

15. L'identification, dans toute recherche historique, d'une frange ou d'une couche hétérogène, qui ne se situe pas seulement dans une position d'origine chronologique, mais comme une altérité qualitative, est due à Franz Overbeck. Overbeck appelle *Urgeschichte*, préhistoire - ou histoire originelle - cette dimension à laquelle toute recherche historique doit nécessairement se confronter lorsqu'elle aborde l'origine comprise comme le point d'émergence (Entstehung) d'un phénomène : « Ce n'est qu'à partir de la différence essentielle entre préhistoire et histoire que l'on peut expliquer pourquoi la préhistoire jouit d'une considération si particulière. La préhistoire est, en fait, une histoire plus importante et plus décisive que n'importe quelle autre histoire, et ce de manière absolue, pas seulement dans l'histoire de l'Église. L'histoire du point d'émergence (Entstehungsgeschichte) est, dans l'histoire de chaque être vivant et, en général, dans la vie, incomparable » (Overbeck, p. 53).

Au fur et à mesure que le chercheur remonte les sources et la tradition qui les lui ont transmises, il se rapproche du point d'origine du phénomène, qui se divise en *Urgeschichte* et *Geschichte*, préhistoire et histoire, qui sont liées, mais non homogènes et nécessitent des méthodologies et des précautions différentes. La préhistoire ne coïncide pas simplement avec ce qui est chronologiquement le plus ancien : « Le caractère fondamental de la préhistoire est d'être l'histoire de l'apparition (Entstehungsgeschichte) et non, comme son nom pourrait le laisser supposer, d'être très ancienne (uralt). Elle peut au contraire être très jeune, et le fait d'être jeune ou vieille ne constitue en aucun cas une qualité qui lui est propre. Cette qualité se perçoit en elle aussi peu qu'une relation au temps appartient en soi à l'histoire en général. Au contraire, la relation au temps qui lui est propre ne lui est attribuée que par la subjectivité de l'observateur. Comme l'histoire en général, la préhistoire n'est pas liée à un lieu particulier dans le temps » (ibid., p. 57).

15. Die Identifizierung einer heterogenen Randgruppe oder Schicht in jeder historischen Forschung, die nicht eine Position des chronologischen Ursprungs einnimmt, sondern von einer qualitativen Andersartigkeit ausgeht, ist Franz Overbeck zu verdanken. Overbeck nennt diese Dimension, mit der sich jede historische Forschung notwendigerweise auseinandersetzen muss, wenn sie sich dem Ursprung als Entstehungsort (Entstehung) eines Phänomens nähert, „Urgeschichte“ oder „Urzeit“ – oder Ursprungsgeschichte. „Nur ausgehend von dem wesentlichen Unterschied zwischen *Urgeschichte* und *Geschichte* lässt sich erklären, warum die *Urgeschichte* eine so besondere Bedeutung genießt. Die *Vorgeschichte* ist in der Tat eine bedeutendere und entscheidendere *Geschichte* als jede andere *Geschichte*, und zwar in absoluter Hinsicht, nicht nur in der *Geschichte* der Kirche. Die *Geschichte* des Entstehungszeitpunkts (Entstehungsgeschichte) ist in der *Geschichte* jedes Lebewesens und im Allgemeinen im Leben unvergleichlich“ (Overbeck, S. 53).

Je mehr sich der Forscher den Quellen und der Tradition, die sie ihm überliefert haben, nähert, desto mehr teilt sich das Phänomen in eine *Urgeschichte* und eine *Geschichte*, die miteinander verbunden, aber nicht homogen sind und unterschiedliche Methoden und Vorsichtsmaßnahmen erfordern. Die *Vorgeschichte* fällt nicht einfach mit dem chronologisch Ältesten zusammen: „Das Wesentliche der *Vorgeschichte* ist, dass sie Entstehungsgeschichte ist und nicht, wie ihr Name vermuten lässt, uralt. Sie kann sogar sehr jung sein, und die Tatsache, dass sie jung oder alt ist, stellt in keinem Fall eine Eigenschaft dar, die ihr in ursprünglicher Weise zukommt. Diese Eigenschaft lässt sich in ihr ebenso wenig wahrnehmen wie eine Beziehung zur Zeit, die der *Geschichte* an sich im Allgemeinen eigen ist. Vielmehr wird ihr die ihr eigene Beziehung zur Zeit nur durch die Subjektivität des Betrachters zugeschrieben. Wie die *Geschichte* im Allgemeinen ist auch die *Vorgeschichte* nicht an einen bestimmten Ort in der Zeit gebunden« (ebenda, S. 57).

Saisir un phénomène à son point d'origine ne signifie donc pas le repousser dans un passé lointain, mais le saisir dans sa présence absolue, en brisant la chaîne de la tradition qui nous l'a transmis. L'historien remonte à contre-courant les sources documentaires jusqu'au point où celles-ci doivent nécessairement s'arrêter au seuil de la « source » ontologique. La préhistoire est, en ce sens, toujours contemporaine de l'histoire ; comme l'origine selon Benjamin, elle agit comme un tourbillon dans le flux du devenir historique. Il est en tout cas essentiel qu'une recherche historique qui ne se mesure pas à la préhistoire de son objet manque nécessairement son but.

16. Dans la 17e thèse Sur le concept d'histoire, contre une pratique historique qui procède par la simple addition de faits, Benjamin revendique pour l'histoire un « principe constructif ». Le véritable historien est celui qui est capable d'arrêter le processus vide et homogène de l'histoire linéaire pour construire son objet comme une « constellation » ou une « monade ». « La pensée n'est pas seulement le mouvement des idées, mais aussi leur arrêt. Lorsque la pensée s'arrête brusquement dans une constellation chargée de tensions, elle lui donne un choc qui la cristallise en une monade. Le matérialiste historique n'aborde un objet historique que là où il se présente à lui comme une monade ». Dans les notes méthodologiques du Passagenwerk, il précise ce qu'il faut entendre par monade. Percevoir la structure monadologique de l'objet historique ne signifie pas seulement le faire « sortir du continuum de l'histoire » (N10,3) : cela signifie aussi le percevoir comme dialectiquement et conflictuellement divisé entre sa préhistoire et sa post-histoire : « la pré- et post-histoire (Vor- und Nachgeschichte) d'un fait historique apparaissent en lui grâce à son exposition dialectique. Et encore : chaque fait historique exposé dialectiquement se polarise et devient un champ de forces dans lequel se déroule la confrontation (Auseinandersetzung entre sa pré-

Ein Phänomen an seinem Entstehungsort zu erfassen bedeutet dann, es nicht in eine ferne Vergangenheit zurückzuverweisen, sondern es in seiner absoluten Gegenwart zu begreifen und damit die Kette der Überlieferung zu durchbrechen, die es uns vermittelt hat. Der Historiker geht den dokumentarischen Quellen entgegen, bis diese notwendigerweise an der Schwelle zur ontologischen „Quelle“ Halt machen müssen. Die Vorgeschichte ist in diesem Sinne immer zeitgenössisch mit der Geschichte; wie der Ursprung nach Benjamin wirkt sie wie ein Strudel im Fluss des historischen Werdens. Wesentlich ist jedenfalls, dass eine historische Forschung, die sich nicht mit der Vorgeschichte ihres Gegenstands auseinandersetzt, notwendigerweise ihr Ziel verfehlt.

16. In der 17. These Über den Begriff der Geschichte fordert Benjamin gegen eine historische Praxis, die durch bloße Addition von Fakten vorgeht, ein „konstruktives Prinzip“ für die Geschichte. Ein wahrer Historiker ist derjenige, der in der Lage ist, den leeren und homogenen Prozess der linearen Geschichte anzuhalten, um sein Objekt als „Konstellation“ oder „Monade“ zu konstruieren. „Zum Denken gehört nicht nur die Bewegung der Ideen, sondern auch ihr Stillstand. Wenn das Denken plötzlich in einer spannungsgeladenen Konstellation innehält, versetzt es ihr einen Stoß, durch den sie sich zu einer Monade verfestigt. Der historische Materialist begegnet einem historischen Gegenstand einzig und allein dort, wo er ihm als Monade erscheint“. In den methodologischen Anmerkungen zum Passagenwerk präzisiert er, was unter Monade zu verstehen ist. Die monadologische Struktur des historischen Objekts wahrzunehmen bedeutet nicht nur, es „aus dem Kontinuum der Geschichte herauszureißen“ (N10,3), sondern auch, es als dialektisch und konfliktreich in seine Vorgeschichte und Nachgeschichte gespalten wahrzunehmen: „Die Vor- und Nachgeschichte (Vor- und Nachgeschichte) eines historischen Ereignisses erscheinen in ihm dank seiner dialektischen Darstellung. Und weiter: Jedes dialektisch dargestellte historische Ereignis

et post-histoire. Il le devient, car l'actualité agit en son sein. C'est pourquoi le fait historique se polarise selon sa pré- et post-histoire toujours à nouveau et jamais de la même manière » (N7a,1).

Réfléchissons à la structure particulière que l'objet historique acquiert dans cette perspective. Il n'est plus un événement isolable à un moment donné de la chronologie, mais toujours une constellation monadique du passé et du présent, de la préhistoire et de la post-histoire. Comme le précise une autre annotation, « pour l'historien matérialiste, chaque époque dont il s'occupe n'est que la préhistoire de l'époque à laquelle il appartient lui-même. Et c'est précisément pour cette raison qu'il n'y a pour lui aucune apparence de répétition dans l'histoire, car les moments du cours de l'histoire qui lui tiennent le plus à cœur, à travers leur indice en tant que « préhistoire », deviennent des moments du présent lui-même et changent leur caractère propre en fonction de leur issue catastrophique ou triomphale » (N9a,8).

Selon Benjamin, le point d'origine d'un phénomène (la préhistoire d'Overbeck) se situe toujours dans le présent et l'habileté de l'historien consiste en fait à réussir à en saisir à chaque fois l'indice préhistorique à travers une série de divisions et d'articulations « jusqu'à ce que tout le passé soit introduit dans le présent dans une apocatastase historique » (N1a,3). Cela signifie que, selon une radicalisation caractéristique du paradigme messianique, l'eschaton coïncide ici avec le présent : tout comme l'avènement du messie divise irrévocablement le temps en un avant et un après, ainsi, aux yeux de l'historien conscient de la structure théologique de son objet, chaque événement individuel, en tant qu'il peut être la « petite porte par laquelle entre le messie », arrête le cours homogène des événements et se cristallise en une monade. « Si chaque époque est

polarisiert sich und wird zu einem Kraftfeld, in dem sich die Auseinandersetzung (Auseinandersetzung zwischen seiner Vor- und Nachgeschichte abspielt. Es wird dazu, weil die Aktualität in ihm wirkt. Deshalb polarisiert sich das historische Ereignis entsprechend seiner Vor- und Nachgeschichte immer wieder neu und niemals auf dieselbe Weise» (N7a,1).

Man denke über die besondere Struktur nach, die das historische Objekt in dieser Perspektive annimmt. Es ist nicht mehr ein isolierbares Ereignis an einem Punkt der Chronologie, sondern immer eine monadische Konstellation von Vergangenheit und Gegenwart, Vorgeschichte und Nachgeschichte. Wie eine weitere Anmerkung präzisiert: „Für den materialistischen Historiker ist jede Epoche, mit der er sich beschäftigt, nur Vorgeschichte der Epoche, der er selbst angehört. Und genau aus diesem Grund gibt es für ihn in der Geschichte keine Wiederholung, denn gerade die Momente im Verlauf der Geschichte, die ihm am meisten am Herzen liegen, werden durch ihren Index als „Vorgeschichte“ zu Momenten der Gegenwart selbst und verändern ihren Charakter entsprechend ihrem katastrophalen oder triumphalen Ausgang“ (N9a,8).

Nach Benjamin liegt also der Ausgangspunkt eines Phänomens (die Vorgeschichte Overbecks) immer in der Gegenwart, und die Fähigkeit des Historikers besteht darin, jedes Mal den prähistorischen Index durch eine Reihe von Unterteilungen und Gliederungen zu erfassen, „bis die ganze Vergangenheit in einer historischen Apokatastasis in die Gegenwart eingeht“ (N1a,3). Das bedeutet, dass nach einer radikalen Radikalisierung des messianischen Paradigmas das Eschaton hier mit der Gegenwart zusammenfällt: So wie das Kommen des Messias die Zeit unwiderruflich in ein Vorher und ein Nachher teilt, so hält jedes einzelne Ereignis, das „kleine Tor, durch das der Messias eintritt“ sein kann, im Blick des Historikers, der sich der theologischen Struktur seines Gegenstands bewusst ist, den homogenen Verlauf der Ereignisse an und kristallisiert sich zu

immédiate par rapport à Dieu, - peut ainsi écrire Benjamin en citant Ranke, - elle l'est en tant que temps messianique d'une époque passée » (Benjamin, I.3, p. 1174) . Comme le dit une note pour la thèse, « l'histoire est l'objet d'une construction dont le lieu n'est pas le temps homogène et vide, mais celui rempli de « l'heure » (Jetzt) ». Et « l'heure » est ce qui fait sauter le continuum du temps chronologique.

Si l'histoire a une marque théologique, il ne faut pas la supprimer comme le fait la sécularisation, mais exposer sa structure propre, que nous avons appelée « différence eschatologique ». C'est ce que fait Benjamin dans la première thèse, en révélant que la marionnette « philosophie de l'histoire » est en réalité manipulée par la théologie. Le terme « différence eschatologique » désigne ici le fait que le temps historique comporte une dissymétrie fondamentale entre un moment messianique-eschatologique, qui coïncide avec le présent, et le reste du temps. Cet eschaton, qui ne signifie pas simplement la fin du temps mais une hétérogénéité qui lui est constitutivement immanente, est le passage par lequel l'éon communique avec le temps chronologique.

Toute conception de l'histoire de la modernité porte cette marque théologique et implique donc toujours une double structure. Lorsque Croce énonce le principe selon lequel toute l'histoire est une histoire contemporaine, car elle ne peut être séparée du sujet qui la pense et la connaît ici et maintenant, ou lorsque Augustin affirme qu'il n'y a pas de passé et de futur, mais seulement un *praesens* de *praeteritum* et un *praesens* de *futuris*, c'est quelque chose de similaire qu'ils ont à l'esprit. Dans tous les cas, le sujet de la connaissance historique, qui se situe dans le présent, a toujours affaire à la double structure de l'*hystorikon* chrétien.

einer Monade heraus. „Wenn jede Epoche in Bezug auf Gott unmittelbar ist“, so kann Benjamin unter Berufung auf Ranke schreiben, „dann ist sie es als messianische Zeit einer vergangenen Epoche“ (Benjamin, I.3, S. 1174) . Wie es in einer Notiz zu den Thesen heißt, „ist die Geschichte Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit ist, sondern die mit der „Stunde“ (Jetzt) gefüllte. Und die „Stunde“ ist es, die das Kontinuum der chronologischen Zeit sprengt.

Wenn die Geschichte eine theologische Prägung hat, darf man diese nicht wie bei der Säkularisierung ausblenden, sondern muss ihre eigentliche Struktur offenlegen, die wir als „eschatologische Differenz“ bezeichnet haben. Genau das tut Benjamin in seiner ersten These, indem er aufzeigt, dass die Marionette „Geschichtsphilosophie“ in Wahrheit von der Theologie gelenkt wird. Der Begriff „eschatologische Differenz“ bezeichnet hier die Tatsache, dass die historische Zeit eine grundlegende Asymmetrie zwischen einem messianisch-eschatologischen Moment, der mit der Gegenwart zusammenfällt, und dem Rest der Zeit beinhaltet. Dieses Eschaton, das nicht einfach das Ende der Zeit bedeutet, sondern eine ihr konstitutiv immanente Heterogenität, ist der Durchgang, durch den das Äon mit der chronologischen Zeit kommuniziert.

Jede Vorstellung von der Geschichte der Moderne trägt dieses theologische Kennzeichen und impliziert daher immer eine doppelte Struktur. Wenn Croce den Grundsatz verkündet, dass alle Geschichte Zeitgeschichte ist, weil sie nicht vom Subjekt getrennt werden kann, das sie hier und jetzt denkt und erkennt, oder wenn Augustinus behauptet, dass es keine Vergangenheit und keine Zukunft gibt, sondern nur ein *praesens* de *praeteritum* und ein *praesens* de *futuris*, dann haben sie etwas Ähnliches im Sinn. In jedem Fall hat das Subjekt des historischen Wissens, das sich in der Gegenwart befindet, immer mit der doppelten Struktur des christlichen *hystorikon* zu tun.

17. Le concept d'« a priori historique » qui définit l'archéologie foucauldienne a également à voir avec cette hétérogénéité immanente au temps historique. Le terme provient du texte de Husserl sur l'Origine de la géométrie, que Derrida avait publié en traduction française en 1962. Husserl, critiquant la prétention de l'historicisme, tente ici de formuler une conception du temps historique qui dépasse la simple histoire des faits (Tatschengeschichte), afin de définir ce qu'il appelle « l'historicité universelle du mode d'être corrélatif de l'humanité et du monde de la culture et la structure a priori de cette historicité » (Husserl, p. 378).

« Toute histoire des faits, écrit-il, reste incompréhensible, car, concluant toujours de manière naïve et immédiate à partir des faits, elle ne peut jamais thématiser le fondement du sens universel (Sinnesboden) sur lequel reposent ces conclusions, ni jamais enquêter sur le puissant a priori structurel qui lui est propre. Seule la révélation de la structure essentiellement universelle qui repose en tant que telle dans notre passé ou futur historique ou dans tout passé ou futur historique, seule la révélation du temps historique concret dans lequel nous vivons, dans lequel vit notre humanité universelle, en vue de sa structure totale et générale, seule cette révélation rend possible une histoire effectivement compréhensive et scientifique au sens propre. C'est là le « a priori historique » concret, qui comprend chaque entité dans son devenir et dans son devenir historique ou dans son être essentiel en tant que tradition ou à transmettre.

L'a priori historique se manifeste dans le présent, mais, en même temps, il constitue ce présent comme inscrit à chaque fois dans un horizon universel de sens qui doit nécessairement lui être présupposé. Le fait même qu'il existe une science qui se propose de saisir le passé comme « ce qui a effectivement été » implique la présupposition de cet horizon « qui n'a jamais

17. Auch der Begriff des „historischen Apriori“, der die Foucaultsche Archäologie definiert, hat mit dieser der historischen Zeit immanenten Heterogenität zu tun. Der Begriff stammt aus Husserls Text über den Ursprung der Geometrie, den Derrida 1962 in französischer Übersetzung veröffentlicht hatte. Hier versucht Husserl, indem er den Anspruch des Historizismus kritisiert, eine Konzeption der historischen Zeit zu formulieren, die über die einfache Tatschengeschichte (Tatschengeschichte) hinausgeht, um das zu definieren, was er als „die universelle Historizität der korrelativen Seinsweise der Menschheit und der Welt der Kultur und die apriorische Struktur dieser Historizität“ bezeichnet (Husserl, S. 378).

„Jede Tatsachen-Geschichte“, schreibt er, „verbleibt im Unverständlichen, weil sie, immer naiv unmittelbar aus den Tatsachen schließend, niemals das universelle Sinnesfundament (Sinnesboden) thematisieren kann, auf dem diese Schlussfolgerungen beruhen, und niemals das ihr eigene mächtige strukturelle a priori untersucht hat. Nur die Enthüllung der im Wesentlichen universellen Struktur, die als solche in unserer oder jeder historischen Vergangenheit oder Zukunft liegt, nur die Enthüllung der konkreten historischen Zeit, in der wir leben, in der unsere universelle Menschheit lebt, im Hinblick auf ihre gesamte und allgemeine Struktur, nur diese Enthüllung ermöglicht eine tatsächlich verständliche und im eigentlichen Sinne wissenschaftliche Geschichte. Dies ist das konkrete „A priori“ der Geschichte, das jedes Wesen in seinem Gewordensein und in seinem historischen Werden oder in seinem wesentlichen Sein als Tradition oder als Weitergabe umfasst.

Das historische a priori manifestiert sich in der Gegenwart, aber gleichzeitig konstituiert es diese Gegenwart als jedes Mal in einen universellen Sinnhorizont eingeschrieben, der ihr notwendigerweise vorausgesetzt werden muss. Die Tatsache selbst, dass es eine Wissenschaft gibt, die sich zum Ziel setzt, die Vergangenheit als „das, was tatsächlich gewesen ist“ zu

été pris en considération et jamais thématisé » : « toute problématique et toute démonstration historique au sens courant présupposent l'histoire comme horizon universel d'investigation, non pas de manière explicite, mais comme l'horizon de certitude qui, dans toute indétermination, constitue le présupposé de toute déterminabilité, c'est-à-dire de tout projet visant à la recherche et à la fixation de faits déterminés » (ibid., p. 382). Si Husserl peut ainsi écrire que « dans l'histoire, l'élément primordial en soi est notre présent » (ibid.), il est tout aussi vrai que le présent, dans lequel se situe l'historien, doit se confronter, explicitement ou implicitement, à un a priori, qui seul donne un sens à sa connaissance et rend transmissible et connaissable la série des événements individuels. On retrouve ici cette double structure du temps – la différence eschatologique – qui définit la marque théologique de l'histoire chrétienne.

Il est significatif que ce soit précisément dans la longue introduction à sa traduction de l'Origine de la géométrie que Derrida élabore ce concept de différence (ici encore écrit avec le e) qui constitue la prestation fondamentale de sa philosophie. Selon Derrida, en effet, la conception husserlienne de l'« a priori historique » inscrit dans le présent, qui doit chaque fois s'y confronter, un retard constitutif qui l'empêche de coïncider avec lui-même dans une présence absolue. « Le retard est ici l'absolu philosophique, parce que le commencement de la réflexion méthodique ne peut être que la conscience de l'implication d'une autre origine absolue, antérieure et possible en général. Cette altérité de l'origine absolue apparaissant structurellement dans mon « Présent Vivant » et ne pouvant apparaître et être reconnue que dans l'originarité de quelque chose comme mon « Présent Vivant », cela signifie l'authenticité du retard et de la limitation phénoménologique » (Derrida, p. 170). Et c'est précisément ce que Derrida définit comme « l'impossibilité de se

erfassen, impliziert die Voraussetzung dieses Horizonts, „der nie in Betracht gezogen und nie thematisiert wurde“: „jede Problematik und jeder historische Beweis im üblichen Sinne setzen die Geschichte als universellen Untersuchungshorizont voraus, nicht explizit, aber dennoch als den Horizont der Gewissheit, der in jeder Unbestimmtheit die Voraussetzung jeder Bestimmbarkeit bildet, d. h. jedes Vorhabens, das auf die Erforschung und Feststellung bestimmter Tatsachen abzielt“ (ebenda, S. 382). Wenn Husserl so schreiben kann, dass „in der Geschichte das an sich ursprüngliche Element unsere Gegenwart ist“ (ebenda), dann ist es ebenso wahr, dass die Gegenwart, in der sich der Historiker befindet, sich explizit oder implizit mit einem Apriori auseinandersetzen muss, das allein seinem Wissen Sinn gibt und die Reihe der einzelnen Ereignisse überlieferbar und erkennbar macht. Hier findet sich jene doppelte Struktur der Zeit wieder – der eschatologische Unterschied –, die das theologische Kennzeichen der christlichen Geschichte definiert.

Es ist bezeichnend, dass Derrida gerade in der langen Einleitung zu seiner Übersetzung von Origine della geometria (Der Ursprung der Geometrie) jenes Konzept der différence (hier noch mit e geschrieben) ausarbeitet, das die grundlegende Leistung seiner Philosophie darstellt. Laut Derrida schreibt die Husserlsche Konzeption des „a priori storico“ der Gegenwart, die sich jedes Mal damit auseinandersetzen muss, eine konstitutive Verzögerung zu, die sie daran hindert, in einer absoluten Präsenz mit sich selbst übereinzustimmen. „Die Verzögerung ist hier das philosophische Absolute, weil der Beginn der methodischen Reflexion nur das Bewusstsein der Implikation eines anderen absoluten Ursprungs sein kann, der früher und allgemein möglich ist. Diese Andersartigkeit des absoluten Ursprungs, die strukturell in meinem „Présent Vivant“ erscheint und nur in der Ursprünglichkeit von etwas wie meinem „Présent Vivant“ erscheinen und erkannt werden kann, bedeutet die Authentizität der Verzögerung und der phänomenologischen

reposer dans la maintenance simple d'un Présent vivant » qui produit la « différence », le différé comme un véritable transcendantal historique : « Transcendantale serait la Différence [...] Transcendantale serait la certitude pure d'une pensée qui, ne pouvant atteindre vers le telos qui s'annonce déjà qu'en avançant vers l'Origine qui indéfiniment se réserve, n'a jamais du apprendre qu'elle serait toujours à venir. Cette étrange procession d'une Rückfrage, tel est le mouvement esquissé dans L'origine de la Géométrie » (ibid., p. 171).

On voit ici comment le concept fondamental de la pensée derridienne est en réalité la transposition ontologique d'un concept historico-théologique. Derrida a, en effet, reformulé la différence eschatologique en termes de différence ontologique, dans laquelle le moment décisif est déjà présent et renvoie pourtant constitutivement à un autre temps, qui en diffère l'accomplissement. C'est pourquoi sa méthode propre ne pouvait s'articuler que comme une déconstruction historique de l'ontologie.

18. Dans *Les mots et les choses*, l'archéologie, contrairement à l'histoire « au sens traditionnel du terme », se présente comme la recherche d'une dimension paradigmatique, une sorte d'« a priori historique », dans laquelle les savoirs et les connaissances trouvent leur condition de possibilité. Foucault appelle cette dimension épistémè : le « champ épistémologique dans lequel les connaissances, considérées en dehors de tout critère se rapportant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, plongent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfectionnement progressif, mais celle de leurs conditions de possibilité » (Foucault 1966, p. 13). Il ne s'agit pas tant, précise Foucault, d'une histoire des idées ou des sciences, que d'une recherche qui, remontant à contre-courant l'histoire des formations discursives, des savoirs

Begrenzung" (Derrida, S. 170). Und genau das, was Derrida als „die Unmöglichkeit, sich in der einfachen Aufrechterhaltung einer lebendigen Gegenwart auszuruhen" definiert, erzeugt die „Differenz", die Verschiebung als eine echte historische Transzendente: „Transzendente wäre die Differenz [...] Transzendente wäre die reine Gewissheit eines Gedankens, der, da er das Telos, das sich bereits ankündigt, nur erreichen kann, indem er sich auf den Ursprung zubewegt, der sich unendlich zurückhält, nie lernen musste, dass er immer noch kommen würde. Diese seltsame Prozession einer Rückfrage, das ist die Bewegung, die in L'origine de la Géométrie » (ebenda, S. 171) skizziert wird.

Hier wird deutlich, dass das Grundkonzept des Derrida'schen Denkens in Wirklichkeit die ontologische Übertragung eines historisch-theologischen Konzepts ist. Derrida hat also den eschatologischen Unterschied in Begriffen des ontologischen Unterschieds neu formuliert, in denen der entscheidende Moment bereits gegenwärtig ist und dennoch konstitutiv auf eine andere Zeit verweist, die seine Vollendung hinauszögert. Aus diesem Grund konnte seine Methode nur als historische Dekonstruktion der Ontologie artikuliert werden.

18. In *Les mots et les choses* präsentiert sich die Archäologie im Gegensatz zur Geschichte „im traditionellen Sinne" als Suche nach einer paradigmatischen Dimension, einer Art „historischem Apriori", in dem Wissen und Erkenntnisse ihre Möglichkeitsbedingungen finden. Foucault nennt diese Dimension Episteme: das „epistemologische Feld, in dem das Wissen, betrachtet außerhalb jedes Kriteriums, das sich auf seinen rationalen Wert oder seine objektiven Formen bezieht, seine Positivität gründet und so eine Geschichte manifestiert, die nicht die seiner fortschreitenden Vervollkommenheit ist, sondern die seiner Bedingungen der Möglichkeit" (Foucault 1966, S. 13). Es handelt sich dabei nicht so sehr um eine Geschichte der Ideen oder Wissenschaften, präzisiert Foucault, sondern um eine Forschung, die gegen den Strom der

et des pratiques, s'efforce de découvrir « à partir de quoi les théories et les connaissances ont été possibles ; selon quel espace d'ordre le savoir s'est constitué ; sur fond de quel « a priori historique » et dans le contexte de quelle positivité les idées ont pu apparaître, les sciences se constituer, les expériences se refléter dans les philosophies, les rationalités prendre forme pour ensuite, peut-être, se dissoudre et disparaître » (ibid.).

On a reproché à Foucault d'avoir reproduit, à travers V « a priori historique », cette même dualité entre prescription et description, régulation et régularité, analyse empirique et archéologique qu'il avait voulu éliminer. S'il est vrai que, selon un geste caractéristique, Foucault ne définit jamais *more géométrique* sa conceptualité, qui reste donc parfois ambiguë, il faut rappeler que, comme le précisera trois ans plus tard L'Archéologie du savoir, l'épistémè est elle-même une pratique historique, un ensemble de relations qu'« à une époque donnée, il est possible de découvrir entre les sciences lorsqu'on les analyse au niveau de leur régularité discursive » (Foucault 1969, p. 250). L'a priori, qui conditionne la possibilité des connaissances, n'est pas une catégorie métahistorique transcendante, mais leur histoire même, saisie à un niveau particulier. L'archéologie représente, en ce sens, pour Foucault, plutôt une tentative immanente de venir à bout des apories de la connaissance historique qu'une dimension hiérarchiquement supérieure à celle-ci.

Nous pouvons à ce stade préciser le concept d'« a priori historique » ou, du moins, penser avec moins d'ambiguïté l'arché qui est en question dans la connaissance historique. Si nous appelons archéologie la pratique qui cherche à venir à bout des apories théologiques de l'histoire, alors l'arché qu'elle cherche à atteindre ne peut être une origine qui s'est donnée à un

Geschichte der diskursiven Formationen, des Wissens und der Praktiken schwimmt und sich bemüht, herauszufinden, „auf welcher Grundlage Theorien und Wissen möglich waren; welcher Ordnungsraum sich gebildet hat; vor dem Hintergrund welcher „historischen A-priori“ und im Kontext welcher Positivität Ideen entstehen, Wissenschaften sich bilden, Erfahrungen sich in Philosophien widerspiegeln, Rationalitäten Gestalt annehmen konnten, um dann vielleicht wieder zu verschwinden“ (ebenda).

Foucault wurde vorgeworfen, durch das „historische Apriori“ genau die Dualität zwischen Vorschrift und Beschreibung, Regulierung und Regelmäßigkeit, empirischer und archäologischer Analyse reproduziert zu haben, die er eigentlich beseitigen wollte. Wenn es stimmt, dass Foucault, gemäß einer seiner charakteristischen Gesten, Foucault seine Konzeptualität nie *more geometrico* definiert, die daher manchmal mehrdeutig bleibt, muss daran erinnert werden, dass, wie L'Archéologie du savoir drei Jahre später präzisieren wird, die Episteme selbst eine historische Praxis ist, eine Reihe von Beziehungen, die „in einer bestimmten Epoche zwischen den Wissenschaften entdeckt werden können, wenn man sie auf der Ebene ihrer diskursiven Regelmäßigkeit analysiert“ (Foucault 1969, S. 250). Das a priori, das die Möglichkeit des Wissens bedingt, ist keine transzendente metahistorische Kategorie, sondern seine eigene Geschichte, die auf einer bestimmten Ebene erfasst wird. In diesem Sinne stellt die Archäologie für Foucault eher einen immanenten Versuch dar, die Aporien des historischen Wissens zu überwinden, als eine diesem hierarchisch übergeordnete Dimension.

An dieser Stelle können wir das Konzept des „historischen Apriori“ präzisieren oder zumindest das arché, um das es im historischen Wissen geht, mit weniger Mehrdeutigkeit denken. Wenn wir jene Praxis, die versucht, die theologischen Aporien der Geschichte zu überwinden, als Archäologie bezeichnen, dann kann das arché, das sie zu erreichen versucht,

certain moment de la chronologie et qui confère une fois pour toutes leur sens aux événements humains. Il y a histoire non pas parce qu'un certain événement (l'expulsion du paradis, la fondation de Rome, la naissance du Christ, la migration de Mahomet à Médine, la Révolution française, etc.) s'est produit et a donné un caractère historique indélébile aux événements humains. L'arché dont il est question ici n'est pas une structure métahistorique ni un événement qui s'est produit une fois pour toutes dans la chronologie ; il s'agit au contraire de quelque chose qui ne cesse de se produire, d'un événement que nous ne pouvons situer avec précision dans une chronologie et que nous devons considérer comme toujours en cours. En ce sens, l'anthropogénèse est le paradigme de tout « a priori historique » possible.

L'homme n'est pas devenu, à un certain moment, une fois pour toutes humain : il ne cesse plutôt de devenir humain et de rester inhumain. L'anthropogénèse est donc un événement que nous devons nécessairement considérer comme ayant eu lieu et, en même temps, comme étant tout aussi nécessairement et contingemment en cours, dans la mesure où l'homme n'est pas humain une fois pour toutes, mais peut être humain et peut donc aussi ne pas l'être. L'histoire elle-même est cet événement contingent et, en même temps, nécessaire, dans lequel se jouent l'humanité et l'inhumanité de l'homme. Et archéologique sera cette connaissance qui se maintient à chaque fois en relation avec l'anthropogénèse comme avec son inéluctable « a priori historique ». Ce que l'archéologie remet ainsi en question et transforme, c'est l'expérience du temps chronologique, non pas parce qu'elle l'abolit ou l'efface, mais parce qu'elle en suspend l'effectivité. La chronologie est l'être déjà toujours en train de s'accomplir de l'éon historique. Si l'événement décisif est toujours en cours, alors l'histoire ne peut être la connaissance de ce qui a effectivement été : elle

kein Ursprung sein, der sich zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Chronologie ereignet hat und den menschlichen Ereignissen ein für alle Mal ihren Sinn verleiht. Geschichte gibt es nicht, weil ein bestimmtes Ereignis (die Vertreibung aus dem Paradies, die Gründung Roms, die Geburt Christi, die Auswanderung Mohammeds nach Medina, die Französische Revolution usw.) stattgefunden hat, das den menschlichen Ereignissen einen unauslöschlichen historischen Charakter verliehen hat. Das hier in Frage stehende arché ist weder eine metahistorische Struktur noch ein Ereignis, das sich ein für alle Mal in der Chronologie ereignet hat; es ist vielmehr etwas, das nicht aufhört, sich zu ereignen, ein Ereignis, das wir nicht genau in einer Chronologie verorten können und das wir als noch andauernd denken müssen. In diesem Sinne sei die Anthropogenese als Paradigma jedes möglichen „historischen Apriori“ verstanden.

Der Mensch ist nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt ein für alle Mal menschlich geworden: Vielmehr hört er nicht auf, menschlich zu werden und unmenschlich zu bleiben. Die Anthropogenese ist daher ein Ereignis, das wir notwendigerweise als geschehen und gleichzeitig ebenso notwendig und kontingent als andauernd betrachten müssen, da der Mensch nicht ein für alle Mal menschlich ist, sondern menschlich sein kann und daher auch nicht menschlich sein kann. Die Geschichte selbst ist dieses kontingente und zugleich notwendige Ereignis, in dem es um die Menschlichkeit und Unmenschlichkeit des Menschen geht. Archäologisch wird jenes Wissen sein, das sich jedes Mal in Beziehung zur Anthropogenese als zu seinem unausweichlichen „historischen Apriori“ hält. Was die Archäologie auf diese Weise in Frage stellt und transformiert, ist die Erfahrung der chronologischen Zeit, nicht weil sie diese abschafft oder auslöscht, sondern weil sie deren Wirksamkeit aussetzt. Die Chronologie ist das bereits immer im Gange befindliche Vollenden des historischen Äons. Wenn das entscheidende Ereignis immer im Gange ist, dann kann

ressemblera plutôt au souvenir, dont Benjamin dit que, dans celui-ci, ce qui est accompli redevient inachevé et ce qui est inachevé devient accompli. Dans la mesure où elle reste en relation avec l'anthropogenèse, l'histoire n'est jamais achevée une fois pour toutes : sa fin est plutôt, pour ainsi dire, toujours en cours, et ce qui a été et ce qui n'a pas été sont, à l'instant présent, également possibles.

Dans un ouvrage récent, Quentin Meillassoux a remis en question la corrélation nécessaire entre l'esprit et le monde, montrant que l'esprit humain peut penser, comme c'est le cas dans les sciences de la nature, ce qui précède l'apparition de l'esprit humain sur terre. Meillassoux appelle « ancestraux » ces événements qui sont connus comme antérieurs à l'histoire humaine. La réflexion sur l'ancestralité peut être utilement mise en relation avec le problème de l'arché et de l'« a priori historique ». S'il est possible de penser des événements qui précèdent l'histoire et la conscience, c'est parce que l'anthropogenèse, la production de l'esprit humain, est toujours en cours, elle n'est jamais achevée une fois pour toutes. Il y a ici une sorte d'haverroïsme historico-anthropologique : la pensée humaine, en tant qu'elle peut être et ne pas être, peut penser son absence encore à venir. Contingentes et nécessaires à la fois, les lois établies par les sciences naturelles ne sont pas les seules ; contingente et nécessaire à la fois, la pensée elle-même l'est avant tout, en tant qu'elle est toujours en train de se donner et de ne pas se donner, de penser déjà toujours et de ne pas penser encore.

C'est dans cette perspective qu'il faudrait relire la thèse heideggerienne selon laquelle l'être se révèle et se destine dans des époques historiques. Il n'est possible de penser de manière non métaphysique et non théologique une « histoire de l'être » que si le don de l'être comme « a priori historique » de la philosophie

Geschichte nicht das Wissen um das Sein, was tatsächlich gewesen ist: Sie wird vielmehr der Erinnerung ähneln, von der Benjamin sagt, dass in ihr das Vollendete wieder unvollendet und das Unvollendete vollendet wird. Da sie in Beziehung zur Anthropogenese steht, ist Geschichte niemals ein für alle Mal vollendet: Vielmehr ist ihr Ende sozusagen immer im Gange, und das, was gewesen ist, und das, was nicht gewesen ist, sind im gegenwärtigen Augenblick gleichermaßen möglich.

In einem kürzlich erschienenen Buch hat Quentin Meillassoux die notwendige Korrelation zwischen Geist und Welt in Frage gestellt und gezeigt, dass der menschliche Geist, wie es in den Naturwissenschaften geschieht, das denken kann, was dem Erscheinen des menschlichen Geistes auf der Erde vorausgeht. Meillassoux nennt diese Ereignisse, die als der Menschheitsgeschichte vorausgehend bekannt sind, „ancestrale“ (vorzeitliche Ereignisse). Die Reflexion über die Ancestralität kann sinnvoll mit dem Problem der arché und des „a priori storico“ in Verbindung gebracht werden. Wenn es möglich ist, Ereignisse zu denken, die der Geschichte und dem Bewusstsein vorausgehen, dann deshalb, weil die Anthropogenese, die Entstehung des menschlichen Geistes, immer im Gange ist und nie ein für alle Mal abgeschlossen ist. Hier gibt es eine Art historisch-anthropologischen Averroismus: Das menschliche Denken kann, da es sein kann und nicht sein kann, sein noch nicht Sein denken. Nicht nur die von den Naturwissenschaften festgelegten Gesetze sind kontingent und zugleich notwendig; kontingent und zugleich notwendig ist vor allem das Denken selbst, da es sich immer im Akt des Sich-Gebens und Nicht-Sich-Gebens, des schon immer Denkens und noch Nicht-Denkens befindet.

In dieser Perspektive sollte man die Heidegger'sche These neu lesen, wonach sich das Sein in historischen Epochen offenbart und bestimmt. Eine „Geschichte des Seins“ kann nur dann nicht metaphysisch und nicht theologisch gedacht werden, wenn das Sich-Geben des Seins als „historisches Apriori“ der Philosophie mit der

coïncide avec l'anthropogénèse et que celle-ci est conçue comme un événement toujours en cours. Les époques historiques ne correspondront alors pas à des envois d'un principe métahistorique, mais aux différentes modalités par lesquelles l'humanité se maintient en relation avec l'événement anthropogénétique dont elle est toujours contemporaine, à son devenir chaque fois plus ou moins humain - ou, en d'autres termes, à l'articulation de l'anthropogénèse dans le temps et à la conscience et à la mémoire qu'en ont les individus et les générations. C'est pourquoi, dans la mesure où l'événement décisif est toujours en cours, ni le progrès ni le recul ne sont réellement possibles.

19. Dans le fragment théologico-politique, Benjamin affirme avec force l'hétérogénéité entre le messianique et la sphère du temps profane : « rien d'historique, écrit-il, ne peut se référer de lui-même au messianique ». Il est important de ne pas laisser échapper toutes les implications de ce théorème limpide. Les concepts messianiques – que Benjamin illustre correctement par celui de Royaume – n'ont « aucun sens politique, mais seulement religieux » et ne peuvent donc jamais être posés comme objectifs de l'action politique, dont ils représentent la crise radicale : « c'est pourquoi le Royaume de Dieu n'est pas le telos de la Dynamis historique : il ne peut être posé comme objectif. D'un point de vue historique, il n'est pas un but (Ziel), mais une fin (Ende) ». Le messianique est, à chaque instant, la fin et l'anéantissement de toute la sphère du temps profane, et aucune politique ne peut prétendre se construire sur lui. D'où la portée de la thèse qui conclut le fragment, selon laquelle la méthode de la politique mondiale « doit être appelée nihilisme ».

Si l'on se souvient que, dans la 17^e thèse sur le concept de l'histoire, Benjamin écrit que « dans l'idée d'une société sans classes, Marx a sécularisé l'idée du temps messianique », il est alors possible que le concept de révolution, si présent dans les thèses, doive être considéré,

Anthropogenese zusammenfällt und diese als ein noch andauerndes Ereignis verstanden wird. Die historischen Epochen entsprechen dann nicht den Vorgaben eines metahistorischen Prinzips, sondern den verschiedenen Modalitäten, durch die die Menschheit mit dem anthropogenetischen Ereignis in Beziehung bleibt, dessen sie immer zeitgenössisch ist, mit ihrem immer mehr oder weniger menschlichen Werden – oder, anders gesagt, mit der Artikulation der Anthropogenese in der Zeit und mit dem Bewusstsein und der Erinnerung, die Individuen und Generationen davon haben. Da das entscheidende Ereignis immer noch andauert, sind weder Fortschritt noch Rückschritt wirklich möglich.

19. In seinem theologisch-politischen Fragment betont Benjamin nachdrücklich die Heterogenität zwischen dem Messianischen und der Sphäre der profanen Zeit: „Nichts Historisches“, schreibt er, „kann sich von selbst auf das Messianische beziehen“. Es ist wichtig, sich alle Implikationen dieses klaren Theorems vor Augen zu führen. Die messianischen Konzepte – die Benjamin zutreffend mit dem Begriff des Reiches veranschaulicht – haben „keinen politischen, sondern nur religiösen Sinn“ und können daher niemals als Ziele politischen Handelns gesetzt werden, dessen radikale Krise sie darstellen: „Deshalb ist das Reich Gottes nicht das telos der historischen Dynamis: Es kann nicht als Ziel gesetzt werden. Aus historischer Sicht ist es kein Ziel (Ziel), sondern ein Ende (Ende)«. Das Messianische ist in jedem Augenblick das Ende und die Vernichtung der gesamten Sphäre der profanen Zeit, und keine Politik kann Anspruch darauf erheben, darauf aufzubauen. Daher die Bedeutung der These, mit der das Fragment schließt, wonach die Methode der Weltpolitik „Nihilismus genannt werden muss“.

Erinnert man sich daran, dass Benjamin in der 17. These zum Geschichtsbegriff schreibt, dass „Marx in der Idee der klassenlosen Gesellschaft die Idee der messianischen Zeit säkularisiert hat“, dann ist es möglich, dass auch der in den Thesen so präsente Begriff der Revolution wie

comme celui de Royaume, comme un concept messianique. L'erreur de la social-démocratie, qui a transformé le messianique en une tâche infinie, mais aussi celle de toute la tradition marxiste, consisterait alors, dans la perspective du fragment, à avoir transformé en un but ce qui ne peut être qu'une fin, à avoir cherché à réaliser historiquement ce qui ne peut agir dans l'histoire qu'en restant inaccessible. C'est pourquoi, dans les thèses, seules sont révolutionnaires les classes qui, en introduisant une temporalité absolument hétérogène, sont capables de « faire sauter le continuum de l'histoire » et de produire « un arrêt messianique de l'événement ». Et ce sont précisément ces concepts – royaume, révolution, anarchie – qui, dans la mesure où ils ne peuvent jamais être posés comme but, n'agissent pour ainsi dire que de manière nihiliste sur la politique mondiale, qui sont décisifs. L'erreur de la politique moderne est d'avoir voulu poser comme but du progrès historique des hommes ce qui, en tant que radicalement hétérogène à celui-ci, ne peut que marquer, ici et maintenant, son anéantissement et son arrêt. En supprimant sa propre tradition eschatologique constitutive, elle s'est condamnée à un échec dont on ne voit aucune issue.

20. C'est le concept même d'archéologie qui, dans cette perspective, doit être précisé davantage. R. Schürmann, dans son interprétation anarchique de Heidegger, distingue deux concepts d'origine : un premier, qu'il appelle « original », qui désigne le commencement qui détermine et commande un certain déroulement historique, et un second, qu'il appelle « originel », qui désigne la pure et ahistorique venue à la présence, le « surgissement qui parvient à la présence au moment même où il se retire en lui-même ». L'original, en tant que commencement, désigne l'instauration d'une époque historique qui, selon Schürmann, coïncide avec l'objet de l'archéologie foucauldienne ; l'originel désigne quant à lui l'émergence ahistorique dans la présence. En assignant à la pensée la tâche de reculer de

der des Reiches als messianischer Begriff betrachtet werden muss. Der Fehler der Sozialdemokratie, die das Messianische in eine unendliche Aufgabe verwandelt hat, aber auch der Fehler der gesamten marxistischen Tradition bestünde dann in der Perspektive des Fragments, darin, dass sie das, was nur ein Ziel sein kann, in ein Zweck verwandelt hat, dass sie versucht hat, historisch zu verwirklichen, was in der Geschichte nur wirken kann, wenn es unerreichbar bleibt. Deshalb sind revolutionär in den Thesen nur jene Klassen, die durch die Einführung einer absolut heterogenen Zeitlichkeit in der Lage sind, „das Kontinuum der Geschichte zu sprengen“ und „einen messianischen Stillstand des Geschehens“ herbeizuführen. Entscheidend sind dabei jene Begriffe – Reich, Revolution, Anarchie –, die, da sie niemals als Ziel gesetzt werden können, sozusagen nur nihilistisch auf die Weltpolitik einwirken. Der Fehler der modernen Politik besteht darin, dass sie als Ziel des historischen Fortschritts der Menschen etwas setzen wollte, das, da es diesem radikal heterogen ist, nur dessen Vernichtung und Stillstand hier und jetzt bedeuten kann. Indem sie ihre eigene eschatologische Tradition beseitigt hat, hat sie sich zu einem Scheitern verurteilt, aus dem kein Ausweg zu sehen ist.

20. In dieser Perspektive muss der Begriff der Archäologie selbst weiter präzisiert werden. R. Schürmann unterscheidet in seiner anarchistischen Interpretation von Heidegger zwei Begriffe des Ursprungs: einen ersten, den er „ursprünglich“ nennt und der den Anfang bezeichnet, der eine bestimmte historische Entwicklung bestimmt und steuert, und einen zweiten, den er „ursprünglich“ nennt und der das reine und ahistorische In-Gegenwart-Kommen bezeichnet, das „Entstehen, das im selben Moment, in dem es sich in sich selbst zurückzieht, in Gegenwart kommt“. Das Ursprüngliche als Anfang bezeichnet die Begründung einer historischen Epoche, die laut Schürmann mit dem Gegenstand der Foucaultschen Archäologie übereinstimmt; das Originäre bezeichnet hingegen das ahistorische

l'original à l'originel, de l'enquête sur les modalités historiques de la présence à la venue ahistorique à la présence elle-même, Schürmann reste néanmoins prisonnier des apories de l'origine qu'il avait tenté de contourner.

Une archéologie véritablement anarchique ne peut maintenir un concept d'origine, même s'il est rétrogradé au-delà de tout commencement historique et épochal. On ne comprend vraiment la portée décisive d'une archéologie que si l'on précise que l'arché ou le point d'émergence qu'elle poursuit ne coïncide pas avec l'origine, mais se situe dans l'écart entre l'origine et la tradition historique des savoirs. Le seul point d'origine que l'archéologie peut atteindre se situe, pour reprendre la terminologie de Schürmann, entre l'original et l'originel, dans l'intervalle qui sépare la recherche patiente et inéluctable des savoirs historiographiques de l'origine qu'ils entendent puiser et circonscrire. Si, pour reprendre la terminologie d'Overbeck, on appelle « préhistoire » cet écart, essentiel dans toute enquête archéologique, alors ce qui sera essentiel sera le rapport entre l'histoire et la préhistoire, entre la tradition des savoirs et l'interstice préhistorique qui les sépare de l'arché.

La pratique de la recherche philologique a toujours cherché à définir l'espace qui la sépare de l'origine et à s'y installer de manière productive. Comme, en philologie classique, l'original fait nécessairement défaut, la méthode de Lachmann pour l'édition des textes repose ainsi sur la présupposition d'un code factuellement inexistant, appelé archétype, auquel on remonte en comparant les erreurs contenues dans les codes existants. On suppose, c'est-à-dire, entre l'original et les codes attestés, l'existence d'un manuscrit perdu, qui peut être

Erscheinen in der Gegenwart. Indem er dem Denken die Aufgabe zuweist, vom Original zum Ursprünglichen zurückzukehren, von der Untersuchung der historischen Modalitäten der Gegenwart zum ahistorischen In-Gegenwart-Kommen selbst, bleibt Schürmann dennoch in den Aporien des Ursprungs gefangen, die er zu umgehen versucht hatte.

Eine wirklich anarchische Archäologie kann kein Konzept des Ursprungs aufrechterhalten, auch wenn es auf diese oder jenseits jedes historisch-epochalen Anfangs zurückgeführt wird. Die entscheidende Bedeutung einer Archäologie lässt sich nur dann wirklich verstehen, wenn man präzisiert, dass das arché oder der Entstehungsort, den sie verfolgt, nicht mit dem Ursprung übereinstimmt, sondern sich in der Differenz zwischen dem Ursprung und der historischen Tradition des Wissens befindet. Der einzige Entstehungsort, den die Archäologie erreichen kann, liegt, um es mit Schürmanns Terminologie zu sagen, zwischen dem Originalen und dem Ursprünglichen, in dem Intervall, das die geduldige und unausweichliche Erforschung des historiografischen Wissens von dem Ursprung trennt, den es zu erschließen und zu umschreiben versucht. Wenn man, um die Terminologie von Overbeck aufzugreifen, diese Diskrepanz, die für jede archäologische Untersuchung wesentlich ist, als „Vorgeschichte“ bezeichnet, dann ist das Verhältnis zwischen Geschichte und Vorgeschichte, zwischen der Tradition des Wissens und dem prähistorischen Zwischenraum, der sie von der arché trennt, von wesentlicher Bedeutung.

Die Praxis der philologischen Forschung hat seit jeher versucht, den Raum zu definieren, der sie vom Ursprung trennt, und sich produktiv darin zu etablieren. Da in der klassischen Philologie das Original notwendigerweise fehlt, basiert Lachmanns Methode zur Textedition auf der Annahme eines faktisch nicht existierenden Kodex, dem sogenannten Archetyp, auf den man durch den Vergleich der in den vorhandenen Kodizes enthaltenen Fehler zurückkommt. Man nimmt also an, dass zwischen dem Original und den bezeugten Kodizes die Existenz einer

très postérieur à l'autographe, dont les manuscrits connus dérivent à travers un processus qui est formalisé dans une sorte d'arbre généalogique. L'archétype, cependant, n'existe nulle part et n'exprime, à y regarder de plus près, que l'écart qui sépare les codes historiquement attestés de l'original. Lorsque les philologues, comme c'est souvent le cas, prétendent matérialiser l'archétype dans tous ses détails (y compris la forme de l'écriture), ils transforment sans s'en rendre compte la préhistoire en histoire et oublient que l'archétype n'exprime rien d'autre que la relation qui unit et, en même temps, sépare les manuscrits existants et l'original absent.

En psychanalyse, le mécanisme qui permet de remonter à partir d'une série de phénomènes existants - les symptômes pathologiques, par exemple les lapsus - à un événement refoulé, qui fonctionne par rapport à eux comme l'archétype par rapport aux codes historiquement attestés, est analogue. Freud suppose, en effet, l'existence d'un événement inconnu, dont le souvenir, en raison de sa nature traumatique, a été refoulé dans l'inconscient et, tout en restant latent, produit les symptômes névrotiques et peut donc en donner la raison. Dans Moïse et le monothéisme, Freud semble étendre le schéma du refoulement du plan individuel à celui de la « tradition de la vie psychique d'un peuple ». Après l'imposition traumatisante de la loi par Moïse, la religion mosaïque entre dans une phase de latence, pour réapparaître plus tard sous la forme du monothéisme juif qui nous est familier. Freud établit ainsi un parallélisme entre la tradition historique du judaïsme et les contenus refoulés dans l'inconscient.

Développant les thèses freudiennes, Caty Caruth a suggéré qu'une forme de latence et de refoulement appartient constitutivement à l'expérience historique et que c'est précisément

verlorenen Handschrift angenommen, die auch weit nach dem Autograph entstanden sein kann und von der die bekannten Handschriften durch einen Prozess abstammen, der in einer Art Stammbaum formalisiert wird. Das Urbild existiert jedoch nirgendwo und drückt, genau betrachtet, nichts anderes aus als die Abweichung, die die historisch belegten Kodizes vom Original trennt. Wenn Philologen, wie es oft der Fall ist, vorgeben, das Urbild in allen Einzelheiten (einschließlich der Schriftform) zu materialisieren, verwandeln sie, ohne es zu merken, die Vorgeschichte in Geschichte und vergessen, dass der Archetyp nichts anderes ausdrückt als die Beziehung, die die vorhandenen Manuskripte und das fehlende Original verbindet und gleichzeitig trennt.

Ähnlich ist in der Psychoanalyse der Mechanismus, der es ermöglicht, von einer Reihe bestehender Phänomene – den pathologischen Symptomen, zum Beispiel den Lapsus – auf ein verdrängtes Ereignis zurückzuschließen, das zu ihnen in derselben Beziehung steht wie das Urbild zu den historisch belegten Codes. Freud geht also von der Existenz eines unbekannten Ereignisses aus, dessen Erinnerung aufgrund ihres traumatischen Charakters ins Unbewusste verdrängt wurde und das, obwohl es latent bleibt, neurotische Symptome hervorruft und somit deren Ursache sein kann. In Moses und die Monotheismus scheint Freud das Schema der Verdrängung von der individuellen Ebene auf die „Tradition des psychischen Lebens eines Volkes“ auszuweiten. Nach der traumatischen Auferlegung des Gesetzes durch Moses tritt die mosaische Religion in eine Phase der Latenz ein, um erst später in der uns vertrauten Form des jüdischen Monotheismus wieder aufzutauchen. Freud stellt auf diese Weise eine Parallele zwischen der historischen Tradition des Judentums und den ins Unbewusste verdrängten Inhalten her.

In Weiterführung der Freudschen Thesen hat Caty Caruth vorgeschlagen, dass eine Form der Latenz und Verdrängung konstitutiv zur historischen Erfahrung gehört und dass gerade

et uniquement à travers son oubli que l'événement historique est en quelque sorte conservé. L'expérience historique est, en effet, toujours traumatisante en soi et ne peut être vécue qu'à travers son refoulement. « Le pouvoir historique du traumatisme, écrit Caruth, ne réside pas tant dans le fait que l'expérience traumatique refasse surface et se répète après son oubli, mais dans le fait que ce n'est que par l'oubli qui lui est inhérent qu'il peut être vécu [...] .]. Que l'histoire soit l'histoire d'un traumatisme signifie qu'elle n'a de sens que dans la mesure où elle n'est pas pleinement perçue au moment où elle se produit, ou, en d'autres termes, que l'histoire ne peut être comprise que dans l'inaccessibilité même de son déroulement » (Caruth, pp. 17-18).

Nous pouvons maintenant mieux comprendre en quel sens le point d'insurgence que vise l'archéologie ne peut coïncider avec une origine située à un certain moment de la chronologie historique, mais se situe plutôt dans l'écart entre la tradition historique et l'origine. Chaque présent est, pour ainsi dire, traumatisant ; il contient, c'est-à-dire, une partie de non-vécu et d'oublié, qui ne peut être hypostasiée dans une origine rejetée dans le passé, mais exprime plutôt une scission inhérente à l'expérience historique elle-même. Pour l'homme, en tant qu'animal doté de langage et de conscience, l'écart entre la connaissance historique et le point d'origine ne peut être éliminé et constitue l'expérience historique comme une errance, l'exposant à ces manques et à ces lacunes illustrés en philologie classique par les erreurs des copistes et en psychanalyse par les lapsus névrotiques.

Il devrait maintenant être encore plus clair pourquoi l'histoire est constitutivement divisée en *res gestae* et *historia rerum gestarum*. Entre ces deux facettes de l'expérience historique, il existe une déconnexion inévitable et ce n'est que

und nur durch ihr Vergessen das historische Ereignis in gewisser Weise bewahrt wird. Die historische Erfahrung ist also immer in sich selbst traumatisch und kann nur durch ihre Verdrängung erlebt werden. „Die historische Kraft des Traumas“, schreibt Caruth, „besteht nicht so sehr darin, dass die traumatische Erfahrung wieder auftaucht und nach ihrem Vergessen wiederholt wird, sondern darin, dass sie nur durch das ihr innewohnende Vergessen erlebt werden kann [...] .]. Dass Geschichte die Geschichte eines Traumas ist, bedeutet, dass sie nur insofern bedeutungsvoll ist, als sie nicht vollständig wahrgenommen wird, während sie geschieht, oder, mit anderen Worten, dass Geschichte nur in der Unzugänglichkeit ihres Geschehens verstanden werden kann“ (Caruth, S. 17-18).

Wir können nun besser verstehen, inwiefern der Ausgangspunkt, den die Archäologie anvisiert, nicht mit einem Ursprung zusammenfallen kann, der an einem bestimmten Punkt der historischen Chronologie liegt, sondern vielmehr in der Diskrepanz zwischen historischer Tradition und Ursprung stattfindet. Jede Gegenwart ist sozusagen traumatisch; sie enthält nämlich einen Teil des Nicht-Erlebten und Vergessenen, der nicht in einem in die Vergangenheit zurückgewiesenen Ursprung hypostasiert werden kann, sondern vielmehr eine Spaltung zum Ausdruck bringt, die der historischen Erfahrung selbst innewohnt. Für den Menschen als sprach- und bewusstseinsbegabtes Tier kann die Kluft zwischen historischem Wissen und Entstehungsort nicht beseitigt werden und macht die historische Erfahrung zu einer Irrfahrt, die sie den Mängeln und Lücken aussetzt, die in der klassischen Philologie durch die Fehler der Kopisten und in der Psychoanalyse durch neurotische Versprecher veranschaulicht werden.

Nun sollte auch klarer werden, warum die Geschichte konstitutiv in *res gestae* und *historia rerum gestarum* gespalten ist. Zwischen diesen beiden Seiten der historischen Erfahrung besteht eine unüberbrückbare Kluft, und nur wenn wir

si nous en prenons conscience et que nous nous y situons résolument que nos recherches historiques seront éventuellement fructueuses. Et c'est dans cet écart inévitable que réside la racine de cette possibilité historique, dont la découverte et la définition font partie intégrante de la recherche archéologique. Ce n'est que si nous parvenons à ancrer nos recherches dans l'écart préhistorique entre les connaissances et l'origine que nous pourrions connaître non seulement ou pas tant l'effectivité des *res gestae*, mais aussi ou plutôt ce qui les a rendues possibles et en conserve encore aujourd'hui la possibilité. Le point d'émergence ainsi compris est un événement toujours en cours, une source interne au flux des événements qui, en tant que telle, ne cesse de se produire, et non une origine repoussée au début d'une chronologie. L'anthropogénèse, qui est le paradigme de l'origine et de son inaccessibilité, reste possible à chaque instant de l'histoire humaine.

uns dessen bewusst werden und uns entschlossen darauf einlassen, können unsere historischen Untersuchungen fruchtbar sein. Und in dieser unüberwindbaren Kluft liegt die Wurzel jener historischen Möglichkeit, deren Entdeckung und Definition ein unverzichtbarer Teil der archäologischen Forschung sind. Nur wenn es uns gelingt, unsere Untersuchungen in der prähistorischen Kluft zwischen Wissen und Ursprung anzusiedeln, können wir nicht nur oder nicht so sehr die Tatsächlichkeit der *res gestae* erkennen, sondern auch oder vielmehr das, was sie ermöglicht hat und noch immer ihre Möglichkeit bewahrt. Der so verstandene Entstehungsort ist ein immerwährendes Ereignis, eine im Fluss der Ereignisse innewohnende Entstehung, die als solche nicht aufhört zu geschehen, und kein Ursprung, der an den Anfang einer Chronologie zurückverlegt wird. Die Anthropogenese, die das Paradigma des Ursprungs und seiner Unzugänglichkeit ist, bleibt in jedem Augenblick der Menschheitsgeschichte möglich.