

I. Teil:

Das Analogiedenken als Forschungsfeld

Brücken zu einer vergessenen Denkform

Manuel Bachmann

Historische Tragweite und theoretisches Verständnis des Analogiedenkens stehen in einem auffälligen Mißverhältnis. Über Jahrhunderte hinweg eine verbindliche Denkform, ist das Analogiedenken ein weißer Fleck auf der Landkarte der gegenwärtigen Rationalitätstheorie. Erst allmählich erschließen sich seine Prinzipien und Gesetze einer zögerlich einsetzenden Reflexion. Leider sind die verfügbaren Forschungsansätze nur schwer zu bündeln, die Forschungslage präsentiert sich als ziemlich disparat. Nicht einmal der Begriff ›Analogiedenken‹ ist als Bezeichnung eines eindeutigen Gegenstandsbereichs innerhalb der Rationalitätstheorie gängig. Der Gegenstand ist vorerst noch, was seine Stellung in der Forschung betrifft, gleichsam exzentrisch positioniert, umgeben von Ellipsen, Tangenten, Parabeln und noch nicht von konzentrischen Kreisen, die eine homogene Theoriebildung darstellen.

Diese Lage hängt sicher damit zusammen, daß Analogien in den verschiedensten Bereichen beobachtet werden können und daß diese Bereiche denkbar weit auseinanderklaffen. So finden wir Analogien im Mythos, in der Dichtung, in der Psychoanalyse, in der fraktalen Geometrie, in Goethes Naturforschung, in der Alchemie, in der Formulierung von Modellen der modernen Physik, in der Alltagssprache. Wo ist ihr Auftreten signifikant und wo nicht? Gibt es Gesetzmäßigkeiten ihrer Anwendung, die sich durch alle Bereiche ihres Auftretens durchhalten? Gibt es unterschiedliche, vielleicht sogar systematisch klassifizierbare Analogietypen? Solche Fragen gälte es zu klären, bevor der Gegenstand in schärferen Konturen hervortreten kann. Da sie zum Teil noch nicht einmal gestellt wurden, ist eine Homogenisierung der Theoriebildung noch in weiter Ferne.

Die Diskontinuität der Forschungsansätze schlägt sich auch in der Einschätzung des Analogiedenkens nach seinem epistemologischen Wert, seiner Erkenntnisleistung, nieder. In dieser Frage lassen sich die Extreme eindeutig lokalisieren. Auf der einen Seite wird der

Analogiebildung ein gegenstandskonstituierender Status abgesprochen. So werden Weltmodelle, welche die Objekte über Analogien definieren, ins Dunkel der »pseudo-sciences« gestellt (Brian Vickers) oder zumindest ins Dämmerlicht eines vermeintlich »vorwissenschaftlichen Denkens« (Ernst Cassirer). Auf der anderen Seite sieht man sich mit einer positiven Verabsolutierung konfrontiert, welche einem auf Analogien beruhenden Weltverständnis das Wort redet und ausschließlich diese Sicht der Dinge für wesentlich und jeder anderen Weltsicht überlegen erklärt. In diese Richtung zielen einerseits neohermetische Ansätze, andererseits Versuche, aus der Analogie die Erkenntnismethode schlechthin zu entwickeln. Offenbar läßt sich die Strukturanalyse dieser Denkform von der Frage nach deren epistemologischer Leistung gar nicht abkoppeln, zumal das Analogiedenken gegenüber etablierten Rationalitätsstandards exotisch wirkt und deshalb zu einer Beurteilung herausfordert. Jedenfalls bezeugt das Auftreten kontradiktorischer Einschätzungen den niedrigen Entwicklungsstand der Theoriebildung, auf dem die Extrempositionen noch einer Vermittlung harren.

Zur Verdeutlichung der Situation sollen im folgenden einige wichtige Positionen der Forschung herausgegriffen und in ihren Grundzügen beschrieben werden. Daß dabei das Hauptgewicht auf Cassirer, Foucault und Eco gelegt wird, ist dadurch gerechtfertigt, daß diese drei jeweils einen denkbaren Ansatz zu einer regelrechten Theorie ausziehen.

1. Cassirer: Theorie des strukturalen Denkens

Cassirers Theorie des strukturalen Denkens ist in der Geschichte der Forschung die erste, die sich ernsthaft unter einer rationalitätstheoretischen Fragestellung mit denjenigen Traditionen beschäftigt, die sich in signifikanter Weise des Analogiedenkens bedienen: Alchemie, Astrologie und Renaissance-Magie. Cassirers These ist, es handle sich bei diesem Dreigestirn um *Übergangsformen* zwischen *Mythos* und *Logos*. Was aber besagt die These von »Übergangsformen«? Und inwiefern können die Analogie-Systeme der Alchemie, Astrologie und Renaissance-Magie zwischen die Eckpunkte »Mythos« und »Logos« gestellt werden? Im folgenden geht es um den Erklärungswert der These und ihre Unzulänglichkeit. Um beides abzuwägen, muß man ausholen.

Für Cassirer ist das auf Schelling und Hegel zurückgehende dynamische Geistesmodell leitend, das die gesamte Begrifflichkeit von Sprache und Wissenschaft einem Prozeß logischer Genese unterworfen sieht. Ein solcher Prozeß konstituiert sich aus sukzessiv sich überbietenden Reflexionsstufen der Apperzeption, die in den geistigen Erscheinungsformen, wie sie mit dem Mythos, der Religion, der Wissenschaft und der Philosophie vorliegen, repräsentiert werden. Über eine Phänomenologie des mythischen Denkens, die hier nicht ausgeführt werden soll, gelangt Cassirer zu dem Ergebnis, daß das mythische Bewußtsein sich im Besitz derselben Anschauungsformen, Aussageweisen und Strukturprinzipien wie das wissenschaftliche Denken befindet, daß es dieselben Kategorien sind, welche das Bezugssystem sowohl für die rein begriffliche als auch für die mythische Apperzeption liefern, obwohl sich fundamentale Auffassungsunterschiede zwischen Mythos und Logos auf tun. Die Differenz zwischen dem in der mythischen und dem in der begrifflichen Apperzeption Gedachten kann damit nicht anders als eine in der *Modalität* der Kategorien liegende bestimmt werden.¹ Das bedeutet, daß die Begrifflichkeit, in welcher der Logos im Gegensatz zum Mythos operiert, latent im mythischen Bewußtsein angelegt ist. Die Latenz zeigt sich darin, daß die kategorialen Fixierungen erst diffus vollzogen und in begrifflich unausgeprägter Form stets *anschaulich* gebunden bleiben. Gerade die bildlichen Struktursymmetrien, die das Analogiedenken in Astrologie, Alchemie und Renaissance-Magie leiten, dokumentieren eine solche Anschauungsgebundenheit und damit ihre Herkunft aus dem mythischen Denken. Sobald aber der Gedanke sich von seiner sinnlichen Unterlage losreißt und rein zu denken beginnt, ist die Zauberwelt des Mythos dahin. Dessen Erbe tritt der Logos an, und zwar als Präzisierung des Mythos. Die logische Genese des Denkens besitzt demnach drei Stufen allmählicher Präzisierung: den Mythos, die Übergangsformen in Gestalt von Astrologie, Alchemie und Renaissance-Magie und schließlich den Logos, wie er sich in der neuzeitlichen Wissenschaft mit der Ersetzung des Substanzbegriffs

¹ E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 2: *Das mythische Denken*, Nachdruck Darmstadt 1973, S. 78: »Wenn man das empirisch-wissenschaftliche und das mythische Weltbild miteinander vergleicht, so wird alsbald deutlich, daß der Gegensatz zwischen beiden nicht darauf beruht, daß sie in der Betrachtung und Deutung des Wirklichen ganz verschiedene Kategorien verwenden. Nicht die Beschaffenheit, die Qualität dieser Kategorien, sondern ihre *Modalität* ist es, worin der Mythos und die empirisch-wissenschaftliche Erkenntnis sich unterscheiden.«

durch den mathematischen Funktionsbegriff den engültigen Durchbruch verschafft.

Das eigentliche Denkprinzip des Mythos wird dort am deutlichsten sichtbar, wo es sich als Übergangsform zwischen Substanz- und Funktionsdenken zu präzisieren beginnt:

»Aber das eigentümliche Denkprinzip, das ihr [der mythischen Verdinglichung] zugrunde liegt, tritt noch weit schärfer als auf den primitiven Stufen mythischer Weltanschauung dort hervor, wo es bereits im Begriff steht, sich mit dem Grundprinzip des wissenschaftlichen Denkens zu verbünden und zu durchdringen, – wo es in Gemeinschaft mit ihm eine Art Zwitterwesen: eine halbmythische ›Wissenschaft‹ der Natur erzeugt. Wie man sich die Eigenart des mythischen *Kausalbegriffs* vielleicht am klarsten am Aufbau der Astrologie vergegenwärtigen kann, so tritt die besondere Tendenz des mythischen *Eigenschaftsbegriffs* am deutlichsten heraus, wenn man die Struktur der Alchimie ins Auge faßt. Die Verwandtschaft zwischen Alchimie und Astrologie, die durch ihre ganze Geschichte hindurch zu verfolgen ist, findet hier ihre systematische Erklärung: sie beruht zuletzt darauf, daß beide nur zwei verschiedene Ausprägungen derselben Denkform, des mythisch-substantiellen Identitätsdenkens, sind.«²

Dieses Identitätsdenken besteht darin, daß die Realität aus einer Aggregation von Elementarqualitäten aufgebaut gesehen wird. Sie mischen und entmischen sich und konstituieren so die Struktur eines jeden Dinges. Und da diese Elementarqualitäten sich überall wiederfinden, ist das Universum von Strukturähnlichkeiten und Symmetrien durchzogen, mithin von einer Struktur, die die universale Anwendung von Analogien ermöglicht, ja sich durch Analogien erst erschließt. Am greifbarsten wird dieses strukturelle Identitätsdenken am mythischen Strukturraum, wie er in der Astrologie zugleich in die Zeit übersetzt wird. Die Astrologie betrachtet den Kosmos als nach einem Modell gebaut, »das sich uns bald in vergrößertem, bald in verkleinertem Maßstabe darstellen kann, das aber stets im Größten wie im Kleinsten dasselbe bleibt«³. Denn für die Astrologie existiert eine Prädetermination des Seins, die sowohl für das Individuum wie für das Universum gilt. Zustande kommt sie dadurch, daß – unter dem Aspekt des Raumes – die Planeten dem Individuum substantiell innewohnen, ähnlich wie – unter dem Aspekt der Zeit – das Leben des Individuums von einem anfänglichen Gesetz bestimmt ist,

² A. a. O., S. 85.

³ A. a. O., S. 110.

das sich nur noch zu explizieren braucht, das »für uns, die Zuschauer, gewissermaßen in der Zeit abrollt«⁴. Raum und Zeit sowohl des Kosmos wie auch des Individuums werden durch eine in jeder Einheit eingefaltete Struktur beherrscht, die sich im Modell der Konstellation abbilden läßt – im Horoskop. Es ist diese Einfaltung, die die Analogien zwischen Mikro- und Makrokosmos, zwischen Lebens- und Weltzeit ergeben.

Nun handelt es sich beim Analogie-System der Astrologie deshalb um eine Übergangsform zwischen Mythos und Logos, weil es einerseits dem mythischen Identitätsdenken verhaftet bleibt, andererseits eine Form der wissenschaftlichen Welterkenntnis antizipiert: dem Mythos entstammt der Gedanke der *strukturellen Einfaltung*, während der Gedanke eines *Modells*, aus dem sich das ganze Universum extrapolieren läßt, auf den Logos verweist. Methode des ersteren ist die Analogie, des letzteren eine Art von Kalkül, von quasimathematischem Funktionsdenken. Da aber die Analogie hier durchaus gegenstandskonstituierenden Status hat, also nicht bloß als Reflexionsbegriff gilt, und der Kalkül auf diesem Status gründet, muß man von einem Zwitter, von einer »halbmythischen Wissenschaft der Natur« sprechen. Denn Analogien können einen Gegenstand nicht wissenschaftlich beschreiben, wenn sie als für den Gegenstand konstitutiv gelten würden. Mit der (in seinen Ausführungen allerdings nirgends deutlich ausgesprochenen, weil von seinem Kantischen Standpunkt aus selbstverständlichen) Unterscheidung der Analogie im Status eines Reflexionsbegriffs – über den sie im wissenschaftlichen Denken nicht mehr hinauskommen darf, ohne dieses zu pervertieren – und der Analogie im gegenstandskonstituierendem Status verweist Cassirer das Analogiedenken der Astrologie und der ihr verwandten Systeme definitiv in das Reich des vorwissenschaftlichen Denkens.

Cassirers Theorie ist in einer Forschungsgeschichte des Analogiedenkens deshalb wichtig, weil sie erstmals die eigenständige Erkenntnisleistung analogischer Weltsysteme würdigt, und zwar gerade dadurch, daß sie deren Eigengesetzlichkeit gegenüber dem sogenannten wissenschaftlichen Denken betont. Der Wert der These, die das Analogiedenken als Übergangsform zwischen Mythos und Logos begreift, ist darin zu sehen, daß hier ein eigener Rationalitätstypus gesehen und sowohl gegen das archaische mythische Denken

⁴ A. a. O., S. 111.

wie gegen das funktionale Denken der Neuzeit abgegrenzt wird. An diesem Punkt offenbart sich jedoch zugleich die Unzulänglichkeit der These. Lediglich als Derivat des Mythos kommt das Analogiedenken in den Blick und nicht als eine genuine Denkform. Ebenso ist Cassirers Logos-Konzept problematisch. Den Logos als eine monolithische Größe anzusetzen, indem er auf das mathematische Funktionsdenken festgelegt wird, ist eine metaphysische Vorentscheidung, um vom Gedanken einer (transzendentalen) Einheit der Vernunft nicht abzurücken. Mit nicht minderem Recht läßt sich der Logos als *Pool* diverser Formalstrukturen einschließlich des Analogiedenkens konzipieren, so daß zuletzt sogar die Entgegensetzung von Mythos und Logos neu überdacht werden muß.

2. Foucaults Episteme der Ähnlichkeit

Daß es sich bei den für die Renaissance typischen Wissenschaften der Alchemie, Astrologie und Magie (so die Triade bei Cassirer) nicht um eine Übergangsform handelt – dem Mythos immer noch verhaftet und trotzdem dem Logos schon verpflichtet –, muß spätestens dann deutlich werden, wenn man Foucaults Untersuchungen zur herrschenden Denkform in den Wissenschaften der Renaissance und des Barock zur Hand nimmt: *Die Ordnung der Dinge* von 1966 und die die Unschärfen des ersten Buches präzisierende *Archäologie des Wissens* von 1969.⁵ Foucault prägt hier den Begriff einer eigenen Denkform, die »Episteme der Ähnlichkeit«. Diese These nimmt die Kategorie der Ähnlichkeit bzw. der *similitudo* als Leitkategorie des gesamten wissenschaftlichen, philosophischen und künstlerischen Erkenntnisbemühens jener Zeit, die deren Form a priori festlegt und starr dominiert. Den Begriff »Episteme« definiert Foucault im Sinne eines »epistemologischen Feldes«, in dem »die Erkenntnisse, außerhalb jedes auf ihren rationalen Wert oder ihre objektiven Formen bezogenen Kriteriums betrachtet, ihre Positivität eingraben und so eine Geschichte manifestieren, die die [...] der Bedingungen ist, durch die sie möglich werden«⁶.

Wie geht Foucault vor und wie versteht er sein eigenes Unter-

⁵ Deutsche Übersetzungen: M. Foucault: *Archäologie des Wissens*, 5. Aufl. Frankfurt a. M. 1986; ders.: *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 1989.

⁶ M. Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, a. a. O., S. 24f.

nehmen? Er will es nicht als Ideengeschichte verstanden wissen, sondern als ihre Preisgabe. An ihre Stelle tritt die Analyse von »Diskursformationen«⁷. Diese arbeitet strukturalistisch, d. h. unter Verabschiedung der Annahme, es gäbe ein Subjekt des Textes und eine *intentio auctoris*, die für die Archäologie des Wissens von Belang wäre. Interessant ist allein die von den einzelnen Autoren ablösbare Diskurspraxis, die auf eine *anonyme* Diskursformation hinführt. Erst auf dieser Ebene werden die epistemologischen Strukturen, in denen die Ideen der Zeit formuliert werden, sichtbar. Inhaltliche Bestandteile der Diskursformationen sind die Formationen der *Gegenstände*, der *Äußerungsmodalitäten* der *Begriffe* und der *argumentativen Strategien*. Auf Foucaults strukturalistische Methodologie sei hier nicht weiter eingegangen, lediglich darauf verwiesen, daß es kritische Stellungnahmen zu ihr gibt.⁸

Die Episteme der Ähnlichkeit operiert mit einem System von vier Kategorien, die Foucault kurz »die vier Ähnlichkeiten«⁹ nennt: *convenientia*, *aemulatio*, *analogia* und *sympathia*. Dabei handelt es sich bloß um die Hauptkategorien, entnommen einem reichen semantischen Raster, das die Ähnlichkeit noch differenzierter denkt. Hierzu gehören – Foucault konsultiert Pierre Gregoire: *Syntaxeon artis mirabilis*, Köln 1610 – *amicitia*, *aequalitas*, *contractus*, *consensus*, *matrimonium*, *societas*, *pax*, *similia*, *consonantia*, *concertus*, *continuum*, *paritas*, *proportio*, *similitudo*, *coniunctio*, *copula*. Die vier Ähnlichkeiten lassen sich folgendermaßen charakterisieren:

Die *convenientia* ist eine Funktion des Raumes, nämlich eine Ähnlichkeit aufgrund örtlicher Nachbarschaft, die weniger auf eine äußerliche Beziehung zwischen den Dingen hindeutet als vielmehr auf eine innere Berührung, kraft derer sich die Dinge einander assimilieren; sie ist Zeichen einer im Berührungsraum entstandenen »dunklen Verwandtschaft«¹⁰. Mit dem Ausdruck »dunkle Verwandtschaft« hat Foucault treffend die ontologische Relation bezeichnet, die hinter der Ähnlichkeit schlechthin gedacht ist. Auch die übrigen Ähnlichkeiten sind und bleiben über ihren spezifischen Sinn hinaus Zeichen dunkler Verwandtschaft, die die Kohärenz des Analogien-

⁷ Der Grundbegriff in M. Foucault: *Archäologie des Wissens*, a. a. O.

⁸ M. Frank: *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt a. M. 1983; S. Otto: *Das Wissen des Ähnlichen*. Michel Foucault und die Renaissance, Frankfurt a. M. 1992.

⁹ M. Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, a. a. O., S. 46.

¹⁰ A. a. O., S. 47.

systems im ganzen begründet und in den verschiedenen Disziplinen des Analogiedenkens jener Zeit, wie der Naturmagie oder der Signaturenlehre, mit der Entwicklung einer Hermeneutik der Ähnlichkeitsphänomene dem Licht der Rationalität aufgeschlossen wird. – Die *aemulatio* ist ebenfalls eine Funktion des Raumes, die jedoch vom Gesetz des Ortes frei ist, also ohne unmittelbare Nähe oder räumliche Verkettung zustande kommt; sie funktioniert nach quasi-optischen Gesetzen der Spiegelung, die auch in weiter Entfernung verstreute Dinge miteinander kommunizieren läßt. Eine Funktion des Raumes ist sie insofern, als sie aus einer Falzung des Seins entsteht, in der die auseinanderliegenden Extreme die Ähnlichkeit von Zwillingen annehmen. – Und wenn sich *aemulatio* und *convenientia* in der Raumfaltung überlagern, dann entsteht die *analogia*. Sie tritt selten als lediglich zweistellige Relation auf, wie sie der Zwilling verkörpert, vielmehr als ein mehrstelliges Strukturgitter, in das die kommunizierenden und einander assimilierenden Dinge nach den Regeln eines komplizierten Ordnungssystems gestellt sind. – Die vierte Ähnlichkeit, die *sympathia*, ist hingegen von den Vorgaben dieses Strukturgitters weitgehend frei und artikuliert jene dunkle Verwandtschaft der Dinge eher diffus, Grenzen des Raumes und der Zeit transzendierend, eingeschränkt nur durch ihren Kompensator, die *antipathia*. Mit diesen vier Ähnlichkeiten sind allerdings gleichsam nur die Schemata der möglichen Analogien vorgegeben, noch nicht die konkreten Verlaufslinien, das hinsichtlich der Phänomene interpretierte Strukturgitter. Dieses erschließt sich erst über eine grundlegende Funktion aller vier Ähnlichkeiten, die darin besteht, ihren Relata *Signatures* einzuzuzeichnen: Das System der Ähnlichkeiten äußert sich in einem Signaturesystem, um erst über dieses als konkreter Kosmos der Analogien für die menschliche Erkenntnis faßbar zu werden.

Trotz seiner anschaulichen Schilderungen kann Foucault nicht darüber hinwegtäuschen, daß sein Kategoriensystem der Ähnlichkeit künstlich und, mit einem Worte Kants, »rhapsodisch« wirkt. Was sind die Kriterien, Konvenienz, Ämulation, Analogie und Sympathie als Hauptkategorien auszuzeichnen? Sind die übrigen Kategorien der Ähnlichkeit ihre Spezifikationen? Auch läßt Foucault unberücksichtigt, daß alle diese Kategorien der Ähnlichkeit, der Korrespondenz und Assimilation von weiteren, in ihnen noch nicht enthaltenen Ordnungsgesetzen überformt werden, allen voran von Klassifikation und Hierarchisierung sowie von einem zyklischen Einheitsmodell

der Emanation und Rückkehr aller Dinge zum Ursprung. Was Foucault mit seinen vier Ähnlichkeiten bietet, ist weder eine systematische noch eine erschöpfende Kategorienlehre des Analogiedenkens, ein Defizit, das sicher auch mit der schmalen Materialbasis zu erklären ist, die Foucault seinen Ausführungen zugrunde legt. In einer gelehrten Kritik hat Stephan Otto denn auch Foucaults Vorgehensweise »eher traumwandlerisch als im Duktus einer überzeugenden Analyse«¹¹ genannt. Gleichwohl bleibt Foucaults Theorie der Ähnlichkeiten ein Meilenstein in der Forschung, weil sie erstmals eine Kategorienlehre des Analogiedenkens bietet.

3. Ecos Theorie der hermetischen Semiose

Gegenüber den beiden skizzierten Theorien, jener der Mythos-Logos-Übergangsform und jener der Episteme der Ähnlichkeit, wählt Eco einen ganz anderen Gesichtspunkt, indem er dem Analogiedenken die Maßstäbe der Semiotik anlegt. Basis seiner Überlegungen bilden eindeutig Foucaults Analysen, ohne sie als Inspirationsquelle namentlich zu bezeichnen. So geht Eco aus von einem Vorverständnis der historisch gewachsenen Analogiesysteme – zu ihnen zählt er die antike Gnosis und Hermetik einschließlich deren Disziplinen wie Alchemie, Astrologie und Magie –, das er nicht mehr weiter in Frage stellt, sondern als allgemein verfügbar voraussetzt. Nach Ecos Verständnis handelt es sich hierbei um Systeme einer »universellen Sympathie und Ähnlichkeit«¹², deren innere Systematik nicht interessiert. Gegenstand der Untersuchung sind hier nicht mehr die kategorialen Denkgesetze der Sympathie und Ähnlichkeit, sondern das von jenen Systemen ablösbare Modell, nach dem das Analogiedenken in der wirren Mannigfaltigkeit der Phänomene Sinn stiftet: wie es zu einem allgemeinen Zeichensystem, zu seinen Verweisungsfunktionen und zur Bedeutungsgebung seiner Zeichen gelangt. Dieses Modell nennt Eco »die hermetische Semiose« und das dahinterstehende Analogiedenken deshalb »hermetisches Denken«¹³.

Beim Modell der hermetischen Semiose handelt es sich nach Eco

¹¹ S. Otto: *Das Wissen des Ähnlichen*, a. a. O., S. 10.

¹² U. Eco: *Die Grenzen der Interpretation*, München 1992, S. 64.

¹³ A. a. O.

um eine »Mystik der grenzenlosen Interpretation«¹⁴. Mit dieser auffälligen Bezeichnung ist das Resultat der Analyse vorweggenommen. Sie besagt, daß das Analogiedenken eine mystische Deutung seiner Gegenstände vornimmt, und zwar mystisch in dem Sinne, daß es in jeder Deutung neue Deutungsmöglichkeiten eröffnet, ohne je einen sinnvollen Abschluß der Deutung zu erreichen. Die Gründe hierfür liegen im hermetischen Denken selbst, nicht in seinem Gegenstand, genauer in den logischen und metaphysischen Voraussetzungen der hermetischen Sinnggebung, die da sind: *Erstens*: das Identitäts- und Widerspruchsprinzip ist außer Kraft gesetzt, *zweitens*: an seine Stelle tritt das Gesetz des Zusammenfalls der Gegensätze, *drittens*: jede Bedeutung bezieht sich nur auf das Eine (auf dem die Ähnlichkeit und Sympathie basiert), *viertens*: dieses Eine läßt sich durch Vieldeutigkeit benennen. Mit solchen Voraussetzungen wird ein paradoxes Programm sichtbar. Eindeutigkeit soll durch Vieldeutigkeit erreicht werden, womit jene erkauft wird um den Preis des »unaufhaltsamen Weggleiten[s] des Sinnes«¹⁵.

Verantwortlich für den Sinnverlust, durch den das ganze hermetische Programm der Bezeichnung des Einen ad absurdum geführt wird, ist der Iterationsmechanismus der Analogie. Er besteht darin, den Gegenstand durch Verweis auf eine *andere* Instanz zu definieren, die ihrerseits Sinn besitzt, wodurch diese Instanz auf eine *weitere* Instanz verweist, für die dasselbe gilt, und so weiter bis ins Unendliche. Im Grunde handelt es sich bei der Analogie um ein Modell der Sinnstiftung, das mit einer Potenzierung der Interpretation arbeitet, indem jede Interpretation wiederum interpretiert wird. Zwar soll die Analogie gerade die Bindung des unendlich Vielen an das omnipräsente Eine in jedem Schritt der Gegenstandsdeutung beweisen, jedoch ist damit, um mit Hegel zu sprechen, nur ein »Schlecht-Unendliches« erreicht, nämlich die Bestimmung des Endlichen, unendlich zu werden ohne Rückkehr zu sich selbst.¹⁶

So ist beispielsweise das Analogie-System der Alchemie, die über weite Strecken ihrer Texte sich in einem Diskurs über den (alchemistischen) Diskurs ergeht, ein System potenziert

¹⁴ A. a. O., S. 74.

¹⁵ A. a. O., S. 64.

¹⁶ Vgl. G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*. Erster Band: *Die objektive Logik*. Erstes Buch: *Das Sein* (1812), hrsg. von H.-J. Gawoll, Hamburg 1986, S. 91.

tation, ein »Diskurs im Quadrat«¹⁷. Dieser potenzierte Diskurs basiert darauf, das Prinzip der Analogie zu universalisieren, nämlich es vom naturalen Bereich auf die Sprache und auf die Bilder zu übertragen. Um den alchemistischen Prozeß in seiner Bedeutung zu klären, werden fortlaufend neue Bezugssysteme der Deutung erschlossen. Texte völlig heterogenen Ursprungs wie klassische Mythen oder Bibeltexte werden als Beschreibungen des alchemistischen Prozesses enthüllt, worin nicht nur sie, sondern auch der Prozeß – also auch ihre Deutung – gedeutet wird. Potenzierung (und Zirkularität) der Deutung liegt vor, weil auf diese Weise die Deutungen sich selbst deuten. Demgemäß führt Eco die hermetische Semiose im Bereich der Alchemie auf drei Prinzipien zurück: *Erstens* sagt jeder Ausdruck nie das, was er sagen zu wollen scheint, *zweitens* sagt jeder Ausdruck *auch* das, was er sagt, und *drittens* sagt jeder beliebige Ausdruck immer nur das eine und dasselbe.¹⁸ Hieraus resultiert eine unendliche Übersetzbarkeit jedes Diskurses in einen anderen, jedes Ausdrucks in sein Gegenteil. Der alchemistische Prozeß koinzidiert mit der hermetischen Semiose und entartet zu »einem Prozeß, bei dem man bis ins Unendliche von Symbol zu Symbol fortschreitet, ohne jemals die Reihe von Gegenständen oder Vorgängen identifizieren zu können, deren Geheimnis man angeblich enthüllt«¹⁹. Letztlich resultiert aus diesem proteushaften Spiel der Korrespondenzen das »Hermetische« des hermetischen Denkens, der Eindruck der Verslossenheit, den dieses Denken, von einem äußeren Standpunkt aus betrachtet, hervorruft.

Akzeptiert man Ecos Analyse bis zu diesem Punkt, so liefert das Modell der hermetischen Semiose die Begründung dafür, weshalb das Analogiedenken als unwissenschaftlich abgetan werden muß. Der Hermetiker besitzt eine »semiosische Toleranz«²⁰, die für eine wissenschaftliche Phänomendeutung unerträglich ist. In Berufung auf Brian Vickers, der auf einem anderen Weg zur Abqualifizierung des Analogiedenkens gelangt, wagt Eco eine epistemologische Abwertung, die hinter Foucaults neutralen Strukturalismus und selbst noch hinter Cassirers genetisches Modell zurückfällt; denn er setzt gar zur psychologischen Pathologisierung jener semiosischen Toleranz an:

¹⁷ U. Eco: *Die Grenzen der Interpretation*, a. a. O., S. 103.

¹⁸ Vgl. a. a. O., S. 104f.

¹⁹ A. a. O., S. 116.

²⁰ A. a. O., S. 90.

»Daß die Menschen auf der Grundlage von Urteilen über Identität und Ähnlichkeit denken, läßt sich nicht bezweifeln. Es ist indes eine Tatsache, daß wir im Alltagsleben gewöhnlich zwischen relevanten Ähnlichkeiten und solchen, die zufällig und illusorisch sind, zu unterscheiden wissen. Man kann von weitem jemanden sehen, der in seinen äußeren Merkmalen an die Person A erinnert, die man kennt, kann ihn mit A verwechseln und später merken, daß es sich um einen unbekanntem B handelte: Gewöhnlich läßt man dann die Hypothese von der Identität fallen und kümmert sich nicht mehr um diese Ähnlichkeit, die man nun als zufällig einstuft. Man tut das, weil jeder ein unanzweifelbares und von vielen Semiologen und Sprachphilosophen illustriertes Prinzip verinnerlicht hat: *Unter einem bestimmten Gesichtspunkt hat jedes Ding Analogie, Kontinuitäts- und Ähnlichkeitsbeziehungen zu jedem anderen.* Man kann das ins Extrem treiben und behaupten, es bestehe ein Zusammenhang zwischen dem Adverb »während« und dem Substantiv »Krokodil«, weil beide zumindest in dem eben gelesenen Satz vorkommen. Der Unterschied zwischen *normaler* und *paranoischer* Interpretation besteht jedoch darin, daß es sich eben nur um einen minimalen Zusammenhang handelt, während man im zweiten Fall aus diesem Minimum ein Maximum an Folgerungen ableitet.«²¹

Die hermetische Semiose ist, sobald sie *per analogiam* aus einem minimalen Zusammenhang ein Maximum an Folgerungen ableitet, ein Fall »paranoischer« Interpretation.

Ohne Zweifel leitet Eco Theorie der hermetischen Semiose aus einem Minimum an Texten, die er dem hermetischen Denken zu-rechnet, ein Maximum an abwertenden Folgerungen ab. Er zieht, neben eher zufälligen Rückgriffen auf Agrippa, della Porta, Crollius u. a., wenige Texte des 18. Jahrhunderts heran, die der allegorischen Alchemie angehören und von einem einzigen Autor stammen (Dom Antoine Pernety). Jenes Strukturgitter der *analogia*, auf das schon Foucault verwies, wird hier gänzlich übersehen. Dieses Strukturgitter – wie die weiteren Analysen in diesem Buch zeigen werden – besteht nicht in einer infiniten, sich im Unbestimmbaren verlierenden Linie, sondern in endlichen, in sich zurücklaufenden Vernetzungen. Zudem verknüpft es nur eine beschränkte Zahl von Ebenen miteinander. So gibt die *analogia* andere Parameter der hermetischen Semiose vor als diejenigen, von denen Eco ausgeht. In diesem Sinne ist das Ergebnis, zu dem Eco gelangt – die These von einem absurden Iterationsmechanismus der Analogie –, von vornherein falsch. Indessen trifft diese Falsifikation nicht den semiotischen Ansatz als solchen, der mit

²¹ A. a. O., S. 76.

Begriffen arbeitet, die dem Gegenstand insofern besonders angemessen sind, als das Analogiedenken in hohem Grade hermeneutische Affinität besitzt, nämlich von der Zeichenhaftigkeit, Sinnfülle und den schillernden Deutungsmöglichkeiten der Dinge lebt. Trotzdem ist der semiotische Ansatz bislang in der Forschung nicht wieder aufgegriffen worden.

4. Prüfsteine der Globaltheorien

Betrachtet man die drei skizzierten Ansätze, dann fällt ihr Anspruch auf, das Analogiedenken en bloc auf eine Formel zu bringen. Das Ansinnen muß angesichts des Umstands erstaunen, daß alle drei auf umfangreiche und eingehende Studien am Material verzichten. Was sie aus der Materialmasse herauschneiden, erklären sie für repräsentativ. Dagegen steht eine Vielzahl von bescheideneren Einzeluntersuchungen, die ihre Aussagen unter Berücksichtigung historischer Differenzierungen jeweils sorgfältig aus detaillierten Textanalysen gewinnen und zugleich darauf verzichten, ihre Befunde zu einer allgemeinen Theorie des Analogiedenkens zu extrapolieren. Offenbar herrschte bislang in der Forschung ein Gesetz der Reziprozität: je globaler die Theorie, desto schmaler die Materialbasis und umgekehrt, je breiter diese, desto eingeschränkter jene. An den detaillierten, wenngleich eingeschränkten Einzeluntersuchungen hat sich aber jede Globaltheorie zu messen, ob sie ihrem Gegenstand auch in jeder Hinsicht gerecht wird. Eigens zu nennen ist beispielsweise die Paracelsusforschung, die sich sehr differenziert mit dem Analogiedenken der Signaturenlehre auseinandersetzt, ohne bereits über eine allgemeine Theorie des Analogiedenkens zu verfügen. Eine solche kann nicht auf Anhieb, sondern nur im Abschreiten der Einzeluntersuchungen allmählich entwickelt werden.