner Natur nach also nichts anderes als ein Wort, dessen wesentlicher Gebrauch darin liegt, die Affirmation zu bezeichnen, d. h. anzuzeigen, dass es sich bei dem Diskurs, in dem ein Verb gebraucht wird, um den Diskurs eines Menschen handelt, der nicht nur Begriffe von den Dingen bildet, sondern darüber urteilt und sie affirmiert.²⁸

Auch Arnaulds Lehre vom affirmativen Verb gehört zu den linguistischen Überarbeitungsstufen der *Logique*. So hat man es mit zwei reflexiven Paradigmen des logifizierbaren Wissens zu tun: Repräsentation und Affirmation, Semiotik und Grammatik – zwei Modelle der Elementareinheiten des Diskurses, die sich vielleicht erst in ihrer Komplementarität zu jener epistemischen Differenz formieren, die die neuzeitlichen Ordnungen des Wissens untrennbar mit der Ordnung der Sprache verknüpft. Eine Differenz, die Foucault in einer vielleicht etwas zu totalen Geste aus dem Bereich des logifizierbaren Wissens in die Produktionsweisen seiner materialen Medien (Sprache, Imagination, Herrschaft, Ökonomie) verschoben hatte,

27 Foucaults Lektüre von Port-Royal situiert sich nicht nur an der Schnittstelle zwischen der Theorie des Diskurses und dem Konzept der Archäologie des Wissens. Mit der Interpretation von Goyas *Las Meninas* schreibt sich Foucaults Begriff der klassischen Repräsentation zugleich ausdrücklich in das Paradigma neuzeitlicher Metaphysik der Souveränität ein. Aufschlussreich hierzu sind Foucaults Äußerungen zum Problem Hegel in der Einleitung zur *Archäologie des Wissens*.

28 Arnauld/Lancelot: *Grammaire générale et raisonnée* (1660), Chap. XIII, S. 77 f. Die *Logique* zitiert diese Passage in einer gekürzten Fassung (II, 2, S. 101).

aus denen sich das Material seiner *Archäologie des Wissens* rekrutiert. Denn welche untergründigen Ähnlichkeitsbeziehungen auch immer den wechselseitigen Austausch der Semantiken unterhalb der „Schwelle der Epistemologisierung“ regulieren, die die Diskurse unterscheidbar werden lässt²⁹ – in einer Lektüre, die allein auf den evokativen Modus des Zeichens zielt, verschwinden fast zwangsläufig die Diskurse, die das ‚klassische‘ Modell der Repräsentation hervorbringen, in oder hinter denjenigen, deren Erzeugung das Modell fortan steuern soll.³⁰ Das ist eigentlich erstaunlich, denn es sind zwei zwar sehr komplexe und vermittelte, aber alles andere als intransparente Operationen, die beide, das grammatische und das semiotische Paradigma ermöglichen und plausibilisieren. Beide Paradigmen beschreiben eine mit jeweils sehr speziellen Implikationen behaftete Figur der linguistischen Operationalisierung des identitätslogischen Prädikators *est*. Beide thematisieren zugleich auf je spezielle Weise den semio-ontologisch ambigen Status der Sprache, deren physische Realität mit dem ontologischen Status des reinen Zeichens zusammenfällt.³¹ Dieser Zusammenfall schließlich realisiert sich in beiden Modellen durch eine fundamentale Differenz: In der Lehre von der Affirmation ist es die analytische Aufspaltung und interne Verdopplung der linguistischen Einheit des Verbs in eine semantische und eine identitätslogische Funktion. In der Lehre von den repräsentierenden Zeichen ist es die semiotische Verdopplung der Ideen mit ihrem Grenzbegriff, der semiotischen Differenz der Ideen zu sich selbst – dieses eigenartige Produkt einer wechselseitigen Überschreibung der Grundfiguren der christlichen Hermeneutik: der augustiniischen Definition des Zeichens, und der neuzeitlichen Epistemologie: des cartesischen Begriffs der Ideen als *res cogitatae*, als Modifikationen, Zustände oder Attribute der denkenden Substanz.

Nicht ein Modell der Repräsentation also, sondern, zumindest, zwei chiasmisch aufeinander bezogene Explikationen einer Struktur zwischen zwei Konzeptionen jener epistemischen Lücke, die es im Übergang von der Logik zur Hermeneutik und von der Repräsentation zur Referenz zu überbrücken gilt. In den Differenzen beider Modelle – und in den internen Differenzen, die jedes dieser Modelle zu-

29 „Wenn im Komplex einer diskursiven Formation eine Gesamtheit von Aussagen sich herauschält und vorgibt (selbst ohne es zu erreichen), Verifikations- und Kohärenznormen zur Geltung zu bringen, und eine beherrschende Funktion (als Modell, als Kritik oder als Verifikation) im Hinblick auf das Wissen ausübt, wird man sagen, daß die diskursive Formation eine *Schwelle der Epistemologisierung* überschreitet.“ (Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 265 f.)

30 Nicht weniger spaltet Chomskys Unterscheidung zwischen *deep* und *surface structure*, zwischen der Physik der Zeichen und ihrem kognitiven Substrat, den Befund der essentiellen Inkongruenz beider Systeme in den Bereich der *parole*, die Pragmatik des Sprechens, ab. Damit gerät die umgekehrte Lesart der Beziehung aus dem Blick: die Variabilität der Logifizierungen der linguistischen Oberflächenstruktur.

31 „Es gibt aber auch eine andere Art von Zeichen, deren ganzer Gebrauch ausschließlich im Bezeichnen besteht, wie es z. B. die Wörter sind. Niemand gebraucht nämlich Wörter, außer um irgend etwas zu bezeichnen. Daraus erkennt man, was ich Zeichen nenne: ganz präzise diejenigen Dinge, welche verwendet werden, um etwas zu bezeichnen. Deswegen ist jedes Zeichen auch irgendein Ding; was nämlich kein Ding ist, ist überhaupt nichts. Es ist aber nicht jedes Ding auch ein Zeichen.“ (Augustinus: *De doctrina christiana*, I, II, 2, 5)

gleich voraussetzt und zu überbrücken sucht – artikuliert sich zugleich die historische Differenz eines Diskurses zu sich selbst: die Differenz zwischen dem argumentativen Skopus und der Begründung einer Logik, deren *ideologische* Grundlage nach Descartes keine andere sein kann als die *Naturgegebenheit* ihrer Prinzipien, die die Retroflexion der epistemologischen Kategorien (Descartes) respektive die Analyse ihrer sprachlichen Repräsentationen (Arnauld/Nicole) nur aufzudecken und in ihrem richtigen Gebrauch zu analysieren hat,³² und deren Fluchtpunkte, *affirmation* und *signification*, in der theologischen Gewissheitsformel von der Affirmation der Sache durch das Zeichen (*affirmation de la chose par le signe*)³³ gleichsam zu einer Struktur der wechselseitigen Konversion zusammengeschlossen werden – zum Urteil, das Zeichen, und zum Zeichen, das Urteil ist.

Zwischen beiden Polen, an denen sich jeweils ein Zirkel von Voraussetzung und Begründung hermetisch mit sich zusammenschließen scheint, überkreuzen sich die Frage nach der Natur des Zeichens und die Frage nach der Natur der Ideen, dieser beiden in der Mitte des 17. Jahrhunderts wohl umstrittensten philosophisch-theologischen Grenzbegriffe, deren Differenz sich fortan nicht mehr durch wechselseitige Reduktion des einen auf das andere auflösen lassen wird. Indem die reformierte Festlegung des Sakramentsdiskurses auf Rhetorik und Grammatik die Rückwendung des cartesischen Paradigmas auf die Analyse der Sprache erzwingt, generiert sie zugleich einen Verhandlungsraum für die inneren Widersprüche des cartesischen Modells selbst. Als dessen Sekundäreffekt wird gleichsam die vielleicht bedeutendste Entdeckung der Logik von Port-Royal anfallen: die Entdeckung des irreduziblen Überschusses der Linguistik über die Logik, der Semantik über die Denotation, der Semantik der Aussage über die Semantik der Terme. So wäre das Moment, durch das sich die *Logique* möglicherweise in der Tat zu etwas wie einem diskursgeschichtlichen Paradigma qualifiziert, nicht in einer Figur zu sehen, die sie vielmehr als theoretische wie politische Lösung negiert: im Einschluss der Ausnahme in die universellen Regeln des Diskurses, sondern in der ebenso paradoxen wie prekären Anstrengung, die repräsentationale Lücke zwischen logischer und linguistischer Disposition des Wissens zugleich als semantische Lücke offenzuhalten und operativ zu kontrollieren.

Realität der Ideen: Malebranche und die Debatte um das *être*

Schon Calvin hatte gleichsam protocartesianisch die Absurdität der katholischen Abendmahlsvorstellung kritisiert: Ein und derselbe Körper könne unmöglich an mehreren Orten zugleich, Christus also nicht zugleich im Himmel und in den Sakramenten anwesend sein.³⁴ Angesichts der gleichsam metaphysischen Affinitäten

32 Vgl. Arnauld/Nicole: *La Logique*, S. 30 f.

33 Ebd., I, 4, S. 48.

34 Vgl. oben Kapitel 3: PHYSIK DES HIMMELS.

zwischen Calvinismus und Cartesianismus, zwischen dem Postulat der Absenz der göttlichen Substanz in den irdischen Elementen und der Lehre vom wechselseitigen Ausschluss der Attribute der *res extensa* und *res cogitans*, scheint es fast paradox, dass die theoretische Explikation der Prinzipien der neuzeitlichen Naturwissenschaften, allen voran Physik und Medizin, im 17. Jahrhundert dominant im katholischen Milieu stattfindet.³⁵ Möglicherweise Symptom einer Lesbarkeit der Konfessionalisierungsdebatten als Katalysatoren gesellschaftlicher Arbeitsteilung auf dem Feld der diskursiven Zuständigkeiten; denn der Durchbruch der cartesischen Physik – deren Rezeption im lutherischen Milieu auf erheblichen, aber auch im reformierten Milieu zunächst auf einigen Widerstand stieß – hängt vielleicht nicht ganz unerheblich damit zusammen, dass sie auf einer Erkenntnistheorie gründet, die mit ihrem Generalverdacht gegen die Trugschlüsse eines von sinnlichen Vorstellungen affizierten Denkens den epistemischen Status der Zeichen tendenziell verschwinden lässt. Ideenlehre und Physiologie der Wahrnehmung, die beiden Eckpfeiler der cartesischen Physik, fallen nur mehr im Negativen zusammen: Nicht die wechselseitige Repräsentation, sondern der wechselseitige Ausschluss von *res cogitans* und *res extensa* ist die Begründungsfigur der cartesischen Substanzenlehre.

Als epistemologisches (und nicht metaphysisches) Prinzip impliziert der Dualismus der Substanzen die Kappung jeder (kausal-)ontologischen Vermittlung von Idee und Repräsentation (etwa im Sinne eines Verhältnisses von Potentialität und Aktualität). Das heißt einerseits, dass nach Descartes jedes Postulat einer solchen Vermittlung in den Verdacht des Naturalismus gerät, impliziert andererseits ein negatives Statement über den epistemischen Status der Sprache. Zweifellos bleibt auch bei Descartes Erkenntnis an Sprache gebunden, aber an eine Sprache, die derart radikal einem repräsentationskritischen, bedeutungseliminatorischen Analogverfahren des methodischen Zweifels unterworfen wird, dass sie als Substanzbegriffe nur mehr die Differenzbegriffe der *res extensa* und *res cogitans* zulässt, während es sich bei den Grundkategorien der Naturerkenntnis, Ausdehnung und Bewegung, gerade daher um erste und unbezweifelbare Prinzipien handelt, weil sie nicht sprachlich definierbar, sondern nur mathematisch-physikalisch operationalisierbar sind. Ihnen korrespondiert keine Semantik, sondern die gleichsam nur hilfsweise sprachlich zu fassende Funktion, quantitative Zustände der Materie relational aufeinander abzubilden. Geometrische Konstruktion, physikalisches Experiment, Messbarkeitstechniken beschreiben im cartesischen Modell den Raum des Wissens von der Natur zwischen den sich wechselseitig modellierenden Verifikationsmodi von Hypothesen- und Modellbildung. Repräsentation zerfällt dergestalt in Beschreibungskategorien modaler Phänomene entlang der Dualität ihrer natürlichen und technischen Erzeugungsprinzipien, deren Wahrnehmbarkeit selbst immer schon eine Bruchlinie von Medium und Gegenstand, von technischer und physiologischer Optik voraussetzt. So ist es geradezu konstitutiv für das cartesische

³⁵ Immerhin hat sich auch Hobbes erst in Paris, unter dem Einfluss Pierre Gassendis und Marin Mersennes, den Erkenntnisstand der zeitgenössischen mathematischen Naturwissenschaft angeeignet.

Modell der Naturerkenntnis, dass keine Theorie der Repräsentation die in der berühmten Darstellung des kleinen Manns im Kopf visualisierte Lücke zwischen den beiden Augen der Beobachtung zu schließen vermag.³⁶ Wie immer man die theologischen Implikationen der cartesischen Lehre von den zwei Substanzen bewerten will, ihre epistemologische Funktion liegt darin, diese Lücke als prinzipiell unüberbrückbare, weil irreduzible Differenz offenzuhalten und so das ‚ich denke‘, den Ort der Ideen, außerhalb jeden Kausalzusammenhangs zwischen intellektueller Operation und sinnlicher Repräsentation (einschließlich ihres physiologischen Substrats, den körperlichen Zuständen des sinnlich affizierten Subjekts) zu lokalisieren.³⁷

Es spricht daher für die Hellsicht der theologischen Kritiker der *Meditationen*, als wesentlichste Bedrohung des spekulativen Überbaus der christlichen Dogmatik nicht den mechanistischen Materiebegriff, sondern die Theorie seiner intellektuellen Repräsentation, die cartesische Ideenlehre zu identifizieren. Eine Ideenlehre nämlich, die, nachdem einmal das platonische Ursprungsdenken der Ideen durch ein Paradigma des intellektuellen Überschusses über die jeder essentiellen Qualitäten bare Materie abgelöst war, nicht mehr zu erlauben schien, einen mehr als formalen – relativen und methodisch variablen – Unterschied zwischen Idee und Repräsentation, zwischen den Vorstellungen und ihren Erzeugungsmodi zu etablieren. Die *res cogitans* ‚ist‘ allein im und für das Denken ihrer selbst, die Ideen, *res cogitatae*, sind allein der reflexive Modus, unter dem das Denken seine eigenen Modifikationen begreift: „Vielmehr ist die Natur der Idee selbst so beschaffen, daß sie von sich aus keine andere formale Realität enthält als die, welche sie aus meinem Bewußtsein entnimmt, von dem sie ein Modus ist.“³⁸ So wird der – ganz im Unterschied zu Arnauld zunehmend anticartesianische – Oratorianer Marin Mersenne in seinen Einwänden gegen die *Meditationen* geradezu eine Materialisierung der *res cogitans* in Kauf zu nehmen bereit sein, um die gegenläufige Gefahr abzuwehren: die Herabstufung der Idee Gottes zur bloßen *res cogitata*, der, fernab, die Möglichkeit zweifelsfreier Erkenntnis zu begründen, nicht mehr Realität zukomme als der abstrakten Idee eines Dreiecks.³⁹

Ebenso wird Malebranche in der Kontroverse mit Port-Royal darauf bestehen, dass den cartesischen Ideen, sofern sie nur als Modifikationen der denkenden Substanz aufgefasst werden, nicht mehr Realität zukommen könne als diejenige, die der Begriff der denkenden Substanz selbst enthält: „Sie sehen also, mein Herr, dass

36 Descartes: *Discours de la méthode. La dioptrique*, S. 205 ff.

37 „Erstens habe ich nicht meinen Beweis aus der sichtbaren Sinnenwelt oder aus einer Aufeinanderfolge von wirkenden Ursachen geführt, und zwar einmal, weil ich das Dasein Gottes für viel evidentier hielt als das von irgendwelchen sinnlichen Dingen, und dann auch, weil es mir schien, daß ich durch jene Aufeinanderfolge von Ursachen höchstens zu der Erkenntnis von der Unvollkommenheit meines Verstandes gelangen könnte [...]. Daher wollte ich zum Ausgangspunkt meines Beweisgangs lieber das Dasein meiner selbst machen [...]; und an mir habe ich weniger untersucht, aus welcher Ursache ich ehemals hervorgegangen war, als aus welcher Ursache ich im gegenwärtigen Zeitpunkt erhalten werde, um mich so von jeglicher Aufeinanderfolge von Ursachen zu befreien.“ (Descartes: *Meditationes*, S. 96)

38 Ebd., S. 33.

39 Mersenne: „Einwände“, in: ebd., S. 110 ff.

die *Ideen* oder *Gedanken*, solange sie allein als *Modifikationen der Seele* betrachtet werden, nichts repräsentieren, und dass es daher keinerlei Ungleichheit zwischen ihnen geben kann.“⁴⁰

Das cartesische Modell kann, dies die Kritik Malebranches, wohl das Sein der Ideen beschreiben, aber nicht ihr Repräsentieren, denn Repräsentation setzt einen Unterschied der Realitätsgrade voraus, der, dem Unterschied der Substanzen noch vorausliegend, in und durch die Ideen repräsentiert werden muss, wenn dem endlichen Verstand das Denken der unendlichen Idee Gottes möglich sein soll.⁴¹ Tatsächlich hatte Descartes mit der Unterscheidung zweier Realitätsbegriffe – dem metaphysischem Ursprungsprinzip der Ideen (*realitas formalis*) und ihrem Sein im und für den menschlichen Verstand (*realitas objectiva*) – das Existenzprädikat gleichsam zu einer bloßen Formbedingung des intellektuellen Aktes herabgestuft und damit den gesamten Bereich der Ontologie (des Seins, der Präsenz) systematisch aus dem Bereich der klaren und distinkten Erkenntnis exterritorialisiert – einziger Unterschied, dem Descartes in einem emphatischen oder existenzialen Sinne ‚Realität‘ zuerkennt, ist der Unterschied zwischen denkender und ausgedehnter Substanz.⁴² Im homogenisierten Erfahrungsraum der cartesischen Epistemologie ist Realität nicht mehr Ausdruck einer existenzialen Distribution von Seinsgraden (Potentialitäten), sondern approximatives Prinzip einer Adäquation von Methode und Gegenstand nach dem epistemischen Ideal der attributiven Vollständigkeit (*perfectio*) der Ideen. Von diesem Ideal ausgehend, hatte Descartes jedoch zugleich in der dritten *Meditation* eine Unterscheidung eingeführt, die für die postcartesianische Ideendebatte folgenreich werden sollte, weil sie eine Alternative zur unilinearen Konditionalität von Akt (‚ich denke‘) und Existenz (‚ich bin‘) aufzuzeigen scheint: eine repräsentationale Abstufung der Realitätsgrade (*degrés d'être*) der Ideen – je nachdem nämlich, ob die Ideen bloße Akzidenzien oder Substanzen repräsentieren:

Insofern nämlich [die] Ideen nur gewisse Weisen des Bewußtseins sind, vermag ich unter ihnen keinerlei Unterschied zu entdecken, und alle scheinen gleichermaßen von mir auszugehen, insofern aber die eine diese, die andere jene Sache vertritt [repräsentat], sind sie offenbar äußerst verschieden voneinander. Denn ohne Zweifel sind die, welche mir Substanzen vorstellen, etwas mehr und enthalten sozusagen mehr ‚objektive Realität‘ [*realitas objectiva*] in sich, als die, welche nur Modi oder Accidentien darstellen [...].⁴³

Der Schritt vom unterschiedslosen Modalbegriff der Ideen zu den repräsentationalen Seinsgraden (*degrés d'être par représentation*) ist der Schritt von der monologischen Selbstgewissheit der *res cogitans* zu den diskursiven Ordnungen des Wissens, in denen das ‚Ich‘ nicht mehr als transzendentes Subjekt der Ordnung ‚seiner‘

40 Malebranche: *Trois lettres*, S. 47; vgl. ebd., S. 48.

41 Die cartesische Lehre von der *création des vérités éternelles*, spekulativtheologisches Komplement zum Dualismus der Substanzen, lehnt Malebranche entschieden ab. Zur Ideendebatte zwischen Arnauld und Malebranche vgl. die materialreiche Darstellung von Moreau: *Deux Cartésiens*.

42 Vgl. Descartes: *Principia philosophiae*, I, 60, S. 21 f.

43 Descartes: *Meditationes*, S. 32.

Ideen, sondern als durch epistemische Codes determiniert, durch die Inhalte seines Denkens repräsentiert erscheint. Die Grenze zwischen beiden, in der cartesischen Verschaltung von *cogitare* und *esse* gleichsam als Kippfiguren angelegten Begriffen der Repräsentation markiert die Grenze zwischen Epistemologie und Sprache, zwischen epistemologischem Substanz- und linguistischem Subjektbegriff.

In der Interpretation Malebranches markiert sie zugleich den wechselseitigen Umschlagpunkt von erkenntnistheoretischem und providenztheologischem Paradigma, an deren Grenze die postcartesianische Ideendebatte ihre polemische Virulenz entfalten wird. Die „Ordnung“, die Malebranche in seiner Paraphrasierung des cartesischen Textes anruft,⁴⁴ ist nicht mehr die methodische Ordnung der Vorstellungsarten und der ihnen korrespondierenden Verstandesoperationen, sondern die Ordnung der Ideen als *êtres représentatifs* der Materie im göttlichen Verstand, dem Ort des wechselseitigen Umschlags der Prinzipien von Physik und Moral, von Natur und Gnade.⁴⁵ Es ist kaum eine ausdrücklichere Identität von *être, réalité* und *représentation* denkbar, als sie in der Kernaussage der Ideenlehre Malebranches behauptet wird: „dass wir alle Dinge unmittelbar in Gott erkennen [que nous voyons toutes choses en Dieu]“.⁴⁶ Aber diese Identität gilt nur für das zeitlose Sein (*étendue intellectuelle*) der Ideen, für die Repräsentation der Natur ‚vor‘ ihrer Qualifikation zur Ordnung der Gnade: Malebranches Ideenlehre ist die genaue Kehrseite eines Optimierungsmodells der göttlichen Heilsökonomie. Gott, dessen Verstand zugleich die archetypischen Ideen und die generativen Regeln, aus ihnen eine Unzahl möglicher Welten zu erzeugen, umfasst, habe nämlich die wirklich geschaffene aus einem einzigen und einfachen Grund allen anderen kombinatorischen Möglichkeiten vorgezogen – weil die natürlichen Gesetze, die diese Welt regieren, auf dem kürzesten Wege den göttlichen Gnadenplan realisieren:

Die Naturwissenschaft lehrt uns, dass Gott die Welt ausschließlich durch die allgemeinen Bewegungsgesetze der Materie regiert. [...] Die Menschen regiert er durch die allgemeinen Gesetze der Übereinstimmung von Körper und Seele.⁴⁷

Es wäre des vollkommensten Wesens vollkommen unwürdig, durch jeweils besondere Willensakte [par des volontés particulières] zu regieren; es ist ihm vielmehr angemessen, als universelle Ursache zu wirken und die besonderen Effekte seines Willens der Wirkung okkasioneller Ursachen zu überlassen.⁴⁸

Das Kriterium der providentiellen Harmonie verlagert sich bei Malebranche energisch vom Prinzip einer internen Übereinstimmung zwischen den göttlichen Attributen⁴⁹ auf das Optimierungsprinzip der funktionalen Harmonie zwischen den

44 Malebranche: *Trois lettres*, S. 44.

45 Vgl. Malebranche: *Lettres*, S. 242.

46 Malebranche: *Recherche de la Vérité*, III, 2, 6, S. 253.

47 Malebranche: *Lettres*, S. 178.

48 Zit. nach Arnauld, *Traité des vraies et des fausses idées*, S. 529.

49 Die theoretische Produktivität der neuzeitlichen Reflexion auf das Verhältnis der göttlichen Attribute (Allmacht, Allgüte, Allwissen) wird wohl am deutlichsten, wenn man sie auf den Status der trinitarischen Personen bezieht, als deren philosophische Umarbeitung sie ohnehin aufgefasst wer-

Gesetzen, Instanzen und Institutionen, die den Austausch von Natur und Gnade regulieren. Und zugleich könnte die Lehre von den unendlichen Perfektionen Gottes kaum radikaler und, als genuiner Ausdruck der göttlichen Selbstliebe verstanden, vollständiger mit einer Ökonomie der Sparsamkeit fusioniert werden als in Malebranches System der Natur und Gnade – eine Fusion, die den Theodizeekomplex, den sie begründet,⁵⁰ als entschiedene (zumindest theologische) Antizipation einer Überschreitung der verwaltungstechnisch-bürokratischen Rationalität des Absolutismus lesbar werden lässt. Malebranches Einfluss auf die Physiokraten und Rousseau ist dokumentiert.⁵¹ Natur und Gnade, Physik und Moral befinden sich in diesem System nämlich gerade deshalb in einem Verhältnis optimaler Übereinstimmung, ja geradezu wechselseitiger Konvertierbarkeit, weil kein besonderer Wille in die natürlichen Gesetze interferiert; mit der umgekehrten Konsequenz, dass der finale Zweck der Einrichtung der Naturgesetze aus ihren partikularen Effekten weder zu erkennen ist noch erkannt werden darf, um den Harmoniemechanismus nicht zu gefährden.⁵² Es ist dieses Prinzip – und weniger die Radikalisierung der thomistischen Vorstellung von der Bindung Gottes an die eigenen Gesetze – das Arnauld vor allem skandalisiert haben muss; und dies wiederum vor allem in seiner offenbarungstheologischen Konsequenz, Christus selbst nur mehr als eine unter anderen Gelegenheitsursachen der göttlichen Vorsehung denken zu können:

den können. So ist eine nicht nebensächliche Konsequenz der Rationaltheologie Malebranches, in der jedes seiner essentiellen Attribute die ganze Unendlichkeit Gottes repräsentiert, das fast vollständige Verschwinden jener trinitarischen Gestalt, die den Dualismus von Natur und Gnade spirituell überbrücken könnte: des Heiligen Geistes. Die einzige Passage des *Traité de la Nature et de la Grace*, die den *Saint Esprit* noch erwähnt, assoziiert ihn mit der (vom interesselosen *amour de Dieu* unterschiedenen) *charité*; einer Kategorie, die schon Grotius fast vollständig in der Wahrscheinlichkeit verschwinden lassen und damit sowohl ihre juristische wie hermeneutische Relevanz aufgehoben hatte.

- 50 Vgl. Malebranche: *Traité de l'amour de Dieu* sowie die Abhandlung über die allgemeinen und besonderen Gesetze der göttlichen Vorsehung in Malebranche: *Lettres*, S. 154-189.
- 51 Vgl. hierzu Agamben: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 314 ff. Es ist der Überschuss der Gnade über die Natur, der es erlaubt, noch den Verlust als Erfolg, den Mangel als Gewinn (oder zumindest als Investition) zu begreifen. Was Malebranche dennoch vom Liberalismus trennt, ist, dass aus der Blindheit der okkasionellen Ursachen nicht das Prinzip ihrer Selbstgenügsamkeit folgt. Zwar sind Mittel und Zweck nur punktuell mehr als arbiträr, dies aber gerade an den Schnittstellen von Ökonomie und Politik: so in der Besorgnis um die Gesetze, die die Übereinstimmung von Körper und Seele regulieren, denn diese sind es, die das gesellschaftliche Leben der Menschen ermöglichen: „Gott bildet die Gesellschaften und erhält das menschliche Geschlecht durch die Gesetze der Einheit von Körper und Seele.“ (Malebranche: *Lettres*, S. 140)
- 52 Im Prinzip der Mitwirkung der Natur an der Gnade wird am deutlichsten, dass mit Malebranche die Politik ihren herausgehobenen Status als metaphorischer ‚Grund‘ aller Ordnung verliert; damit zugleich auch jede Metaphorik des Ersten und der Ordnung, sei es auch die systemische Ordnung des Organismus, ihre Evidenz. Das postcartesische Paradigma der Politik ist nicht mehr die Ontologie, sondern die Metaphysik; nicht mehr der Körper, sondern die unteilbare Seele. Letzter Ort des Wunderbaren in Malebranches System der Naturalisierung des Wunders ist demgemäß die Eigenlogik der Institutionen; so deutet Malebranche an, dass auch die priesterliche Konsekrationskraft als Fall der allgemeinen Naturgesetze gelten müsse. Vgl. Malebranche: *Lettres*, S. 157.

Die unwandelbare Ordnung als solche ist zweifellos die unverbrüchliche Regel des göttlichen Willens und all dessen, was dieser bewirkt; aber sie repräsentiert die Schöpfung nur als mögliche. Sie offenbart Jesus Christus und seinen Engeln nicht alles, was in der Welt geschieht.⁵³

Ein Zeitgenosse sollte spöttisch feststellen, dass Jesus nunmehr zum Chefideologen der Cartesianer geworden sei.⁵⁴ Und tatsächlich verwandelt sich bei Malebranche das cartesische Methodenparadigma auf zumindest theologisch sehr originelle Weise zum Austauschpunkt von Gnade und Wissen: An der Schnittstelle von Christi göttlicher und menschlicher Natur verschränken sich die Prinzipien der allgemeinen und der besonderen Gnade, das Prinzip der Souveränität, des Gesetzes, der Notwendigkeit und das Prinzip der absoluten empirischen Kontingenz, auf geradezu kafkaeske Weise bis zur Ununterscheidbarkeit, weil sie sich ebenso wechselseitig voraussetzen wie sie sich (im Einzelnen) wechselseitig verfehlen.⁵⁵

An dieser Grenze spielt Arnaulds Kritik der Ideenlehre Malebranches: an der Grenze zwischen zwei Repräsentationsmodi des *être*, für deren Wahrnehmung die cartesische Logik blind bleibt, weil sie kein Drittes zwischen Essenz und Existenz, zwischen Idee und Begriff (*notion*) denken kann. Darin liegt ihre strukturelle Anfälligkeit für die schon von Descartes perhorreszierte Blasphemie der Negation des Unterschieds, der den göttlichen Intellekt vom menschlichen trennt. Denn schließlich ist gerade das Postulat, dass dem menschlichen Verstand die Ideen der ‚ewigen Wahrheiten‘ (*vérités éternelles*) zwar ihrer Natur, nicht aber ihrem Ursprung nach zugänglich sind, zugleich die Bedingung der Unterscheidbarkeit zwischen dem Wissen von Gott und dem Wissen von der Natur.

So ist es keine begriffliche Konfusion, sondern entspricht den Extremen des Modells, wenn Arnould Malebranche wechselweise vorwirft, Gott oder die Seele zu materialisieren;⁵⁶ es entspricht den so oder so paradoxen Konsequenzen des cartesischen Repräsentationsbegriffs, das Wirken einer nicht-materiellen Substanz

53 Malebranche: *Lettres*, S. 156. Die Interpretation der zwei Naturen Christi ist der entscheidende Transmissionsriemen zwischen allgemeiner und individueller Gnade. Nach der Menschwerdung Christi ist Gnade eine private und moralische Auszeichnung. Im Unterschied zum Wirken der alttestamentlichen Engel, das auf die Seite der *loix générales*, der bloßen Naturgesetzlichkeit, fällt und sich folglich im diesseitigen Wohlergehen erschöpft (vgl. ebd., S. 144), repräsentiert Christus, „der unmittelbare Macht über meinen Geist hat“ (ebd., S. 139), das Individuationsprinzip der Gnade im reflexiven Modus ihres Verfehlens: Er ist seiner göttlichen Natur nach *cause efficace* der allgemeinen, seiner menschlichen Natur nach dagegen *cause occasionelle* der individuellen Gnade, die nicht alle Menschen und nicht alle gleichermaßen erreichen kann. Leibniz wird vom göttlichen Willen nicht mehr als Prinzip des Seins, sondern nur mehr als Prinzip der ‚zureichenden Gründe‘ desselben sprechen.

54 Arnould zitiert diese spöttische Invektive in einer seiner Kritiken.

55 Ein Verfehlen, das den bei Descartes noch an der Schnittstelle von Epistemologie und Moralthologie verorteten Irrtum in gewisser Weise zum Systemfehler relativiert – zum Summenbegriff jener Varianzen, die die Norm erkennbar werden lassen, *ohne* sie zu suspendieren. Zu Malebranches Abwertung des *cogito* zugunsten einer Theorie der experimentellen Naturerkenntnis vgl. [Art.] „Malebranche“, in: *Dictionnaire du Grand Siècle*, S. 948-950.

56 Zu Arnaulds Kritiken vgl. Malebranche: *Trois lettres*, S. 31, S. 37 f.; zu Malebranches *étendue intellectuelle* als „Archetyp aller möglichen Welten“ ebd., S. 19.

(Gottes oder der Seele) auf die Materie nur als spirituelle Verdopplung der Materie oder als Materialisierung des Spirituellen denken zu können. Vermutlich wäre Arnauld ebenso wie Mersenne in seinen Einwänden gegen die *Meditationen* Descartes' eher bereit gewesen, zumindest in Bezug auf die (geschaffene) Seele die zweite Spielart des Materialismus zu akzeptieren. Die Position Malebranches aber schneidet diesen Ausweg ab, denn es handelt sich nicht mehr um die Frage nach dem Ursprung der Ideen (Gottes und der Materie), sondern um das Verhältnis des göttlichen Intellekts zur geschaffenen Wirklichkeit: damit nicht mehr nur um die metaphysischen Grundlagen der natürlichen Theologie, sondern um die historischen Wahrheiten der Offenbarungsreligion. Konsequenterweise zielt der alarmierteste Einwand Arnaulds auf die Schnittstelle von Repräsentation und Existenz: auf die Repräsentation der Existenz nicht der immateriellen, sondern der körperlichen Substanzen, die *existence des corps*, die Malebranche, jenseits der epistemischen Schranke des *cogito*, der bloßen Empirie, in theologischer Hinsicht dem bloßen Schriftglauben überantwortet hatte – mit fatalen Konsequenzen, wie Arnauld befürchtet:

Ich weiß nicht, ob ich mich täusche, mein Herr, aber ich glaube, dass es niemals einen tückischeren Zirkelschluss gegeben hat. [...] Ehe man glauben kann, muss man gewiss sein, dass es Körper gibt, denn der Glaube setzt Körper voraus [puisque la foi suppose des corps], Propheten, Apostel, eine Heilige Schrift, Wunder. [...] Wenn man also die Hypothese akzeptierte, dass es außer Gott und meinem Geist nichts Wirkliches gibt, alles Übrige aber eine bloße Imagination ist, die Gott meinem Geist eingibt, und wenn man weiterhin annimmt, dass Gott uns nicht täuschen kann, dann sehe ich nicht, wie man auf dieser Grundlage noch zwischen den Wahrheiten der Bibel und denen des Koran unterscheiden kann.⁵⁷

„La foi suppose des corps“: Es führt kein Weg von der natürlichen Theologie zur singulären, historisch inkarnierten und, in den Sakramenten, überdauernd materialisierten Wahrheit der christlichen Religion. Was sich rationalisieren lässt, ist nicht der Inhalt dieser Wahrheit, sondern allenfalls die logischen und semantischen Konstituenten ihrer Repräsentation. So sehr Arnauld die mystische Spekulation Pascals fremd gewesen sein mag, umschreiben doch die Figuren, die er am Ende seines *Traité des vraies et des fausses idées* aufruft, eine der pascalschen nicht unähnliche Verknüpfung von Sprache, Präsenz und Wahrheit.⁵⁸ Und es ist eine linguistische Figur – die Figur der *équivocité de l'être* – die Arnauld ins Spiel bringen wird, um Bernard Lamys trügerischen Syllogismus zu widerlegen, der unmittelbar vom determinierten Sein der *res cogitans* auf das indeterminierte Sein Gottes führen soll und dem Lamy geradezu den Status einer cartesianischen Reformulierung des *locus classicus* der paulinischen Apologetik *contra gentiles* (Apostelgeschichte 17,23) zuschreiben will:

Die erste Zweideutigkeit dieses Arguments betrifft den Term *être*, wenn man ihn umstandslos als das *vollkommene, unendliche Sein* [*être indéterminé, être parfait*] etc. versteht. Auf diese Weise ist er in jener Rede Gottes an Mose zu verstehen: *Ich bin, der*

57 Arnauld: *Traité des vraies et des fausses idées*, S. 528.

58 Vgl. ebd., S. 523 f.

ich bin [*Ego sum, qui sum*]. Auch wenn ich, beispielsweise, sage: Ich denke, also bin ich, *Cogito, ergo sum*, schließt das *sum* der Konklusion einen Begriff des Seins ein, von dem ich überzeugt bin, dass er mir zukommt. Dieser Begriff ist aber nicht identisch mit dem ersten; denn es wäre wohl unsinnig, zu behaupten, ich selbst sei das *être universel*, das *être indéterminé*, das *être parfait*. Stellen wir also fest, dass der Term *ETRE für sich* [*sine addito*] zweideutig ist [...]. Der Schein der Überzeugungskraft kommt dem Argument nur zu, weil es unter der Hand die Begriffe austauscht [*change insensiblement la notion de l'être*], und so einen Begriff für den Begriff des göttlichen Seins ausgibt, bei dem es sich doch nur um einen abstrakten Begriff handelt, den wir allem, was in der Welt vorkommt, zuschreiben [...]. Und es ist wahr, dass die Welt voll von Menschen ist, die auf diese Weise denken. Aber nichts wäre unbegründeter, als anzunehmen, dass sie auf diese Weise auch schon einen Begriff von Gott hätten; und es wäre vollkommen müßig, ihnen zu predigen: Ich verkündige euch, was ihr, ohne es zu wissen, immer schon gedacht habt (*Quod ignorantes cogitatis, hoc ego annuntio vobis*).⁵⁹

Der Unterschied der Betrachtungsweisen, der Perspektivenwechsel von der *idée* zum *terme*, wird vielleicht nirgendwo deutlicher ausgesprochen als in Arnaulds Behauptung der Unmöglichkeit, die Begriffe des Seins und des Denkens unabhängig von jener ebenso fundamentalen wie singulären Aussage zu definieren, in der sie sich wechselseitig konstituieren und die das Wissen ein für alle Mal auf das Modell Idee – Repräsentation festzulegen scheint:

[...] denn, um mich ganz klar auszudrücken, es gibt nichts, was wir besser begreifen als unser Denken selbst, und keine Aussage, die uns klarer wäre als jenes *Ich denke, also bin ich*. Jedoch könnten wir keinerlei Gewissheit von der Wahrheit dieser Aussage haben, wenn wir nicht zugleich begreifen würden, was Sein und Denken sind. Und man verlange von uns keine Erläuterung dieser Terme; denn sie gehören zu jenen, die sich so sehr von selbst verstehen, dass jeder Erklärungsversuch sie eher verdunkeln würde.⁶⁰

Die Ideen des Seins und des Denkens dürfen sich nicht definieren lassen, weil sich ihre Bedeutung nicht von jener Aussage abtrennen lässt, die sie als epistemische Korrelate ihres Subjekts und folglich als Bedingungen ihres Ausgesagtwerdens selbst bestimmt. Sie dürfen sich, in anderen Worten, nicht definieren lassen, weil die intentionale Identität von *idée* und *terme d'être* zerfällt, sobald die epistemische Position, die der Zusammenfall von *cogitare* und *esse* markiert, verlassen wird, sobald die Ideen des Seins und des Denkens sich von ihrer Funktion der gleichsam differentialen Konstitution eines Punktes der absoluten Gewissheit entfernen, um selbst und jeweils für sich zum Gegenstand der logischen Analyse zu werden. Nicht für jede Aussage, aber für jene essentiellen Aussagen, die das Wissen an absoluten Punkten der Gewissheit verankern, gilt zweifellos Foucaults Feststellung, dass für „die Sprache [...] der Satz (*proposition*) das [ist], was die Repräsentation für das Denken ist, ihre zugleich allgemeinste und elementarste Form, weil man unterhalb

59 Arnould: *Règles du bon sens* (1693); zit. nach Moreau: *Deux Cartésiens*, S. 183 f. Der kritisierte Text Lamys ist offenbar nur überliefert in der Paraphrase Arnaulds: Vgl. ebd., S. 183.

60 Arnould/Nicole: *La Logique*, I, 1, S. 38.

ihrer nicht mehr auf den Diskurs, sondern auf seine Elemente als völlig zerstreutes Material trifft.⁶¹

Représenter – exciter: Logische und linguistische Ordnung des Wissens

Man könnte sagen, dass es diese dezentrierende Bewegung, die Bewegung von der Repräsentation zur Referenz ist, die den Rückzug des Subjekts von der Position der monologischen Selbstgewissheit, der Position der Identität von *idée* und *terme*, auf die Ebene der epistemischen Gegenständlichkeit überträgt und zugleich in der Differenz des Denkens zu seinen Gegenständen, der *res cogitans* zu den *res cogitatae*, die Unumkehrbarkeit der cartesianischen Gewissheitsformel festschreibt: durch jene Differenz, die den Ideen schon im Moment ihrer Hervorbringung als *Differenz zu sich selbst* eingeschrieben ist. Diese Konstellation beschreibt nicht erst das Verhältnis von ‚purem‘, intuitivem Intellekt und Sprache, Idee und Repräsentation; sie ist schon auf der elementaren Ebene des Gegebenseins der Ideen für das Denken, auf der Ebene des Verhältnisses von *cogitatio* und *res cogitatae* anzusetzen. Kein Gegenstand, sei es eine Sache oder eine Idee, kann sich selbst *im gleichen Zustand* repräsentieren: Dies ist das zentrale Postulat – und das cartesianische Moment – der Zeichentheorie Nicoles. So ist es scheinbar paradox, aber in der gegebenen ideologischen Konstellation folgerichtig ein und dieselbe Operation, die die augustini-sche *res significans* durch die „Idee des Zeichens“ (*idée du signe*) verdoppelt und das Zeichen bis zur Ununterscheidbarkeit in der Idee aufgehen lässt: als Idee nämlich, die, weil sie nichts anderes repräsentiert als den Unterschied der Sache von sich selbst, sich erst vermittelt ihrer zeichenhaften Verdoppelung zu jener Eindeutigkeit qualifiziert, die die einfache Idee eines Gegenstands vom Zeichen, der Idee einer *anderen Sache* – und die Idee der Sache von den Ideen ihrer Zustände unterscheidbar werden lässt. Ganz unmissverständlich hat Nicole selbst den epistemologischen Einsatz seiner Lehre von den repräsentierenden Ideen charakterisiert:

Der Vater Malebranche behauptet, dass wir die Geschöpfe zwar erkennen können, aber dass wir sie nicht durch sich selbst erkennen. Ich meine, er hätte ebenso gut behaupten können, dass wir überhaupt nichts erkennen können. Denn ein Objekt, das nicht durch sich selbst, d.h. durch eine distinkte Idee desselben erkannt wird, wird überhaupt nicht erkannt. Der heilige Augustinus sagt, dass ein Zeichen, außer dass es sich als Sache den Sinnen darbietet, dem Geist noch etwas anderes repräsentiert. Es bedarf daher zweier Ideen zu einem Zeichen: einer Idee des repräsentierenden Zeichens und einer Idee der repräsentierten Sache, die man durch das Zeichen erkennt. Das Zeichen regt den Geist an [excite l'esprit], aber es ist zugleich nötig, dass der Verstand sich eine distinkte Idee der repräsentierten Sache bildet; denn wenn man nur eine einzige Idee hat, erkennt man nichts von der repräsentierten Sache, weil man das Zeichen nicht als Zeichen, sondern nur als Sache erkennt. [...] Wenn ich ein Portrait des Papstes sehe, so erkenne ich darauf den Papst; sodann aber bilde ich mir

61 Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, S. 131.

eine Idee des Papstes, die nicht sein Portrait, sondern ihn selbst zum Gegenstand hat.⁶²

Gegenstände können durch sich selbst erkannt werden, weil sie durch andere Ideen (die Ideen anderer Gegenstände und anderer Zustände desselben Gegenstands) repräsentiert werden können; der Produktionsmodus des Zeichens ist derselbe Modus, der die Ideen der Objekte von den Objekten selbst unterscheidbar werden lässt. Was aber ist ein (epistemisches) Objekt? Im cartesischen Modell nichts anderes als ein variabler Zustand der *res extensa*, nach seinem epistemologischen Grenz-begriff: die Oberfläche (*superficies*), die die physikalischen Körper als allein vom Standpunkt oder von den Techniken der Beobachtung her determinierbare, tendenziell immer schon überschrittene Einheiten im Milieu ihrer materiellen Konstituenten definiert.⁶³ Deutlicher könnte die wechselseitige Durchdringung von Physik und Semiologie kaum expliziert werden, ja es handelt sich geradezu um eine Applikation der cartesischen *superficies* auf den Zeichenkörper, wenn Nicole in der *Logique* die prinzipielle Vertauschbarkeit von Zeichen und Bezeichnetem allein nach dem Kriterium ihrer jeweiligen Zustände postuliert:

Obleich – da jedes Zeichen die Unterscheidung zwischen repräsentierender und repräsentierter Sache verlangt – eine Sache in einem bestimmten Zustand nicht Zeichen ihrer selbst in demselben Zustand sein kann, ist es dennoch sehr gut möglich, dass eine Sache in einem bestimmten Zustand sich selbst in einem anderen Zustand repräsentiert [...] und dass die Unterscheidung der Zustände genügt, um zwischen Zeichen [*chose figurante*] und Bezeichnetem [*chose figurée*] zu unterscheiden. Ein und dieselbe Sache kann also in einem bestimmten Zustand Zeichen, in einem anderen Bezeichnetes sein.⁶⁴

Die Sache als Zeichen ihrer selbst: Dieser absolute Grenz-begriff der Repräsentation markiert zugleich den Zusammenfall der Grenz-begriffe von Zeichen und Körper, jenen Punkt einer absoluten Indifferenz von Signifikant und Signifikat, an dem die Grenze zwischen empirischer und metaphysischer Gewissheit scheinbar ebenso durchlässig wird wie im cartesischen Modell die Grenze zwischen den Zuständen und der physikalischen Umgebung der Körper. Beide Lesarten fallen in einem Zeichen-begriff zusammen, der die Differenz von Ontologie und Semiologie, die Differenz zwischen der Sache und ihrer zeichenhaften Verdoppelung, nahezu obsolet werden lässt:⁶⁵ Das bedeutet auch (das Beispiel des Papstporträts ist hier ebenso repräsentativ wie tendenziell subversiv), dass ein Gegenstand (ein Ding, eine Person, eine Substanz) umso mehr ‚Realität‘ hat, je mehr er der Repräsentation, der repräsentationalen Vervielfältigung fähig ist; dass jede Repräsentation dem Gegenstand, cartesianisch gesprochen, einen weiteren Grad der Perfektion, der attributiven Vollständigkeit hinzufügt. Die identitätslogische Lücke, die die cartesische Epistemologie im Sprechen von den Eigenschaften der Körper aufreißt und die

62 Nicole: *Nouvelles lettres, Essais*; zit. nach Jourdain: „Introduction“, S. xvi f.

63 Vgl. oben Kapitel 5: OPTISCHE VS. PHYSIKALISCHE OBERFLÄCHE.

64 Arnauld/Nicole: *La Logique*, I, 4, S. 47.

65 Vgl. oben Kapitel 1: PRÄSENZ UND REPRÄSENTATION ALS KULTURGESCHICHTLICHE PARADIGMEN.

jedes solches Sprechen nicht nur auf den Modus der Vorläufigkeit, sondern zugleich auf eine Dialektik von Repräsentation und Nichtrepräsentation festlegt, hat hier scheinbar ihren direktesten Weg in die Theorie der Sprache gefunden – auch insofern, als jede Theorie der Sprache zugleich eine Theorie dessen ist, was nicht Sprache ist und nicht Sprache werden kann.

Keine Sache, keine Idee kann sich selbst *im gleichen Zustand* repräsentieren – umso weniger ist der Umkehrschluss von den Ideen, *res cogitatae*, auf die Substanz denkbar, deren Zustände sie sind. Kehrseite dieser scheinbar unverbrüchlichen Befestigung der Transzendenz des Ego ist das gleichsam Fluidewerden des empirischen (sinnlichen, moralischen, sozialen) Ich im Medium der symbolischen Darstellungsweisen, Sprache, Gesten, Handlungen, die den Bereich der Intersubjektivität der Zeichen konstituieren, in dem der Unterschied zwischen *signes d'institution* und *signes naturels* unscharf, *idée* tendenziell zum privaten Verhältnis der Subjekte zu den Zeichen wird.⁶⁶ Hier wie in der eucharistischen Thematik changieren denotativer und konnotativer Status der Signifikanten an der Grenze von Zeichen und Idee, die die Bedingung und den Ort der theologischen Gewissheit, den Zusammenfall von Zeichen und Bezeichnetem in ein und derselben Sache, konstituiert:

[...] wenn dieselbe Sache zu ein und demselben Zeitpunkt zugleich Sache und Zeichen ist, so verbirgt sie als Sache, was sie als Zeichen enthüllt. Auf diese Weise ist die heiße Asche ein Anzeichen des Feuers, das sie unter sich verbirgt. Auf diese Weise verbergen die eucharistischen Symbole als Dinge den Leib Christi, den sie als Symbole enthüllen.⁶⁷

Wiederum nur scheinbar paradox ist es in der Lektüre Nicoles nicht der in den Sakramenten verborgene Leib Christi, sondern es sind die sinnlichen Zeichen desselben, Brot und Wein, die in der Wandlungsformel *hoc est corpus meum* evoziert, aber nicht bezeichnet (*excité et non signifié*) werden. Denn diese bloße verbale Evokation, nicht Denotation, des Zeichens selbst lässt die semiotische Lücke zwischen *hoc* und *corpus meum* – die keine wortsemantische und keine Analyse der logischen Struktur der Aussage füllen kann, ohne auf eine skandalöse Weise die Differenz von Signifikat und Signifikant aufzuheben – als Ort des Austausches von Denotation und sinnlicher Gewissheit, von Logik und natürlichem Sprechen deutbar werden, in dem das Wort zum Index und die Proposition zum symbolischen Vollzug des Ereignisses wird:

Wenn man nämlich mit dem Demonstrativpronomen *hoc* irgendeine Erscheinung bezeichnet, so bleibt die Vorstellung dieses Bezeichneten solange konfus, bis der Verstand sie, gleichsam in der Form eines Relativsatzes [par forme de proposition inci-

66 Das ‚Erste‘ der Erkenntnis ist bei Nicole in gewisser Weise – seine gesamte Moraltheologie kreist um dieses Zentrum – die Differenz zwischen *je* und *moi*, den Polen, zwischen denen jedes Sprechen stattfindet: Die Verdoppelung der Idee durch die Repräsentation beschreibt eine Dispersion der transzendentalen Subjektposition; die Kontrolle über den Diskurs kann also nur darin liegen, die Produktionsmechanismen dieser Differenz zu beobachten.

67 Arnauld/Nicole: *La Logique* I, 4, S. 47.

dente], mit aus den Sinnen entnommen klaren und distinkten Ideen verbindet. Als Jesus das Wort ‚dies‘ [‚ceci‘] aussprach, ergänzten es die Apostel in ihrem Verstand zu: ‚dieses Brot‘ [‚qui est du pain‘]; und so bezeichnete das ‚dies‘ *in diesem Moment die Idee des Brotes*. Ebenso verstanden sie, als er sagte, dass dies *sein Leib sei*, dass das Brot *in jenem anderen Moment sein Leib war*. Dergestalt bildete sich in ihrer Vorstellung aus der Aussage *Dies ist mein Leib*, jene vollständige Aussage [cette proposition totale]: *Dies, was in diesem Moment Brot ist, ist in jenem anderen Moment mein Leib*; und weil diese Aussage vollkommen klar und verständlich ist, ist ihre abgekürzte Form, die an der Beziehung der Ideen nichts ändert, es ebenso.⁶⁸

Gerade also weil Materie *und* Vollzug der Transsubstantiation außerhalb des Bereichs der Signifikation fallen, weil das unbestimmte Pronomen *hoc*, „das nichts anderes bezeichnet als die konfuse Idee einer anwesenden Sache“,⁶⁹ sich erst im Austausch mit der nichtsprachlichen Referenz zum bestimmten Zeichen qualifiziert, weil sich, analog, die Substitution des Brotes durch den *corps de Jésus-Christ* nicht innerhalb, sondern außerhalb des Bereichs der verbalen Signifikanten vollzieht, aber beides, Transsubstantiation und Signifikation, als begleitende Ideen (*idées accessoires*) gleichwohl „auf konfuse Weise [de manière confuse]“ im semantischen Einzugsbereich von Wort und Geste liegt, lässt sich das *hoc est* weder naturalistisch noch im Literalsinn (folglich metaphorisch) verstehen. Nichts, so Nicole, sei verfehelter als der Einwand der Calvinisten, dass die Apostel während des historischen Abendmahls unter dem *hoc/ceci* nichts anderes hätten verstehen können als das Brot. Weit entfernt davon, sich wechselseitig zu hypostasieren, verfehlen vielmehr sowohl die metaphorische Lektüre des Literalsinns wie die naturalistische Lektüre des Zeichens die Bedeutung des *hoc est corpus meum*, weil beide gewissermaßen nur auf der Ebene der Akzidenzien spielen: die metaphorische Interpretation, indem sie das Zeichen für die Sache selbst, die physikalische, indem sie die einfache Idee der Sache für das Zeichen nimmt. Beide Interpretationen isolieren jeweils eines der Momente eines Vollzugs, der in Wirklichkeit in den Zwischenraum fällt, der die Beziehung zwischen transzendentaler und grammatischer Subjektfunktion konstituiert. „Das ganze Geheimnis dieser Aussage“ liegt weder im Wort noch in der Sache, sondern in der *proposition totale*, die ihre Verbindung aussagt und ermöglicht. Die entscheidende Frage ist nicht, *ob*, sondern *wie* die Apostel sich während der Rede Christi das Brot vorstellten:

Und so mussten, als Jesus von dem *dies [ceci]* sagte, es sei sein Leib, die Apostel nichts anderes tun, als die Vorstellung [idée ajoutée] des Brotes wieder abzutrennen [retrancher]; und, indem sie so wieder zur ursprünglichen Idee einer anwesenden Sache [*chose présente*] zurückgekehrt waren, konnten sie, nachdem Jesus seine Rede vollendet hatte, schließen, dass diese *chose présente* nun der Leib Jesus Christi sei. So verbanden sie jenes Wort *hoc, ceci*, das sie zuerst durch einen Relativsatz [*proposition incidente*] mit dem Brot verbunden hatten, nun mit dem Attribut des Leibes Jesu Christi. [...] Sie brauchten dabei in keiner Weise jene Idee zu verändern, die sie ursprünglich

68 Arnauld/Nicole: *La Logique*, II, 12, S. 139 f.

69 Ebd., I, 15, S. 93.

mit dem Wort *hoc* verbunden hatten [...]. Hierin liegt das ganze Geheimnis dieser Aussage.⁷⁰

So erweist sich die Abtrennung des Signifikats vom Signifikanten, jene Operation, die nach Foucault das Paradigma der klassischen Repräsentation begründet, als Durchgangsmoment einer Figur der Ersetzung und Inversion des Signifikanten, die auf denkbar subtile Weise zugleich die Figuraldeutung der Reformierten und das zweifelhafte Unternehmen eines physikalischen Möglichkeitsbeweises der Transsubstantiation entkräftet. Denn – dies das zentrale und entscheidende Argument – erst *nach* Vollendung der Aussage, erst *nach* der Verwandlung des Brotes in den *corpus Christi* ist das Brot Zeichen der Präsenz, die es als Ding verbirgt: nicht als Brot, sondern als Sakrament. Dass sie sich nicht von ihrem Bezeichneten trennen lassen, ohne aufzuhören, Zeichen zu sein: Dies unterscheidet die sakramentalen Zeichen radikal von den alttestamentlichen Opfern, Wundern und Prophetien, die ihr Bezeichnetes nur benennen oder figurieren und deren Wahrheit als Zeichen und Name anderer Zeichen im historischen und typologischen Doppelsinn ihrer Auslegung vorausgeht.⁷¹ Invers beschreibt das mit der Sache selbst untrennbar verbundene sakramentale Zeichen (*le signe joint à la chose*) das Paradigma einer strikt antihermeneutischen Semiologie: die Figur der Erzeugung einer Wahrheit, die auf nichts anderes als auf sich selbst verweist, indem sie ihre eigenen, ‚unwesentlichen‘ Erzeugungsbedingungen von sich abtrennt.⁷² Dies auch im radikalen theologischen Sinn; denn an seine liturgischen Wiederholungen ist das historische *hoc est corpus meum* nur anschließbar, weil das Verständnis dieser Aussage sich selbst im Modus der symbolischen Wiederholung des Opfers vollzieht. Darauf verweist nicht weniger die Rede von der ‚Abtrennung der begleitenden Idee‘ des Brotes (*retrancher l'idée ajoutée*) als die Rede vom ‚Attribut des Körpers Christi‘ (*attribut de corps de Jésus-Christ*). Die historische Aussage vollendet sich in ihrem Ausgesagtwerden nicht als historisches Ereignis, weil sie jenes Ereignis, dessen Eintritt sie als ihre eigene Verifikationsbedingung antizipiert, den Vollzug des Opfers, gleichsam im *futurum perfectum* und damit „ein für alle Mal [une fois pour toutes]“ begründet. Die Aufhebung der Zweideutigkeit des Pronomens *hoc* ist die Aufhebung der Differenz von Rede und Ereignis, von Sprechen und Auslegung, indem sie das Subjekt

70 Arnauld/Nicole: *La Logique*, I, 15, S. 93 f. Vgl. ebd., II, 12, S. 140.

71 Vgl. ebd., I, 4, S. 46; II, 14, S. 149 f.

72 Wahrheit findet dort statt, wo der Gegner zum Verstummen gebracht ist: Das ist, nach Marcuse, der Wahrheitsbegriff des logischen Positivismus. Die Reflexion auf diese Option trennt die Hermeneutik der Aufklärung – ganz explizit in Thomasius' Reservierung der *interpretatio authentica* für den ‚Ober-Herrn‘, dessen Rede nicht qua Vernunft, sondern qua Autorität gilt – von der früheren Hermeneutikgeschichte ab. Alle Hermeneutik, die vorgibt, ‚die Sachen selbst‘ sprechen zu lassen, ist ihrem Prinzip nach, als Versuch, diesen Bruch rückwirkend verschwinden zu lassen, fundamentalistisch. Das Konzept der hegelschen *Phänomenologie des Geistes* als logische Struktur, die sich vollendet, indem sie ihre Erzeugungsmomente dialektisch in sich aufnimmt, markiert nicht zufällig schon terminologisch den genauen Konterpart dieser Position. Das *hoc* der *Logique* (der Modus des semantischen Austauschs zwischen Zeichen und Bezeichnetem, des *ceci* mit dem *celà*) legt sich in der *Phänomenologie* in den *einen* – dialektischen – Moment des *hic et nunc* auseinander: Erst die ‚Vernichtung‘ der Sache erzeugt den Forbestand des Zeichens.

der Rede zum Signifikat des eigenen Sprechens werden lässt.⁷³ Nicht das Zeichen repräsentiert das Sakrament, sondern das Sakrament erzeugt das Zeichen, weil die Bedingung der Repräsentation der Glaubenswahrheit, die ‚Affirmation der Sache durch das Zeichen‘ (*affirmation de la chose par le signe*),⁷⁴ dieselbe ist, die das historische Opfer Christi in jedem eucharistischen Akt reproduzierbar werden lässt:

Weil die Natur des Zeichen darin besteht, durch die Idee des Bezeichnenden die sinnliche Idee des Bezeichneten hervorzurufen, besteht das Zeichen solange fort, wie der Effekt dieser Verbindung fortbesteht [tant que cet effet subsiste], auch wenn die Sache selbst zu existieren aufgehört hat [quand même cette chose serait détruite en sa propre nature].⁷⁵

Radikaler könnte der Ausschluss des *est* aus der Repräsentation wohl kaum formuliert werden: als Paradox, das nicht spekulativ, sondern nur pragmatisch aufzulösen ist. Mit der Wendung von der Denotation zur Konnotation, von der Semantik der Terme zur Semantik des Ensembles von Aussage, Geste und Ereignis handelt es sich nicht mehr um die Auslegung der Bedeutung, sondern um die Herstellung der Wahrheitsbedingungen der eucharistischen Formel – nicht mehr um Hermeneutik, sondern um Liturgie und ihre sekundierenden Sozialtechniken.⁷⁶

Analytische Schnitte: Linguistik der Substanz

Affirmation de la chose par le signe – allein schon der Wortlaut der sakramentssemiotischen Formel Nicoles weist von den evokativen Zeichen und den *idées accessoires* auf die Logik ihrer Verbindung, auf die Linguistik der Affirmation und die Lehre von den kompositen Verben als Modifikationen des *verbe substantif être* zurück. Nicht nur die Widerlegung der calvinistischen Häresie, das *est* der eucharistischen Identitätsformel als bloßen Statthalter des Zeichens zu lesen, sondern ebenso die Absage an die Rationaltheologie Malebranches und Lamys, an das *changement insensible* vom *être abstrait* zum *être indéterminé*, schlägt auf die urteilslinguistischen Analysen der *Logique* zurück – Analysen nicht der Äquivokation des Begriffs, sondern des Austauschs von grammatischen und semantischen Funktionen an den Schaltstellen zwischen logischer und linguistischer Ordnung des Wissens.

73 Vgl. die Einführung der Personalpronomen in Arnauld/Nicole: *La Logique*, II, 1, S. 97 und die Diskussion „en passant“ des Unterschieds der affirmativen Funktion des Verbs *être* von der prädikativen Funktion des Verbs *affirmer* (ebd., II, 2, S. 105).

74 Vgl. ebd., I, 4, S. 48.

75 Ebd., I, 4, S. 47.

76 Ihre Notwendigkeit nicht als mediales, sondern als gleichsam somatisches Erfordernis zu begründen, unterscheidet das Verständnis der sozialdisziplinatorischen Techniken bei den Theoretikern Port-Royals von den Reformierten: Außerhalb des Sakramentsdiskurses ist das „mit der Sache verbundene Zeichen“ (*le signe jointe à la chose*) das körperliche Zeichen, das Symptom eines physikalischen oder physiologischen Zustandes. In den sozialen Techniken konvergiert der semiotische nicht mehr mit dem physikalischen, sondern mit dem physiologischen und medizinischen Diskurs: Zu Nicoles Kritik der psychologischen und rhetorischen Verstellungs- und Verführungskünste als spiritueller *homicide* vgl. dessen Traktat *Du Scandale*.

Denn die Demonstration jenes Konvergenzprinzips von Glaube und Wissen, das Arnauld so vehement gegen Malebranche verteidigt hatte – *la foi suppose des corps* – kann nirgendwo anders stattfinden als in der Analyse des Sprechens von den Körpern. Der Glaube nämlich setzt die Gewissheit voraus, dass es Körper gibt, aber er bedarf keiner Bekräftigung durch wahrnehmbare Erscheinungen. Sprache wiederum, System der Repräsentation von Repräsentationen, entbehrt per se eines analogen Fundaments jener intuitiven Gewissheit, die das cartesische Wissensmodell stabilisiert, dessen Ordnung durch die epistemische Schranke zwischen Idee oder Vorstellung (*perception*) und Urteil (*jugement*), zwischen Rezeptivität und Spontaneität begründet und zusammengehalten wird. Arnauld teilt nicht die Überzeugung einer Reihe seiner intellektuellen Zeitgenossen, dass die Wunder der biblischen Vergangenheit angehören;⁷⁷ aber auch er arbeitet an einer Modernisierung ihrer Unterscheidung von den Glaubensmysterien. Die Unterscheidung – die Differenz zu Nicole ist eklatant – verläuft entlang der Grenze von narrativem und apodiktischem Sprechen, zwischen Aussagen, die sinnliche Erfahrung voraussetzen, und solchen, die sie konstituieren:

Denn ich behaupte, dass dasselbe Prinzip, das das Fundament des Glaubens ist und ihn nicht voraussetzt, sondern vielmehr erst ermöglicht, mich notwendig erkennen lässt, dass es außer Gott und meinem Verstand noch andere Körper und andere Wesen gibt.⁷⁸

In der cartesischen Epistemologie liegt das zweifelsfreie Wissen, das Wissen der Prinzipien, noch diesseits des Urteils; erst die urteilende Verbindung der Vorstellungen aber erzeugt das System der Aussagen, dessen Wahrheitsprinzipien mit jenem ‚Ordnen‘ (*ordonner*) zusammenfallen, das die aufsteigende methodische Stufenfolge von der Begriffsbildung (*concevoir*) zum Urteil und vom Urteilen (*juger*) zum Schlussfolgern (*raisonner*) reguliert.⁷⁹ Mit dem Eintritt in die Ordnung der Sprache, mit dem Übergang von der physischen zur intellektuellen Natur der Zeichen verliert jedoch die cartesische Unterscheidung von Repräsentation und Funktion ihre epistemische Evidenz, weil sie implizit und ubiquitär in allen Unterscheidungen und Operationen in Anspruch genommen wird, auf denen Grammatik und Semantik aufbauen: Unterscheidungen und Operationen, deren Explikation nicht in die Epistemologie der Ideen, sondern in die reflexive Beobachtung der Regeln des Sprechens, in das in den Strukturen der Sprache gespeicherte Ordnungswissen fällt. In der Ordnung der Sprache aber gibt es kein Element des Wissens, keine Unterscheidung, der nicht immer schon ein Urteil vorausginge.⁸⁰ Mehr noch: In der sprachlichen Ordnung des Wissens erweist sich die grundlegende Unterscheidung der cartesischen Methode, die Unterscheidung zwischen Gegen-

77 Vgl. Arnauld/Nicole: *La Logique*, IV, 15, S. 322 ff.

78 Arnauld: *Traité des vraies et des fausses idées*, S. 523.

79 Arnauld/Nicole: *La Logique*, S. 30 f. Vgl. Buroker: „Judgment and Predication“, S. 5 f.

80 Vgl. Arnauld/Nicole: *La Logique*, I, 1, S. 34 f. Diese impliziten Unterscheidungen der *conception* sind die Eintrittsbedingung der Ideen in die Sprache, die jenen „Bildern, die in der Phantasie gemalt sind“, verwehrt bleibt, deren ontologischer Status sich unter den Bedingungen der Lehre von den geschaffenen Ideen unweigerlich dem Nichts annähert.

ständen und Operationen des Denkens, selbst als sekundär und relativ, weil die logische Elementareinheit des Wissens: die Affirmation, und ihr linguistisches Äquivalent: das Verb, beide Momente immer schon in einer Einheitsstruktur von syntaktischen und semantischen Funktionen verbinden.⁸¹

So ist dieselbe leichte Verschiebung in der Wissenshierarchie, die die cartesische Epistemologie unlösbar mit der Ordnung der Sprache zu fusionieren scheint, zugleich der Eintrittsort einer möglichen Subversion ihres Ordnungsmodells. Und so zielt die zentrale logisch-grammatische Konstellation der *Logique*, die Konstellation *affirmation – verbe*, auf den heikelsten Punkt des cartesischen Modells: auf die Modellierung der epistemisch basalen Unterscheidung von Substanz und Attribut zur linguistischen Trinität von *chose*, *mode* und *chose modifiée*. Unterscheidungen, die sich aus der bloßen Logik der Prädikation nicht ableiten lassen: Denn prädikationslogisch fällt das System möglicher Aussagen mit der Möglichkeit der logischen Kombination von Merkmalen, teilbaren Begriffen in einem System sich teils überschneidender, teils sich ausschließender Mengen zusammen, ist die in jedem Urteil hypostasierte ‚Substanz‘ der bloße determinierende und identifikatorische Schnitt, der eine Merkmalskombination aus ihrer logischen Verteilungsmenge heraushebt.⁸² Prädikationslogisch fällt der Unterschied der Substanzen nicht in die Prinzipien ihres Seins, sondern ihrer Repräsentation: nicht in die Sache, sondern in ihre Eigenschaften. Prädikationslogisch ist ‚Substanz‘ nicht anders zu beschreiben als nach den Prinzipien ihrer prädikativen ‚Ausdehnung‘ (*étendue*) in der Sprache: einer Ausdehnung, die aber, soll der Unterschied begründbar sein, nicht nach den Prinzipien der Teilbarkeit, sondern der Einheit zu denken ist. So ist das linguistische Prinzip dieser Einheit, das Verb, die Elementarformel der Affirmation, die Einheit von Attribut und *être*, zugleich das zentrale linguistische Differenzprinzip – insofern es nämlich das logische *est*, das Prinzip der Identität, auf die linguistische Differenz von Subjekt und Prädikat, Substanz und Modus festlegt:

Jede unserer Aussagen enthält zwei Ideen: die Idee eines Subjekts und die Idee eines Attributs, sowie ein Wort, das sie in unserem Denken zu einer Einheit verbindet. Das Prinzip dieser Einheit tritt am deutlichsten hervor, wenn wir sagen, dass eine Sache eine andere ist. Es ist also klar, dass jede Affirmation eine Vereinigung und, sozusagen, eine Identifikation von Subjekt und Attribut bedeutet, und nichts anderes wird durch das Wort *ist* bezeichnet. [...] Es muss jedoch hier zwischen einer Identität qua Intension [compréhension] oder qua Extension [extension] unterschieden werden: Die Intension bezeichnet die Attribute, die in einer Idee enthalten sind [les attributs contenus dans une idée], die Extension dagegen die Subjekte, die unter eine Idee fallen [les sujets qui contiennent cette idée].⁸³

81 Konsequenter fällt der Übergang vom physikalischen zum ‚spirituellen‘ Zeichenbegriff mit dem Postulat der Kommunizierbarkeit der Zeichen zusammen (Arnauld/Nicole: *La Logique*, S. 31): auch eine Lesart der foucaultschen ‚reduplizierten Repräsentation‘.

82 Jede Definition markiert den Abbruch der Analyse: eine der Grundfiguren der Sprachkritik Hobbes‘ (mit juristischen und politischen Implikationen). Später wird die Figur sein, dass Imagination selbst in die Verantwortlichkeit des Subjekts fällt.

83 Arnauld/Nicole: *La Logique*, II, 17, S. 159 f. Vgl. ebd., I, 2, S. 41. Zu Malebranches Prinzip, dass ‚unsere Urteile sich nicht weiter erstrecken können als unsere Vorstellungen [nos jugements ne

Ist es eine bloße Vermutung, dass auch für die – in der Geschichte der Logik hier erstmalig so klar formulierte – Unterscheidung von intensionaler und extensionaler Identität der augustinische Begriff des Zeichens – der Gegenstand, der die Vorstellung eines anderen evoziert – Pate steht? Nur dass die Sache hier nicht auf eine andere (oder auf sich selbst) verweist, sondern „eine andere ist“: in einer paradoxen Identität von Einheit und Differenz, die sich erst in einem zweiten Schritt in die so einleuchtende Unterscheidung von Idee und Begriff, Intension und Extension auseinanderlegt.

Die Summe der in einer Idee enthaltenen Prädikate ist die Summe – und die logische Ordnung – der Sätze, in denen sie als mögliches Subjekt fungiert; die Reichweite (*étendue/extension*) eines Prädikats ist die Summe möglicher Subjekte, von denen es sich aussagen lässt. Der Unterscheidung von intensionaler und extensionaler Identität korrespondiert die Unterscheidung von Idee und Begriff. Ihre Festschreibung fällt in die Lehre von der linguistischen Konversion, die Lehre von den Regeln, unter denen sich Subjekt- und Prädikatterm einer Aussage vertauschen lassen, ohne den Wahrheitswert der Aussage zu verändern:

Als Konversion einer Aussage [conversion d'une proposition] bezeichnet man es, wenn man den Status des Subjekts mit dem Status des Attributs vertauscht, ohne dass die Aussage darum aufhören würde, wahr zu sein, oder genauer: derart, dass diese Aussage ebenso notwendig ebenso wahr ist wie jene.⁸⁴

Auch hier sind es die Grenzbegriffe, die die Reichweite des Modells, seinen Status in der Ordnung des Wissens bestimmen. Denn entscheidend ist nicht, welche Sätze konvertierbar, sondern welche es nicht sind: welche aussagelogischen Einheiten aufeinander abbildbar, ineinander übersetzbar, aufeinander reduzierbar sind und welche nicht. Nicht die Frage nach den Wahrheitsbedingungen der Aussagen steht hier also auf dem Spiel, sondern die Frage, welche linguistischen Operatoren die semantischen Differenzen transportieren, die die elementaren aussagenlogischen Kategorieneinheiten stabilisieren: Subjekt- und Prädikatterm, Individual- und Gattungsbegriff: *chose, mode, chose modifiée*.⁸⁵ Die Prinzipien der Unterscheidung der Logik der Idee von der Logik des Begriffs, der Linguistik der Substanz von der Linguistik der Modalität, der Prinzipien der Inklusion, Einheit und Subsistenz von den Prinzipien der Ausdehnung, Teilbarkeit, Quantifizierbarkeit und Subsumtion in der Elementareinheit des Wissens zu verankern, macht die spekulative Esoterik der Lehre von den Regeln der linguistischen Konversion aus:⁸⁶

doivent pas avoir plus d'étendue que nos perceptions]“, und Arnaulds Kritik vgl. Arnauld: *Traité des vraies et des fausses idées*, S. 520.

84 Arnauld/Nicole: *La Logique*, II, 18, S. 161.

85 Vgl. ebd., S. 30 f. und I, 2, S. 40 ff. Es ist auffällig, dass die in der *Grammaire générale* noch sehr prominente Terminologie der Substanz in der *Logique* hinter einer Terminologie der Verkörperung und der Grenze zurücktritt.

86 Die Esoterik liegt, genau genommen, in der Suggestion einer Trennbarkeit zwischen *spéculation* und *pratique*, die die Einleitung der *Logique* vehement negiert hatte. Vgl. ebd., S. 9, S. 21.

Es liegt in der Natur der Affirmation, das Attribut derjenigen Idee des Subjekts zuzuschreiben, die durch die Aussage determiniert ist, dessen Subjekt es ist. Die Idee des Attributs wird also nicht ihrer eigenen Extension nach affirmiert, sondern in ihrer Determination durch die jeweilige Extension des Subjekts. Die Affirmation bezeichnet also eine Identität, die nur das Attribut betrifft, das gleichsam als in der Extension des Subjekts eingeschlossen zu betrachten ist [comme resserré dans une étendue égale à celle du sujet], nicht umgekehrt. [...] Wenn ich also sage, dass der Mensch ein Lebewesen [animal] ist, dann verbinde ich die Idee des Menschen mit der Idee des Lebewesens, jedoch nur insofern die Idee des Lebewesens ein Attribut der Idee des Menschen ist; und wenn ich daher jene Verbindung der Ideen auf eine andere Weise ausdrücken will, indem ich mit Lebewesen beginne und von dieser Idee die des Menschen affirmiere, dann muss hierbei die Determination des ersten Terms beibehalten und in der Aussage als solche gekennzeichnet werden.⁸⁷

Ganz offenbar sind die Operationen, die die Bedingungen der Konvertierbarkeit von Aussagen regulieren, dieselben, die das Prinzip der Substanz: Intension, Einheit, Subsistenz, mit dem Prinzip der Affirmation zusammenschließen. Der Kreis, der sich hier schließt, verweist auf das Paradigma der Regeln, die das System der Aussagen zur Ordnung des Wissens werden lässt: Keine Aussage ist so evident wie der Satz ‚Ich denke, also bin ich‘; so evident nämlich, dass jeder Versuch, die Bedeutung seiner Elemente zu analysieren, diese vielmehr verdunkeln würde. Die epistemisch entscheidende Differenz, die das affirmative Verb des Satzes ‚Ich denke‘, die Idee des Denkens, das essentielle Attribut der *res cogitans*, von der Modalität des Gattungsbegriffs (*ce qui pense*) unterscheidet,⁸⁸ lässt sich keinem seiner terminologischen Elemente zuweisen; sie liegt nicht im Begriff des Denkens, sondern in der syntaktischen Disposition der Terme, die die Summe aller möglichen Implikationen und Konsequenzen dieser Aussage indiziert.

In der Terminologie Nicoles wiederum ist die entscheidende Frage nicht *ob*, sondern *wie* sich etwas von etwas anderem aussagen lässt. Nicht das *ob* oder *dass*, sondern das *wie* einer Aussage, nicht ihre logische, sondern ihre linguistische Struktur entscheidet über den semantischen Status ihrer Terme. Die semantischen Prämissen logischer Unterscheidungen liegen außerhalb ihres Entscheidungsbereichs. Jede Logik, die – nach Descartes, der selbst keine Logik hatte schreiben wollen – nicht nur mit gegebenen Größen ‚rechnen‘,⁸⁹ sondern etwas darüber aussagen will, was in der Welt der Fall ist, bedarf eines analytischen Instrumentariums, um die relevanten Gegenstände, Fälle und Operationen gleichsam aus der natürlichen und den wissenschaftlichen Sprachen heraus zu präparieren. Jedes Bezeichnen erzeugt einen Gegenstand und einen Unterschied; jedes Wort ist die Minimalform einer

87 Arnauld/Nicole: *La Logique*, II, 17, S. 159 f., S. 162.

88 Vgl. Arnauld/Nicole: *La Logique*, I, 5, S. 50.

89 „Philosophie ist die rationelle Erkenntnis der Wirkungen oder Erscheinungen aus ihren bekannten Ursachen oder erzeugenden Gründen und umgekehrt der möglichen erzeugenden Gründe aus den bekannten Wirkungen. [...] Unter rationeller Erkenntnis verstehe ich Berechnung. Berechnen heißt entweder die Summe von zusammengeführten Dingen finden oder den Rest erkennen, wenn eines vom andern abgezogen wird. Also ist rationelle Erkenntnis dasselbe wie Addieren und Subtrahieren; wenn jemand Multiplizieren und Dividieren hinzufügen will, so habe ich nichts dagegen“ (Hobbes: *De Corpore*, I, 1, 2, S. 6).

Aussage, und das Evokationsmodell, das *exciter* der Repräsentation, so gesehen, nichts anderes als die Abbeviatur und Verschiebung eines Modells, das bei Arnauld die Bedingungen (und die Grenze) der wechselseitigen Konversion von Urteilslogik und Semantik beschreibt, deren Modellierung nicht in die arbiträre Beziehung des Lautzeichens zur Idee, sondern in die linguistische Umgebung der denotativen Zeichen fällt. Die Semantik eines Wortes ist Funktion seines syntaktischen Ortes; die Elementarform des Zeichens ist das Urteil.⁹⁰

So führen die linguistischen Analysen der *Logique* geradezu zwangsläufig vom semantischen Überschuss der Aussage über ihre Terme zur Substitution des Paradigmas der logischen durch ein Paradigma der linguistischen Identität. Dessen Chiffre ist nicht der Begriff der Substanz, sondern des Verbs, dessen logisch-semantische Funktion untrennbar mit seinem linguistischen Status zusammenfällt und so Identität und Repräsentation in einer funktionalen Einheit zusammenschließt, die nahezu schon einen Umweg an den binären Codierungen der cartesischen Epistemologie vorbei zu eröffnen scheint. Einen Umweg, den mit einer nur leichten, aber entscheidenden Verschiebung erst die moderne Linguistik nachvollziehen wird; dennoch bleibt noch die fregesche Konsequenz, der Kopula *est* jede semantische Relevanz abzusprechen,⁹¹ dialektisch auf das Modell der *Logique* verwiesen, auf die linguistische Verdoppelung des *être* und die Dichotomie der Identitäten zwischen Intension und Extension, substantieller Idee und prädikativem Begriff, in die das Denken der *chose modifiée* eingespannt bleibt. Denn auch die Lehre von der Affirmation hat einen esoterischen Kern, auch hier gibt es einen Übergang und das Bedürfnis, eine semantische Differenz linguistisch zu kontrollieren:

Ich habe gesagt, dass es die *hauptsächliche* Funktion des Verbs ist, eine Affirmation zu bezeichnen, weil man mit Hilfe der Verben auch andere Regungen unserer Seele beschreibt, wie etwa das Begehren, Bitten oder Befehlen. Diese werden durch die flektierten und deklinierten Formen ausgedrückt, während wir hier das Verb vorerst nur in seiner hauptsächlichsten, indikativischen Bedeutung behandeln [...], die Verbindung zu kennzeichnen, die unser Denken zwischen den beiden Termen einer Aussage herstellt. Aber nur das Verb *être*, das man auch als *verbe substantif* bezeichnet, repräsentiert diese Verbindung in ihrer ursprünglichen Einfachheit; und auch dies wiederum nur in bestimmten Verwendungsweisen der dritten Person Präsens *est*. Denn da die Menschen von Natur aus dazu neigen, ihre Rede abzukürzen, haben sie in den meisten Fällen der Affirmation, in ein und demselben Wort, noch andere Bedeutungen hinzugefügt.⁹²

Der analytische Schnitt, der die polysemantische Einheit des Verbs in Funktion und Bedeutung, *est* und Prädikat aufspaltet, verläuft präzise entlang der Grenze von

90 Die Unterscheidung von Wort und Idee wird erst im Übergang von der Vorstellung (*concevoir*) zum Urteil (*juger*) relevant; die Unterscheidung Intension – Extension erst im Übergang vom Urteilen (*juger*) zum Schlussfolgern (*raisonner*). Vgl. Arnauld/Nicole: *La Logique*, S. 30; II, 7, S. 159.

91 Vgl. Frege: „Über Begriff und Gegenstand“.

92 Arnauld/Nicole: *La Logique*, II, 2, S. 101. Das affirmative *est* versetzt das Prädikat in den Modus der Präsens und Gegenständlichkeit: Vgl. die Kritik der aristotelischen und rhetorischen Auffassung des Verbs als bloßer Temporalisierung des Attributs (ebd., S. 100-103).

empirischem und transzendentelem Subjekt, von Rezeption und Produktion der Ideen – entlang einer prekären Grenze von Modalität und Identität, die umso schärfer zu ziehen ist, als es sich darum handelt, die Idee von der bloßen Perzeption, die Operationen des Denken vom empirischen Interesse zu unterscheiden. Die Konjunktionen und Interjektionen, die die eingangs zitierte Definition der *Grammaire générale et raisonnée* den Verben noch funktional gleichgeordnet hatte, sind aus der Version der *Logique* verschwunden. Dies verweist zurück auf die zweifache Grenze, die Descartes zwischen den gleichsam im affektfreien Ideenhimmel thronenden einfachen Bildern der Substanzähnlichkeit und den komplexen Ideen der körperlichen Akzidenzien aufgerichtet hatte:

Jetzt aber dürfte die Ordnung es erfordern, daß ich zuvor alles, was mir bewußt ist, in gewisse Klassen teile und genau prüfe, in welchen von diesen Bewußtseinsarten eigentlich die Wahrheit oder Falschheit liegt. Einige davon sind gleichsam Bilder der Dinge, und nur diesen kommt eigentlich der Name ‚Idee‘ zu, so wenn ich mir einen Menschen, eine Chimäre, den Himmel, einen Engel oder auch Gott denke. Einiges andere aber ist außerdem noch anders geartet: wenn ich z. B. will, wenn ich fürchte, bejahe, verneine, so erfasse ich zwar stets irgendeine Sache als das Objekt meines Bewußtseins, aber mein Bewußtsein schließt noch etwas mehr ein, als die Ähnlichkeit mit diesem Gegenstande. Von diesen Bewußtseinsarten heißt nun eine Klasse: Willensäußerungen oder Gemütsbewegungen, eine andere: Urteile. Was nun die Ideen betrifft, so können sie, wenn man sie nur an sich betrachtet und sie nicht auf irgend etwas anderes bezieht, nicht eigentlich falsch sein [...].⁹³

Nur in den Ideen des Körpers, genauer: in den Ideen der Akzidenzien der Körper, liegt die Möglichkeit der Falschheit – Urteil und Affekt gehören bei Descartes auf dieselbe Seite der Irrtumsanfälligkeit. Mit der Analyse der *Logique* lässt sich präzisieren: Die Möglichkeit des Irrtums residiert weniger im Affekt als in der Verwechslung der Repräsentation mit der Bedeutung. Es wird ein weiterer Schritt notwendig sein, um die Grenze anders zu definieren: die Ersetzung der prädikativen Vollständigkeit, die die Idee vom Begriff unterscheidet, durch die funktionale Effizienz und die Aufwertung der ‚begleitenden Vorstellungen‘ (und Affekte) zum *essential* der Repräsentation. John Locke und Antoine Louis Claude Destutt de Tracy haben die eine, empiristische Variante dieser Konsequenz gewählt; seine *Éléments d'idéologie* wollte Destutt de Tracy ganz unironisch als Teil einer generellen „Zoologie“ verstanden wissen.⁹⁴ Ihre andere, spekulative Möglichkeit hat Pascal in seiner Imagination der ‚denkenden Gliedmaßen‘ (*membres pensants*) antizipiert:

Um die Selbstliebe, die man sich zu schulden glaubt, zu beherrschen, stelle man sich einen Körper vor, dessen Gliedmaßen und Organe jeweils ihre eigenen Gedanken hätten [...] und sehe, auf welche Weise jedes dieser Teile sich selbst lieben würde. [...] Man muss allein Gott lieben, sich selbst aber hassen. Wenn der Fuß nicht wüsste, dass er Teil eines Körpers ist, von dem seine Existenz abhängt, wenn er kein anderes Bewusstsein von und keine andere Liebe als die zu sich selbst hätte: Welche Trauer,

93 Descartes: *Meditationes*, S. 29.

94 Destutt de Tracy: *Éléments d'idéologie*, I, Préface de l'édition de 1804, S. xiii.

welche Verwirrung, wenn er am Ende seines Lebens feststellen würde, dass er jenem Körper so ganz unnützlich war, dem er das Leben verdankte und der ihn von sich abtrennt und ihn vernichtet hätte, wenn er ihn ebenso missachtet hätte, wie er von ihm verachtet worden war. [...] Denn ein jeder Teil des Körpers muss sich für ihn opfern wollen, weil er für alle das Einzige ist.⁹⁵

Der metaphysische Irrtum der *membres pensants* korrespondiert vielleicht nicht zufällig dem linguistischen Fehlschluss vom determinierten auf das indetermierte Sein, von der Begriffsabstraktion auf die Idee, den Arnauld Malebranche und Lamy vorgeworfen hatte. Er hat nicht nur sein mathematisch-analytisches Pendant – in den Berechnungen der Wahrscheinlichkeiten, die heteronomste (politische, psychologische, ökonomische, theologische) Optionen auf beunruhigende Weise in ein Verhältnis abstrakter Vergleichbarkeit setzen.⁹⁶ Er hat auch ein linguistisches Pendant – in der elliptischen Form des Partizips, des Prädikat gewordenen Verbs:

Der entscheidende Unterschied zwischen Verb und Partizip liegt darin, dass das Partizip keine *Affirmation* bezeichnet. Anders als das Verb kann das Partizip allein daher keine Aussage bilden; es kann dies nur, indem man ihm wiederum ein Verb hinzufügt, d. h. indem man ihm das wieder hinzufügt, was man von ihm abgezogen hat, um das Verb in ein Partizip zu verwandeln.⁹⁷

Radikaler und vollständiger, als Descartes ihn gedacht hatte, vollzieht die Logik von Port-Royal den Abschied vom aristotelisch-scholastischen Denken der Substanz: Es gibt keinen linguistischen Übergang vom Partizip Präsens der *res cogitans* zum Partizip Perfekt der *res cogitata*. Der Übergang ist vielmehr, und das ist nach alledem nicht mehr erstaunlich, die Produktion der epistemischen Differenz von Idee und Repräsentation:

Jede Schöpfung ist die Produktion einer Substanz; und niemals hat man behauptet, dass es eine Schöpfung sei, einer Substanz eine neue Modifikation zu geben. Dies kann man allenfalls in einer figürlichen Redeweise sagen. [...] In einem exakten und philosophischen Sinne ist die Schöpfung einer Substanz; unsere Vorstellungen aber sind keine Substanzen, sondern nichts anderes als *Modifikationen* [*manières d'être*] unserer Seele.⁹⁸

Es ist sicher kein Zufall, dass Arnauld in seinen Malebranchekritiken nie von der Idee, sondern stets vom Begriff *être* spricht – und dies zudem, in Abgrenzung vom scholastischen Sprachgebrauch, stets in der Form des Infinitivs, nie dagegen in der im zeitgenössischen Französisch durchaus gebräuchlichen Partizipialform *étant*.⁹⁹ Das esoterische Modell der Lehre vom affirmativen Verb ist die implizite Semantik der Unterscheidung von Verb und Partizip – einer linguistischen Unterscheidung

95 Pascal: *Pensées*, S. 1304 f.

96 Zur Affinität der Lotterietheorie zur Sozialstatistik oder Theorie der sozialen Revolution vgl. „Du jugement que l'on fait des accidents futurs“, in: Arnauld/Nicole: *La Logique*, IV, 16, S. 331-334.

97 Ebd., II, 2, S. 103.

98 Arnauld: *Traité des vraies et des fausses idées*, S. 517.

99 Vgl. Moreau: *Deux Cartésiens*, S. 185 f.

ohne logisches Äquivalent, weil sie an der Grenze spielt, an der die semantische Infrastruktur der Aussage sich mit den Regeln der Verknüpfung der Aussagen zusammenschließt. Denn – und dies ist eine weitere gleichsam inzidente Entdeckung der *Logique* – die Semantik der Ordnung, die das System der Aussagen stabilisiert, indem sie letzte Prinzipien der Zurechenbarkeit installiert, ist nicht logisch, sondern nur grammatisch operationalisierbar: im Spannungsfeld zwischen Idee und Operation, zwischen Metaphysik der Substanz und Ontologie der Tätigkeit. Und, nicht zuletzt, in der Differenz zweier weniger epochal als pragmatisch auseinanderstrebender Dispositive des legitimen Wissens. Dessen Grenze residiert bei Arnauld in der Endlichkeit der geschaffenen Ideen; bei Malebranche residiert sie in der Kontingenz der Repräsentation, oder, wie man auch sagen könnte, im Prinzip der Selbstgenügsamkeit der *causes occasionelles*. Denn zwar werden die unveränderlichen Wahrheiten mit Notwendigkeit erkannt, aber erst die empirischen Gelegenheitsursachen erzeugen jenes Begehren (*désir*) des Wissens, das den Geist in einem „freien Akt der Zustimmung“ zur Produktion neuer Ideen anregt. Das Begehren will Arnauld als Befehl (*commandement*) verstanden wissen,¹⁰⁰ die freie Zustimmung als Entscheidung. Nicht als moralische, sondern radikaler als Entscheidung über Wahrheit und Falschheit:

Der verbreitetste Gebrauch [...] jener Kraft unserer Seele, zwischen dem Wahren und dem Falschen zu unterscheiden, fällt nicht in die spekulativen Wissenschaften, mit denen sich nur wenige Menschen ernsthaft zu befassen haben; er findet vielmehr dort statt und ist dort unverzichtbar, wo es sich darum handelt, darüber zu urteilen, was sich tagtäglich unter den Menschen ereignet. Ich spreche hier nicht von der Beurteilung, ob eine Handlung gut oder schlecht, zu loben oder zu verdammen sei; hierüber hat die Moral zu befinden. Ich spreche allein von dem Urteil über die Wahrheit oder Falschheit von menschlichen Ereignissen, denn nur dies kann die Logik angehen; sei es, dass man sie als vergangene betrachtet, wenn man etwa zu wissen verlangt, ob man sie glauben oder nicht glauben soll; oder sei es, dass man sie als zukünftige betrachtet, wie wenn man befürchtet, dass sie stattfinden könnten, oder hofft, dass sie stattfinden werden: denn hiervon hängen unsere Befürchtungen und unsere Hoffnungen ab.¹⁰¹

Auch das Wahre und Falsche aber hat zwei Aspekte, einen historisch-semantischen und einen logisch-grammatischen. An jenen entscheidenden Punkten, an denen die apodiktische Behauptung einer Wahrheit theoretische (oder soziale) Implikationen hat, verlangt sie zuerst nicht nach der historischen und semantischen, sondern nach der syntaktischen Interpretation. Die Wahrheit der Aussage ‚Ich denke, also bin ich‘ gilt apodiktisch; die Wahrheit der umgekehrten Konsequenz ist historisch und kontingent. Wäre dies anders, dann wäre die erste Aussage eine Tautologie ohne jede epistemologische Relevanz. Ebenso wenig lassen sich die Terme der Aussage *ceci est mon corps* vertauschen, ohne ihre entscheidende Differenz aufzuheben; und es ist sicher nicht zufällig, dass die *Logique* die Implikationen dieser

100 Vgl. Arnauld: *Traité des vraies et des fausses idées*, S. 312.

101 Arnauld/Nicole: *La Logique*, IV, 13, S. 318.

Differenz an der Verknüpfung jener ersten mit jener zweiten sakramentstheologisch fundamentalen Aussage diskutiert – dem *quod est datum/qui est donné pour vous*:

Es gibt noch ein anderes Pronomen, das man *Relativpronomen* nennt: *qui, quae, quod, qui, lequiel, laquelle*. [...] Wie die anderen Pronomina tritt es an die Stelle eines Namens und ruft eine konfuse Idee desselben hervor. Seine besondere Eigenschaft besteht darin, dass es sich auf das Subjekt oder Attribut einer vorangehenden Aussage bezieht und diese mit einer neuen Aussage oder Folgerung verknüpft. Der Unterschied zwischen einem Relativpronomen und einem Artikel wiederum liegt in der Art dieser Verknüpfung; der Artikel ersetzt lediglich den Namen, um das Attribut, das ihm folgt, mit dem vorangehenden Subjekt zu verknüpfen, während das Relativpronomen mit dem folgenden Attribut eine eigene Aussage bildet, die sich als ganze auf das vorangehende Subjekt bezieht: *quod datur*, d. h. *quod est datum*.

Die neuerlich von einem protestantischen Minister vorgeschlagene Übersetzung dieser Worte des Evangeliums ist also wenig solide. Weil im Griechischen kein Pronomen, sondern ein Artikel steht, hält er es für eine absolute Notwendigkeit, die Worte so zu übersetzen: *Dies ist mein Leib, mein Leib, der für euch hingegeben ist* [...]. Offenbar hat der Autor die wahre Natur des Relativpronomens und des Artikels nicht begriffen; denn [...] man zerstört gerade den Zweck des Artikels, der darin liegt, die Wiederholung desselben Wortes zu vermeiden, wenn man ihn durch eine ebensolche Wiederholung übersetzt. Während man gerade durch den Relativsatz – *dies ist mein Leib, der für euch hingegeben ist* – jene essentielle Eigenschaft des Artikels bewahrt, den Namen nur auf konfuse Weise zu repräsentieren und den Geist nicht durch die Verdoppelung desselben Bildes zu frappieren.¹⁰²

Artikel oder Relativpronomen, *proposition ajoutée* oder *proposition incidente* – zwischen beiden Alternativen markiert das *qui est donné pour vous*, das den sakramentalen *corpus verum* ‚auf konfuse Weise‘ mit dem sozialen, politischen, juridischen *corpus mysticum* zusammenschließt, ein Mittleres zwischen Bezeichnen und Urteil: die ebenso paradoxen wie effizienten ‚Ähnlichkeiten‘ (Foucault) der sozialen Zeichen, deren essentielle Mehrdeutigkeit jeden Versuch, sie auf eine nicht-metaphorische Weise zu semantisieren, dazu zu prädestinieren scheint, jeweils eine bestimmte Systemgrenze und eine bestimmte Option ihrer Überschreitung zu markieren.

102 Arnauld/Nicole: *La Logique*, II, 1, S. 98-100. Zur Unterscheidung zwischen explikativen und determinierenden Relativkonstruktionen vgl. ebd., II, 6, S. 113-116 sowie Buroker: „Judgment and Predication“, S. 20.